

Geostoria del territorio

Il territorio è uno dei “luoghi” più frequentati dalla ricerca negli ultimi decenni, in quanto oggetto capace di fondere in un insieme unico gli elementi di interesse di molte discipline, se non di tutte.

Ma il territorio non è semplicemente il supporto fisico di una serie di elementi fra loro variamente correlati o reciprocamente indipendenti; è esso stesso un vero e proprio oggetto di ricerca unitario e complesso, che, come tale, va affrontato ed esaminato specificamente.

Ormai da diversi anni un gruppo di storici (dell'economia, della società, delle istituzioni, della cultura e di altro ancora) e di geografi umani ed economisti si è mosso seguendo questa prospettiva di studio, e ha affrontato alcuni nodi problematici che nel territorio assumono concretezza e pertinenza scientifica disciplinare. Si è così discusso, dapprima, di *regione* come quadro geografico e storico dei processi di sviluppo economico e sociale, come contesto necessario, come proiezione spaziale, risultato finale dell'azione di questi processi; si è poi esaminato, con un programma pluriennale e coordinato fra diverse unità di ricercatori italiani e stranieri, l'*arco alpino* come possibile “macro-regione” europea, esaminandone le coerenze e le disarmonie interne, ma anche i rapporti e le divergenze fra il territorio alpino, così peculiare da vari punti di vista, con le aree ad esso circostanti, prossime o remote.

Da questi studi sono scaturiti idee e suggestioni, prospettive di ricerca e stimoli all'approfondimento, saggi descrittivi, studi interpretativi, spunti per ulteriori tematiche di ricerca.

È dunque emerso, in tutta la sua importanza e complessità, un campo di studi in cui storici e geografi, ognuno per la sua parte di competenza disciplinare, ma anche per la volontà e la necessità di integrare con profitto tali specifiche conoscenze e competenze, hanno deciso di investire il proprio sapere e saper fare.

Per queste ragioni gli studiosi di tre università e appartenenti a diverse tradizioni disciplinari hanno deciso di dar vita a questa collana “Geostoria del territorio”, che consenta loro e a quanti condividono questi convincimenti e queste aspirazioni per una ricerca unitaria, comprensiva e ad ampio raggio, di trovare una sede interdisciplinare in cui pubblicare i risultati dei propri studi.

Comitato scientifico: *Andrea Leonardi* (Università di Trento), *Angelo Moioli* (Università di Milano), *Guglielmo Scaramellini* (Università di Milano), *Luigi Trezzi* (Università di Milano-Bicocca).

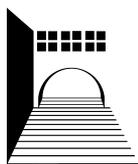
LA CHIESA «DAL BASSO»

Organizzazioni, interazioni e pratiche
nel contesto parrocchiale alpino
alla fine del medioevo

a cura di
Simona Boscani Leoni
Paolo Ostinelli

FrancoAngeli

Questo volume è pubblicato grazie al sostegno di:



Archivio di Stato del Canton Ticino - Bellinzona



Accademia di architettura di Mendrisio
(Laboratorio di Storia delle Alpi)

Copyright © 2012 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy

Ristampa							Anno							
0	1	2	3	4	5	6	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	2019

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sui diritti d'autore.

Sono vietate e sanzionate (se non espressamente autorizzate) la riproduzione in ogni modo e forma (comprese le fotocopie, la scansione, la memorizzazione elettronica) e la comunicazione (ivi inclusi a titolo esemplificativo ma non esaustivo: la distribuzione, l'adattamento, la traduzione e la rielaborazione, anche a mezzo di canali digitali interattivi e con qualsiasi modalità attualmente nota od in futuro sviluppata).

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun fascicolo dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633. Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale, possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali (www.clearedi.org; e-mail autorizzazioni@clearedi.org).

Stampa: Tipomozza, via Merano 18, Milano.

Indice

Introduzione. La Chiesa «dal basso». Organizzazioni, interazioni e pratiche nel contesto parrocchiale alpino alla fine del medioevo, <i>di Simona Boscani Leoni e Paolo Ostinelli</i>	pag. 7
La parrocchia «dal basso»: strutture comunali e vita religiosa a nord delle Alpi nel tardo medioevo, <i>di Beat Kümin</i>	» 17
<i>Humile sublevetur et sublime humilietur.</i> Una riflessione sulla «Chiesa dal basso» (XI-XIV secolo), <i>di Roberto Leggero</i>	» 35
I Carnici e le loro chiese nei secoli XIV-XV, <i>di Flavia De Vitt</i>	» 53
Strutture della <i>cura animarum</i> in diocesi di Como: pievi, parrocchie, comunità, <i>di Elisabetta Canobbio</i>	» 69
Pievi e cappelle in area trentina nel tardo medioevo, <i>di Emanuele Curzel</i>	» 103
Il comune e la chiesa. Forme di controllo «dal basso» del patrimonio ecclesiastico nelle comunità grigionesi del tardo medioevo, <i>di Immacolata Saulle Hippenmeyer</i>	» 123

«Lebenswelten» nel sistema parrocchiale sudtirolese del tardo medioevo: l'esempio di Gries a Bolzano, <i>di Hannes Obermair</i>	pag.	137
Il vescovo come mediatore tra soggetti locali nella diocesi di Novara (XVI secolo), <i>di Emanuele C. Colombo</i>	»	165
Indice dei nomi	»	181

Introduzione.

La Chiesa «dal basso». Organizzazioni, interazioni e pratiche nel contesto parrocchiale alpino alla fine del medioevo

di Simona Boscani Leoni e Paolo Ostinelli

Per i processi di definizione degli assetti territoriali in ambito ecclesiastico, analogamente a quanto si riscontra in quello politico e amministrativo, i secoli conclusivi del medioevo hanno rappresentato una svolta cruciale. Facendo leva sui concetti dell'obbligo per tutti i fedeli di appartenere a una parrocchia, della territorialità parrocchiale e della competenza del *proprius sacerdos* su di essa, così come sono stati fissati nelle norme canoniche elaborate tra il III e il IV Concilio Lateranense, in buona parte d'Europa si sono articolati e si sono affinati i reticoli delle strutture destinate ad assicurare l'assistenza religiosa alla popolazione. Il fenomeno di progressiva localizzazione delle chiese e del clero, sviluppatosi in risposta ai mutamenti demografici ed insediativi, ha così affiancato la solidificazione delle forme associative di tipo comunale, di modo che anche le campagne e le regioni di montagna sembrano aver acquisito una fisionomia istituzionale ben definita proprio nel periodo fra il XIII e il XVI secolo. Ovunque è divenuta palese in tale arco di tempo l'esigenza di soddisfare il bisogno di servizi di natura religiosa e spirituale attraverso la presenza di edifici sacri e di curati il più possibile in prossimità dei fedeli, cosicché si sono posti in atto modi di organizzazione locale a volte fortemente divergenti fra loro; base e denominatore comune per la praticabilità delle diverse soluzioni è però stata la capacità di azione delle comunità locali. La spinta di comuni e associazioni è stata determinante per modellare quel paesaggio istituzionale che emerge in tutta la sua complessità dai resoconti tramandati all'inizio della prima età moderna ad opera dei vescovi posttridentini e degli osservatori riformati.

Le trasformazioni dell'assetto territoriale ecclesiastico alla fine del medioevo rivestono un notevole interesse per la storiografia, in quanto incidono in profondità sui nodi del vivere comune, delle relazioni materiali e di quelle immateriali in rapporto a gran parte della popolazione. Numerose indagini condotte, anche in tempi recentissimi, su scala regionale o sovra-

regionale ne forniscono regolarmente la conferma¹. Se la ricerca storica deve considerare la parrocchia (intesa, in senso più ampio rispetto alla sua definizione giuridica, come la cellula fondamentale dell'organismo ecclesiastico complessivo, la quale raggruppa una comunità di fedeli intorno ad una chiesa) quale oggetto di indagine sul lungo periodo, come ha postulato di recente Wolfgang Petke in ragione della sua persistenza fino all'epoca contemporanea², è anche certo che in tale lunga parabola emergono alcuni nodi decisivi, nei quali si sono verificate svolte sostanziali, durature e verificabili su larga scala nella distribuzione delle istituzioni ecclesiastiche sul territorio, nelle modalità con cui esse garantivano l'assistenza spirituale e nella natura stessa del loro rapporto con i fedeli. Molte regioni poste a cavallo dell'arco alpino, pur contraddistinte da divergenti premesse istituzionali, economiche, sociali e politiche, hanno conosciuto proprio negli ultimi secoli del medioevo un'analogha spinta verso la costituzione di unità territoriali per l'amministrazione della cura d'anime sempre più coincidenti con i comuni, e in queste nuove cellule i margini di manovra per le comunità stesse nella gestione e nel controllo del funzionamento delle strutture ecclesiastiche sono divenuti viepiù ampi nel corso del tempo. Come ha sottolineato più volte Daniela Rando nei suoi contributi di carattere sintetico, l'emergenza dell'elemento comunitario accomuna il meridione e il settentrione della catena montuosa³; in un simile contesto, pare giustificato interrogarsi

1. Per il più aggiornato strumento di orientamento nella sterminata bibliografia sul tema si consulti il sito del *Warwick Network for Parish Research* (http://www2.warwick.ac.uk/fac/arts/history/res_rec/parishnetwork; 17 ottobre 2011), come pure, con riferimento specifico alle aree qui considerate, E. Curzel, *L'organizzazione ecclesiastica nelle campagne*, «Reti medievali rivista» XI/1 (2010) (<http://www.rmojs.unina.it/index.php/rm/article/view/21/367>; 17 ottobre 2011); E. Bünz, *Die mittelalterliche Pfarrei in Deutschland. Neue Forschungstendenzen und -ergebnisse*, in: *Pfarreien im Mittelalter. Deutschland, Polen, Tschechien und Ungarn im Vergleich*, a cura di N. Kruppa, Göttingen 2008 (Studien zur Germania Sacra, 32; Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 238), pp. 27-66.

2. W. Petke, *Die Pfarrei. Ein Institut von langer Dauer als Forschungsaufgabe*, in: *Klerus, Kirche und Frömmigkeit im spätmittelalterlichen Schleswig-Holstein*, a cura di E. Bünz e K.-J. Lorenzen-Schmidt, Neumünster 2006 (Studien zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte Schleswig-Holsteins, 41), pp. 17-49.

3. D. Rando, *La chiesa e il villaggio in area alpina*, in: *Il Gotico nelle Alpi. 1350-1450*, a cura di E. Castelnuovo e F. de Gramatica, Trento 2002, pp. 53-59, e Ead., *Ai confini d'Italia. Chiese e comunità alpine in prospettiva comparata*, in *L'Italia alla fine del Medioevo: i caratteri originali nel quadro europeo*, a cura di F. Salvestrini, Firenze 2006 (Centro studi sulla civiltà del tardo medioevo, San Miniato. Studi e Ricerche, 9), I, pp. 163-186; v. anche, della stessa autrice, *Identità politica e vita religiosa «in sul confine d'Italia ed Alemagna»*. *Un tentativo di lettura*, in: *Vita religiosa e identità politiche: universalità e particolarismi nell'Europa del tardo Medioevo*, a cura di S. Gensini, Pisa 1998 (Centro studi sulla civiltà del tardo medioevo, San Miniato. Studi e Ricerche, 7), pp. 131-162.

sui meccanismi e sui fattori che hanno determinato il fenomeno, come pure sulla possibile esistenza di elementi di omogeneità o di differenziazione, che possano eventualmente permettere di ipotizzare una «specificità alpina» all'interno di un profondo mutamento esteso su orizzonti geografici ben più ampi.

Questo volume raccoglie i contributi presentati al workshop internazionale tenutosi il 21-22 novembre 2008 presso il Laboratorio di Storia delle Alpi dell'Università della Svizzera italiana a Mendrisio. L'incontro è nato da una riflessione comune di chi scrive queste pagine introduttive. L'interesse condiviso nei confronti delle problematiche legate allo sviluppo delle strutture ecclesiastiche tardomedievali – seppur espresso in forme diverse, con l'intenzione di elucidare gli sviluppi istituzionali nelle valli superiori del Ticino, da una parte, e di interpretare lo sviluppo della pittura religiosa esterna in area alpina come fenomeno anche parrocchiale-comunitario, dall'altra⁴ – ci ha portato a due riflessioni, che stanno appunto alla base delle questioni poste ai partecipanti. Innanzitutto, e proprio per il fatto di lavorare su territori situati su un confine territoriale e linguistico, è emersa la necessità di un confronto e di un dialogo fra le diverse tradizioni storiografiche che in questo campo si sono ben sviluppate nell'area germanofona e in quella italoфона. D'altro canto si è constatata l'attualità, comune ad altri campi di ricerca storica, della prospettiva di lettura «dal basso» applicata allo studio dell'organizzazione ecclesiastica in area alpina.

A partire dagli anni Settanta sia in Germania e nei territori di lingua tedesca, sia in Italia sono fioriti due orientamenti storiografici paralleli, che hanno segnato un importante punto di svolta nell'analisi del ruolo avuto dai parrocchiani nell'organizzazione delle strutture ecclesiastiche. In entrambi i casi l'accento non era posto sul ruolo normativo/formativo delle gerarchie ecclesiastiche, intese come elementi plasmanti i comportamenti religiosi dei parrocchiani, all'interno di un processo che si mettesse in moto dall'alto verso il basso, e in cui i parrocchiani avessero un ruolo di secondo piano. Piuttosto, si è insistito sul ruolo dei fedeli stessi nei processi di sviluppo della struttura istituzionale delle parrocchie e nell'organizzazione della vita religiosa a livello locale. Grazie a questa inversione di prospettiva, i fedeli sono considerati interlocutori attivi nei confronti delle gerarchie ecclesiastiche, dei fattori dinamici e capaci di indirizzare i cambiamenti all'interno delle strutture parrocchiali. In Germania e nella Svizzera tedesca si possono

4. P. Ostinelli, *Il governo delle anime. Strutture ecclesiastiche nel Bellinzonese e nelle Valli ambrosiane (XIV-XV secolo)*, Locarno 1998 (L'officina. Nuove ricerche sulla Svizzera italiana, 11); S. Boscani Leoni, *Essor et fonctions des images religieuses dans les Alpes. L'exemple de l'ancien diocèse de Coire (1150-1530 ca.)*, Bern/Berlin/Bruxelles 2008.

menzionare quali iniziatori di tale rinnovamento gli studi di Peter Blickle, che restano fondamentali per inquadrare il clima religioso precedente alla Riforma e che hanno messo fortemente in rilievo il ruolo politico avuto dalle comunità parrocchiali (si pensi al dibattito intorno al concetto di «comunalismo»⁵). In Italia, sullo slancio dato dai lavori di Cinzio Violante, di Paolo Sambin e di Giorgio Chittolini, che ci ha fatto l'onore di partecipare al convegno, la ricerca sull'argomento ha mirato a superare la distinzione tra le componenti istituzionali e quelle più propriamente religiose, per approfondire una visione complessiva (riassunta nella definizione dell'«organizzazione territoriale della cura d'anime»), mettendo così in evidenza come anche l'attenzione verso le comunità parrocchiali possa offrire una prospettiva di lettura ricca di potenzialità⁶. Negli ultimi decenni si è dunque assistito ad una vera e propria fioritura di studi regionali sia in Italia, sia nelle regioni alpine, sia in Germania; i relatori convenuti all'incontro con le loro ricerche sono un bell'esempio della vivacità che anima questo campo di studio⁷.

L'attualità di un approccio metodologico «dal basso» è testimoniata anche dai recenti dibattiti aperti nella storiografia europea nell'ambito dello studio delle origini e dello sviluppo dello stato moderno. Due esempi legati direttamente a questi orientamenti sono il grande progetto dell'European Science Foundation dedicato a queste tematiche cominciato negli anni Ottanta e che ha prodotto una serie di sette volumi (l'ultimo pubblicato nel

5. A partire dal volume miscelaneo *Kommunalisierung und Christianisierung: Voraussetzungen und Folgen der Reformation 1400-1600*, a cura di P. Blickle e J. Kunisch, Berlin 1989 (*Zeitschrift für historische Forschung. Beiheft* 9).

6. La svolta metodologica nello studio della storia delle parrocchie è esplicita dai contributi di carattere generale e dalle prime proposte di indagini su scala regionale raccolti in *Pievi e parrocchie in Italia nel Basso Medioevo (sec. XIII-XV)*. Atti del VI Convegno di storia della Chiesa in Italia (Firenze, 21-25 settembre 1981), Roma 1984 (*Italia Sacra*, 35-36); un significativo aggiornamento è poi stato offerto da *La parrocchia nel Medioevo: economia, scambi, solidarietà*, a cura di A. Paravicini-Bagliani e V. Pasche, Roma 1995 (*Italia Sacra*, 53), a cui si sono accompagnati numerosi contributi su scala diocesana o infradiocesana. Per la più recente considerazione complessiva del ruolo delle comunità nelle trasformazioni organizzative v. L. Provero, *Parrocchie e comunità di villaggio in Piemonte (XII-XIII secolo)*, in *Religione nelle campagne*, a cura di M.C. Rossi, Caselle di Sommacampagna 2007 (*Quaderni di storia religiosa*, XIV), pp. 33-60.

7. Per motivi diversi non è stato possibile includere nel libro le relazioni di Giorgio Chittolini su *Strutture parrocchiali e vita religiosa nell'Italia settentrionale alla fine del Medioevo* e di Massimo Della Misericordia su *Le «anime del comune»: chiese, clero, devozione e l'iniziativa delle comunità in diocesi di Como (secoli XIV-XVI)*. A entrambi va la riconoscenza di chi scrive per il contributo determinante alla riuscita dell'incontro di studio, per i preziosi impulsi all'approfondimento di molti argomenti e per le indicazioni utili agli atti qui pubblicati.

2001⁸) e soprattutto il convegno organizzato ad Ascona nel 2005 dall'Istituto di storia delle Alpi, intitolato programmaticamente «Statebuilding from below», che estendeva il proprio orizzonte alla storia europea dal 1300 al 1900⁹. In entrambi i casi, si è insistito sull'opportunità di rovesciare la prospettiva di lettura della fondazione dello stato moderno partendo dal basso. Per gli studiosi fautori di questa inversione di tendenza, questo non significa escludere altri approcci più tradizionali, cioè le letture classiche «dall'alto verso il basso», che interpretano lo sviluppo dello stato in Europa come un fenomeno dato dall'attività trainante e «plasmante» delle monarchie e dei funzionari dello stato. Una prospettiva di lettura dal basso si pone non tanto come alternativa, quanto piuttosto come elemento atto a rendere il dibattito più complesso ed articolato. In particolare, alcuni concetti sviluppati all'interno di questi nuovi studi sembrano porre domande originali, aprire nuove strade da percorrere, anche nello studio dell'evoluzione in ambito ecclesiastico. Il concetto ad esempio di «empowering interactions» proposto da André Holenstein, cioè l'idea che esistano interazioni tra diversi attori che contribuiscano ad accrescere e rinsaldare il ruolo dei diversi gruppi sociali e nel contempo anche dello stato, sottolinea l'importanza del ruolo sia dei magistrati/amministratori, sia degli attori locali nella formazione delle strutture statali. In una sorta di processo comunicativo costante tra molteplici poli, i rappresentanti del potere supremo ma anche i membri delle società locali divengono le forze trainanti dello sviluppo dello stato moderno¹⁰. Allo stesso modo, ci si potrebbe chiedere se e come queste «empowering interactions» abbiano funzionato a livello di organizzazione parrocchiale e quali esiti esse abbiano prodotto. Questo è solo un esempio di come possa essere fruttuosa un'analisi che non dimentichi il ruolo degli attori locali e le complesse dinamiche sociali e religiose in cui essi sono inseriti. La convinzione dell'utilità di un dibattito il più possibile aperto si è riflessa nei contributi di chi ha preso parte all'incontro.

8. *The origin of the modern State in Europe: 13th to 18th centuries*, general editor Wim Blockmans: *Economic Systems and State Finance*, a cura di R. Bonney, Oxford 1995; *Power elites and state building*, a cura di W. Reinhard, Oxford 1996; *The individual in political theory and practice*, a cura di J. Coleman; *Legislation and justice*, a cura di A. Padoa Schioppa, Oxford 1997; *Resistance, representation, and community*, a cura di P. Blickle, Oxford 1997; *Iconography, propaganda, and legitimation*, a cura di A. Ellenius, Oxford 1998; *War and competition between states*, a cura di P. Contamine, Oxford 2001.

9. Gli atti del convegno sono pubblicati nel volume *Empowering Interactions. Political Cultures and the Emergence of the State in Europe 1300-1900*, a cura di W. Blockmans, A. Holenstein, J. Mathieu, Aldershot 2009.

10. A. Holenstein, *Introduction. Empowering interactions: looking at statebuilding from Below*, in *Empowering Interactions*, cit., pp. 1-31.

La miscellanea offre di conseguenza una serie di sguardi incrociati, diretti sullo stesso fenomeno a partire da contesti regionali differenti, con l'intenzione condivisa di individuare le questioni aperte nello studio del fenomeno di «parrocchializzazione» della Chiesa tardomedievale e di formulare domande di rilevanza più ampia, prendendo spunto dalle diverse possibilità offerte dall'approccio appena descritto. Un fondato avvicinamento deve far capo a premesse metodologiche solide, che delimitino il concetto di influsso «dal basso» in relazione alle strutture ecclesiastiche e alla vita religiosa della popolazione tra medioevo e prima età moderna. A tale scopo, il contributo iniziale di Beat Kūmin chiarisce come sia necessario considerare tutti i possibili fattori in grado di influire sulle possibilità di realizzazione delle istanze formulate dai fedeli, allo scopo di comprendere adeguatamente la grande molteplicità degli esiti locali. Interrogandosi sul significato da attribuire alla religiosità «popolare» nel periodo considerato e ricercandone le origini, si possono mettere in relazione le aspettative espresse dalla popolazione con tutti i possibili influssi esterni e con le condizioni generali in ambito ecclesiastico, politico, economico e sociale, che determinano la facoltà dei comuni di intervenire sugli assetti esistenti (o, al contrario, in certe situazioni la limitano pesantemente). L'analisi di tali fattori in rapporto al caso concreto di Gersau, nell'area prealpina della Svizzera centrale, esplica come il grado di successo delle aspirazioni comunitarie scaturisca dalla configurazione locale e temporale della pluralità di spinte, resistenze e condizionamenti, che di volta in volta definisce un rapporto ben preciso tra autonomia comunale e vita religiosa, tale da indurre alla prudenza di fronte a qualsiasi tentazione a generalizzare le caratteristiche del fenomeno della «comunalizzazione».

Fra tutte le componenti dell'organismo ecclesiastico, comunque, il *populus* dei fedeli, associandosi in strutture di tipo comunale, rappresenta un attore in grado di fungere da protagonista nei mutamenti a livello locale almeno dai secoli centrali del medioevo, come dimostra l'evoluzione in ambito lombardo analizzata da Roberto Leggero a partire dai frangenti in cui l'organizzazione delle campagne inizia a manifestarsi attraverso tracce documentarie consistenti. La produzione scritta generata dalle comunità, facendo la sua apparizione in un contesto ecclesiologico nel quale la concezione medesima dell'organismo ecclesiastico non permette di distinguere nettamente un «alto» da un «basso», rivela direttamente la consapevolezza che i fedeli hanno del proprio ruolo nei confronti della chiesa locale (intesa in primo luogo come edificio) e la rende palese, forse più chiaramente che in altre tipologie, nelle norme statutarie, attraverso le quali i comuni entrano in relazione più o meno immediata con le istanze sovraordinate attive nella strutturazione dell'assetto territoriale.

La forza del legame tra i laici e le chiese locali trapela in molti contesti montani e rurali, nei quali le «germinazioni» delle chiese curate tardomedievali si innestano su ripartizioni parrocchiali o pievane a volte chiaramente definite dal profilo territoriale sin dall'epoca carolingia, però mai immobili nel loro divenire funzionale e istituzionale. Nel contributo di Flavia De Vitt sono poste in evidenza le forme della spinta «dal basso» nelle trasformazioni del panorama istituzionale della Carnia, un fenomeno sviluppatosi a partire dal XIV secolo e proseguito senza cesure nette anche dopo la crisi demografica della peste nera. Le comunità carniche, come molte altre nell'arco alpino e nelle campagne tardomedievali, hanno sostenuto e finanziato i cambiamenti, animate dalla preoccupazione che il rettore risiedesse presso la chiesa del villaggio ed espletasse in questo modo i suoi doveri nella cura delle anime, in modo da poter soddisfare le esigenze di assistenza spirituale sia collettive che individuali. Pur essendoci trasmesse in forma mediata dai professionisti della scrittura, anche queste ultime sono riconoscibili attraverso testimonianze documentarie quali i contratti notarili e i testamenti.

Uno degli strumenti più efficaci dell'iniziativa comunitaria è l'acquisizione del giuspatronato sulle chiese, che permette il controllo sul patrimonio, la scelta del curato e, attraverso la facoltà di chiederne la rimozione, fornisce anche lo strumento per un'efficace sorveglianza sul suo operato. L'indagine di Elisabetta Canobbio sulle pievi del Lario, sulla Valchiavenna e sulla Valtellina dal XII alla fine del XV secolo mostra comunque come la diffusione dei patronati comunitari, anche in aree decentrate, non segua una linea di espansione lineare. Dopo una fase di intenso sviluppo, che sul piano della tradizione documentaria configura un parallelo tra il controllo sulle chiese e il rafforzamento delle strutture comunitarie *tout court*, nella seconda metà del Quattrocento molte comunità devono impegnarsi in una tenace difesa delle prerogative acquisite, di fronte alla minaccia di interferenze nello *ius nominandi* derivante dalle ricadute locali della politica ecclesiastica degli Sforza. D'altro canto, le questioni beneficarie introducono la domanda circa la natura del legame tra i fedeli e i rettori: la costante richiesta di un servizio ritenuto adeguato in termini di riti e sacramenti è il cardine su cui esso si impernia. Nelle aspettative dei parrocchiani, i sacerdoti sono tenuti a rispettare precise norme riferite alla pratica religiosa e anche alla condotta personale, che a volte sono fissate in contratti sin dal momento della nomina. Solo l'adesione a tale profilo, che rappresenta il fattore di maggior uniformità in un gruppo peraltro differenziato al suo interno per provenienza e formazione, consente al clero di trovare la sua collocazione nelle strutture ecclesiastiche dei villaggi e dei comuni alpini. Esso partecipa, nella sua posizione definita, a modellare la vita della chiesa

locale, alla quale fanno peraltro capo anche le pratiche caritative e una parte consistente degli scambi economici e materiali.

Il processo di localizzazione dei diritti parrocchiali a partire da un assetto territoriale sul modello della *plebs cum capellis* è al centro anche dello studio di Emanuele Curzel sull'area trentina. Nel dispiegarsi di una nuova topografia sacra e nell'acquisizione delle prerogative parrocchiali per le chiese dei villaggi in tale regione si distinguono due fasi, di cui la prima è improntata ad una marcata spontaneità delle iniziative comunitarie, mentre la seconda rivela l'efficacia di una «politica vescovile» volta a regolarizzare, anche attraverso un rapporto dialettico con i comuni, la pluralità delle situazioni venutesi a creare. Proprio l'osservazione del caso trentino, oltre a ribadire la molteplicità degli influssi in gioco, induce a riflettere sulla fluidità dell'evoluzione su scala locale, che non può essere compresa sino in fondo facendo ricorso a uno schema lineare di trasferimento progressivo dei diversi *iura parochialia*, culminante necessariamente con l'erezione di parrocchie in corrispondenza dei comuni. Nella documentazione utile allo studio dell'evoluzione tardomedievale, di per sé eterogenea, tale fluidità si traduce in una terminologia flessibile e non sempre interpretabile in modo univoco, che attende tuttora di essere analizzata in un'indagine di ampio respiro, potenzialmente in grado di fornire nuove chiavi di lettura del fenomeno su scala europea.

Nell'ottica dell'esegesi delle fonti, un'altra esigenza che si profila nello studio delle parrocchie è quella di allargare all'area alpina, laddove ciò sia reso possibile dalle particolarità della tradizione, lo studio delle fonti relative alla gestione patrimoniale delle chiese locali, che rappresenta uno dei punti di osservazione privilegiati del fenomeno complessivo in diverse regioni dell'area germanofona, e soprattutto in Inghilterra, attraverso la messe di informazioni fornita dai *churchwarden accounts*. Il contributo di Immacolata Saulle Hippenmeyer si sofferma sui Grigioni, dove gli ingenti sforzi profusi dai comuni per finanziare la costruzione degli edifici sacri, la loro manutenzione, il decoro del culto, la sussistenza del clero e anche l'assistenza materiale interna alle associazioni locali hanno lasciato traccia, oltre che nella forma di documento, anche in quella di registro. Il censimento di tali testimonianze nel territorio del cantone ha portato alla luce singoli pezzi risalenti al XIV secolo e anche qualche serie di libri in successione cronologica, a cui si possono affiancare i calendari-obituari (i cosiddetti «martirologi») riferiti alla successione delle celebrazioni in suffragio. In questa documentazione, cospicua seppur frammentaria, sono riflessi tutti gli scambi materiali che stanno alla base del funzionamento della comunità-parrocchia: non solo il finanziamento del beneficio, la fabbrica, la luminaria o la retribuzione dei custodi, ma anche la gestione delle masse di beni e red-

diti dei fondi di assistenza locali. La particolare forma delle registrazioni e l'assenza quasi totale di corrispondenze con altre forme di documentazione pone il lettore di fronte a notevoli difficoltà di interpretazione, ma testimonia indubbiamente il coinvolgimento dei fedeli a più livelli – sia come individui, sia come famiglie, sia come comune – nel plasmare le unità di base del tessuto ecclesiastico.

Sulle potenzialità delle fonti riferite agli aspetti materiali si china anche l'analisi di Hannes Obermair, che si sofferma un registro contabile della chiesa di Gries a Bolzano, riferito all'arco cronologico tra il 1422 e il 1439. I conti documentano gli introiti e le spese sostenute dalla comunità per la «sua» chiesa, confermano la diffusione di tale genere di scritture relative all'amministrazione degli aspetti economici, ma fanno trasparire anche la compresenza di vari attori con ruoli diversi, quali i prevosti e i fedeli, nella gestione della fabbrica e della chiesa locale. Il documento esprime con chiarezza come l'economia parrocchiale sia pienamente integrata nel tessuto delle relazioni materiali su scala locale e regionale, e anzi costituisca una piattaforma essenziale per le trasformazioni verso nuovi paradigmi economici legati ad una maggior monetizzazione degli scambi. Nella prospettiva comunitaria, inoltre, da esso traspare come il culto mariano costituisca un forte collante identitario per l'intera popolazione, pur emergendo in corrispondenza con il manifestarsi di un rapporto sempre più stretto tra élite locale e controllo delle risorse materiali.

L'arco cronologico della serie dei contributi si conclude con lo studio di Emanuele C. Colombo, che getta uno sguardo sulla situazione del periodo postridentino, analizzando la situazione dell'area montuosa della diocesi di Novara attraverso la lente delle visite pastorali e degli atti del governo episcopale. La disponibilità di un nuovo genere di documentazione rispetto alle fonti pre-conciliari permette di chiarire il significato del rapporto dialettico tra gli attori locali e il vescovo, che spesso traspare in maniera soltanto accennata per il periodo precedente, per meglio comprendere il peso della spinta «dal basso» nell'organizzazione complessiva del territorio. Attraverso la diffusa capacità dei comuni di creare nuove unità territoriali per la cura d'anime vengono rimessi in gioco gli equilibri dei diritti locali, così che le modifiche delle condizioni per la vita religiosa portano a rimodellare la «forma della comunità» nelle sue diverse componenti. In tale contesto il vescovo diviene un mediatore, i cui ordini visitali vanno intesi più come indicazioni che non come massime stringenti, assumendo i contorni di veri e propri provvedimenti d'imperio solo di fronte a situazioni irrisolvibili per l'irremovibilità delle parti.

Pur senza avanzare alcuna pretesa di completezza nell'estensione geografica e cronologica delle singole indagini, riteniamo che il confronto tra le situazioni differenti accostate dai singoli contributi, vincendo la trappola della limitazione spaziale insita in ogni indagine approfondita su contesti territoriali e documentari di una certa densità, possa fornire spunti anche per ulteriori indagini su ambiti di studio ben più estesi di quelli proposti in questo volume. Al di là degli scarti temporali tra le singole vicende e dei differenti influssi riconducibili alle appartenenze ad entità macroscopiche in ambito politico ed economico, può essere proficuo approfondire la domanda circa le particolarità dell'area alpina nella parabola di sviluppo della parrocchia in Europa in un periodo di profondi mutamenti e il suo inserimento nell'evoluzione generale. Le questioni di metodo in riferimento alla collocazione del *populus* nell'organismo ecclesiastico, alle potenzialità delle diverse fonti locali e alla rappresentazione di esigenze e richieste dei fedeli per mezzo di una terminologia a volte ambigua vanno certamente intesi come strumenti per facilitare il confronto puntuale tra aree montane, ma possono anche dare un apporto per inglobare queste regioni in un discorso più ampio. E di certo la prospettiva di analisi storiografica «dal basso», che ha fornito in tempi recenti risultati sostanziali in riferimento alla storia politico-istituzionale, potrà chiarire ancora diversi aspetti della storia europea sul lungo periodo, se applicata al ruolo avuto dalle comunità locali nella strutturazione del territorio per mezzo di una rete di edifici sacri, di benefici e di iniziative dettate dal sentire religioso.

Nel congedare il volume, sono doverosi i ringraziamenti a chi ha voluto appoggiare l'organizzazione del workshop, dimostrando attenzione ad un tema storiografico di rilevanza più ampia di quanto possa descriverne il titolo, e in seguito sostenere la pubblicazione dei contributi. La nostra gratitudine va a Luigi Lorenzetti, coordinatore del Laboratorio di Storia delle Alpi, che ha offerto ai partecipanti una sede del tutto adatta alla riflessione e allo scambio di idee, ad Andrea Ghiringhelli, direttore dell'Archivio di Stato del Canton Ticino, che ha incoraggiato l'iniziativa, e al Dipartimento dell'educazione, della cultura e dello sport del Ticino, che ha assicurato il suo sostegno. Monica Bancalà, segretaria del Laboratorio, è stata per noi un prezioso supporto organizzativo e gliene siamo riconoscenti.

*La parrocchia «dal basso»: strutture comunali e vita religiosa a nord delle Alpi nel tardo medioevo**

di Beat Kümin

La parrocchia costituisce in tutta Europa «da secoli la fondamentale e più importante unità nella vita dei cristiani, accanto alla famiglia»¹. I parrocchiani vi si incontravano regolarmente per le cerimonie religiose e vi ricevevano i sacramenti, e in essa gli ecclesiastici trasmettevano loro i contenuti essenziali della fede. In riferimento alla tematica di questo volume, ci si può chiedere se i membri di tali unità partecipassero attivamente a plasmarle, e se dunque esse possano venir interpretate come manifestazioni di una «Chiesa dal basso». Le pagine che seguono intendono chiarire in quali condizioni generali potesse realizzarsi una vita ecclesiastica il più possibile adeguata alla base e dove si riscontrassero le costellazioni ad essa più favorevoli.

Con l'espressione «adeguato alla base» si intendono quelle azioni e priorità di carattere religioso, che si accordavano alla volontà e ai bisogni della maggioranza dei parrocchiani, e che perciò non erano né imposte dall'esterno, né gradite solamente a una élite più o meno ristretti oppure a determinati gruppi di interesse. Essenziale diviene perciò la considerazione della *popular culture*, rispettivamente della *popular religion*, come fenomeno prevalentemente interno alla Chiesa stessa, anziché come concezione del mondo caratteristica delle masse non istruite e basata su elementi eterodossi e magici, secondo l'accezione riscontrabile in molti autorevoli studi sull'argomento².

* Traduzione dal tedesco di Paolo Ostinelli.

1. L. Zygner, *Einleitung*, in *Pfarreien im Mittelalter. Deutschland, Polen, Tschechien und Ungarn im Vergleich*, a cura di N. Kruppa, Göttingen 2008 (Studien zur Germania Sacra, 32; Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 238), pp. 9-25, p. 9 (la citazione nel testo è tradotta dal tedesco).

2. Sulla concezione della «popular culture» come «world-perception which emerges from the complex and contradictory interaction of the reservoir of traditional folklore and Christianity» v. soprattutto A. Gurevich, *Medieval Popular Culture. Problems of Belief and Perception*, Cambridge 1988 (Cambridge Studies in Oral and Literate Culture, 14), p. XV.

È possibile individuare determinati strutture o ambiti, nei quali vi fosse una maggiore probabilità che ampi strati della popolazione esercitassero la loro influenza? Per rispondere a una simile domanda è ovviamente necessario affrontare considerevoli problemi metodologici, primo fra tutti quello relativo alla possibilità stessa di definire le esigenze religiose della maggioranza della popolazione. In questo caso, l'approccio deve essere improntato al pragmatismo: erano «popolari» sia le attività alle quali prendevano parte ampie fasce della laicità in diversi contesti, sia le iniziative che godevano del sostegno (finanziario) dei parrocchiani non legati alla cerchia delle *élites* locali, sia le conquiste che erano difese da istanze locali di fronte a pretese o richieste di cambiamento espressi da cerchie esterne³. Un secondo problema riguarda poi le possibilità di distillare affermazioni sufficientemente attendibili da una massa eterogenea di decine di migliaia di comuni, per alcuni dei quali la documentazione è particolarmente ricca, mentre per la grande maggioranza risulta molto lacunosa. Per superare questo ostacolo può essere utile delineare dapprima un quadro strutturale, operando poi per analogia, sulla base di quest'ultimo, alcune deduzioni riferite anche a casi scarsamente documentati. L'area geografica su cui ci si concentrerà in questo contributo è il nord delle Alpi, e più in particolare i paesi germanofoni e anglofoni, nei quali la ricerca storica sulle parrocchie è stata di recente molto approfondita⁴. Innanzitutto si presenteranno le coordinate generali del contesto ecclesiastico e alcune fra le principali variabili delle strutture di tipo parrocchiale, per poi concretizzare le riflessioni astratte sulla scorta dell'analisi di un singolo caso e proporre infine alcune considerazioni sul carattere generale della *popular religion*.

3. Sulla problematicità del concetto di «popular» v. R.W. Scribner, *Is a history of popular culture possible?*, in Id., *Religion and Culture in Germany (1400-1800)*, a cura di L. Roper, Leiden 2001, cap. 1.

4. E. Bünz, *Die mittelalterliche Pfarrei in Deutschland. Neue Forschungstendenzen und -ergebnisse*, in *Pfarreien im Mittelalter*, cit., pp. 27-66, pp. 32-33. Quali contributi esemplari in riferimento ai due contesti geografici citati si possono ricordare: A. Reitemeier, *Pfarrkirchen in der Stadt des späten Mittelalters. Politik, Wirtschaft und Verwaltung*, Stuttgart 2005 (*Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, Beiheft 177); *The Parish in Late Medieval England*, a cura di C. Burgess e E. Duffy, Donington 2006 (*Harlaxton Medieval Studies*, XIV). Tra i diversi studi che affrontano la tematica con un approccio comparativo si segnalano *Communautés rurales, vol. IV: Europe Occidentale*, Paris 1984 (*Recueils de la Société Jean Bodin*, 43); *La parrocchia nel medio evo. Economia, scambi, solidarietà*, a cura di A. Paravicini Bagliani e V. Pasche, Roma 1995 (*Italia Sacra*, 53); B. Kümin, *The English parish in a European perspective*, in *The Parish in English Life 1400-1600*, a cura di K. French, G. Gibbs e B. Kümin, Manchester 1997, pp. 15-32.

La Chiesa medievale, così come il *regnum* in ambito secolare, considerava naturale e conforme alla volontà divina che qualsiasi forma organizzativa dovesse configurarsi secondo un modello gerarchico e verticale. Ogni individuo era gravato dal peccato originale, in conseguenza dello *status* ereditato alla nascita si situava in una posizione ben precisa del sistema sociale ed era sottoposto dal punto di vista spirituale all'autorità di papi, vescovi ed ecclesiastici, che avevano l'esclusiva facoltà di fungere da intermediari tra Dio e il mondo, in qualità di vicari di Cristo o di membri consacrati della casta sacerdotale. Era convinzione diffusa che la giusta dottrina, il bene della Chiesa e gli orientamenti morali cristiani potessero essere garantiti soltanto da uno stretto controllo ad opera dei prelati e dei tribunali ecclesiastici. Questa organizzazione basilare era difesa con fermezza da qualsiasi genere di attacco. Chiunque mettesse in dubbio la gerarchia ecclesiastica e la supremazia papale (come gli imperatori tedeschi durante la lotta per le investiture, come gli Hussiti e i Lollardi bollati come eretici, ma anche come il movimento conciliarista del XV secolo) veniva escluso, e laddove i laici riuscivano ad appropriarsi di margini di intervento troppo ampi, il diritto canonico poneva in atto adeguate contromisure: avvenne ad esempio quando l'istituto della *Eigenkirche*, eccessivamente carico di prerogative in favore dei signori feudali, venne sostituito dal patronato, che invece poneva più in risalto la posizione dei vescovi⁵.

Tali resistenze erano ancora più forti contro le pretese laicali riguardo all'organizzazione di base della Chiesa. Quando, nel XIII secolo, i primi segni di un'amministrazione non clericale si manifestarono nel nord dell'Europa, concili e sinodi cercarono di dare una decisa sterzata, ordinando a più riprese che qualsiasi bene ecclesiastico dovesse sottostare al controllo di sacerdoti e che in merito alla sua gestione si dovesse render conto periodicamente alle autorità della Chiesa. In tal senso si espressero il sinodo di Exeter del 1287⁶ e quello di Münster del 1317, i cui statuti constatano con disappunto come i laici si intromettessero negli affari della Chiesa e pretendessero di partecipare alle decisioni su reliquie, legati e ornamenti ecclesiali, benché tutto ciò sarebbe stato «*contra ecclesiasticam libertatem et dignitatem*». Era permesso esporre ceppi per le offerte e immagini solo con il consenso del curato, e le eventuali donazioni dovevano essere amministrate da fabbricieri da lui nominati; a costoro era inoltre fatto obbligo di render conto del loro operato ogni anno davanti agli arcidiaconi in occasione del *Sendgericht*. Contro le comunità che infrangevano tali obblighi sa-

5. Una concisa panoramica è offerta da M. Borgolte, *Die mittelalterliche Kirche*, München 1992 (Enzyklopädie deutscher Geschichte, 17).

6. *Councils and Synods with Other Documents Relating to the English Church*, Pt. II, a cura di F.M. Powicke e C.R. Cheney, Oxford 1964, p. 1008.

rebbe stato pronunciato l'interdetto⁷. Per quanto concerne poi la forma più diretta di influsso laicale, l'elezione del curato ad opera dei fedeli, in teoria la questione era più che chiara: né il diritto canonico, né le decretali pontificie, né gli atti sinodali e conciliari prevedevano alcun diritto di compartecipazione dei parrocchiani⁸.

Sebbene queste posizioni intransigenti divenissero sempre più difficili da imporre con il trascorrere del tempo, le concezioni ideali dei dignitari ecclesiastici non mutarono sostanzialmente. Dopo il rafforzamento delle gerarchie cattoliche per influsso del Concilio di Trento, in conclusione del suo viaggio nella Confederazione del 1570 l'arcivescovo Carlo Borromeo espresse rammarico per il fatto che le autorità svizzere non si facevano scrupolo di immischiarsi in questioni di natura spirituale e usurpavano i patrimoni delle chiese⁹. Ancora oggi, peraltro, le cerchie di prelati e di canonisti più fedeli alla tradizione esprimono riserve analoghe in merito all'esistenza di strutture plasmate su modelli democratici e al riconoscimento ai laici di estesi diritti di essere interpellati in materia ecclesiastica¹⁰.

Da dove provenivano dunque le spinte verso una «Chiesa dal basso» maggiormente autodeterminata, se le gerarchie ecclesiastiche non potevano entrare in linea di conto? E quali erano i fattori che potevano favorire, o al contrario ostacolare, l'instaurazione di relazioni orientate in tal senso¹¹? Ovviamente non è possibile fornire risposte precise e universalmente valide a simili interrogativi, tuttavia si possono evidenziare alcune variabili potenzialmente rilevanti: la formazione dei comuni, le dimensioni delle comuni-

7. W. Petke, *Die Pfarrei. Ein Institut von langer Dauer als Forschungsaufgabe*, in *Klerus, Kirche und Frömmigkeit im spätmittelalterlichen Schleswig-Holstein*, a cura di E. Bünz e K.-J. Lorenzen-Schmidt, Neumünster 2006, pp. 17-49, p. 40.

8. C. Pfaff, *Pfarrei und Pfarreileben: Ein Beitrag zur spätmittelalterlichen Kirchengeschichte*, in *Innerschweiz und frühe Eidgenossenschaft*, a cura dell'Historischer Verein der V Orte, Olten 1990, vol. 1, pp. 203-282, p. 215.

9. *Quellenbuch zur Schweizergeschichte*, a cura di W. Oechsli, Zürich 1901, pp. 461-469. Sulla riforma cattolica quale frutto della negoziazione tra gli interventi dell'autorità vescovile, rappresentata dallo stesso Borromeo, e le comunità locali, caratterizzate da una forte tradizione autonomistica, nella regione dell'odierno canton Ticino, v. P. Ostinelli, *Il peso dell'imposizione, le opportunità del nuovo. Comunità e strutture ecclesiastiche nelle Valli ambrosiane di fronte all'opera rinnovatrice di Carlo Borromeo*, «Archivio Storico Ticinese», 144 (2008), pp. 147-158.

10. M. Grichting, *Kirche oder Kirchenwesen? Zur Problematik des Verhältnisses von Kirche und Staat in der Schweiz, dargestellt am Beispiel des Kantons Zürich*, Freiburg 1997 (Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat, 47).

11. Per un'indagine delle strutture e dei mutamenti sul lungo periodo nella topografia politica delle parrocchie inglesi, in una prospettiva di storia degli spazi, cf. S. Hindle e B. Kümin, *The spatial dynamics of parish politics: Topographies of tension in English communities c. 1350-1640*, in *Political Space in Pre-industrial Europe*, a cura di B. Kümin, Farnham 2009, pp. 151-173.

tà, la struttura insediativa, l'assetto ecclesiastico, il contesto politico e le risorse materiali.

Nei secoli centrali del medioevo, una precoce *formazione dei comuni* favoriva la genesi di confini parrocchiali adeguati ai laici, in quanto corrispondenti in misura almeno approssimativa all'estensione spaziale delle interazioni della popolazione. In quel periodo risultava relativamente agevole anche la fondazione di nuove chiese curate nella forma giuridica della *Eigenkirche*, in ragione della rete molto diradata delle strutture destinate all'assistenza spirituale dei fedeli¹². In epoca tardomedievale, invece, l'adattamento dell'assetto territoriale dei benefici, allora ormai ben definito, si rivelava solitamente difficile, poiché era necessario considerare o indennizzare diversi diritti (dei titolari di patronati, dei vescovi, delle chiese matrici). Il fatto che numerose organizzazioni vicinali e comuni riuscissero a costituire nuove unità territoriali per la cura delle anime nonostante questi ostacoli testimonia non solo l'alto grado di organizzazione raggiunto, ma anche la loro determinazione in ambito politico e la disponibilità a sacrificare risorse finanziarie a tale scopo¹³. In molte regioni, comunque, l'esercizio della *cura animarum* e la vita religiosa erano resi difficili da circoscrizioni parrocchiali di eccessiva estensione, come si riscontrava nell'Inghilterra nord-occidentale, o non in grado di sopravvivere autonomamente, ad esempio in corrispondenza di insediamenti abbandonati.

Le *dimensioni* più congeniali ad una comunità ecclesiastica medievale avrebbero dovuto corrispondere a 500-1000 anime. Se il numero di abitanti di un comune era sensibilmente minore, diveniva arduo mantenere l'edificio sacro, ampliare l'offerta di servizi liturgici e presentarsi come luogo di lavoro attrattivo per il clero dal punto di vista finanziario e da quello del prestigio. Nel corso di una visita pastorale svolta nel 1511, l'arcivescovo di Canterbury William Warham si trovò a poter contare i fedeli di certe parrocchie sulle dita di una mano. È facile comprendere come, in simili condizioni, fosse praticamente impossibile rispettare tutte le regole canoniche, per non parlare poi dell'avvio di nuove attività religiose; il caso più clamoroso fu quello di Knowlton, nella contea del Kent, dove si trovava un solo parrocchiano¹⁴. Dal canto loro, i comuni molto popolosi dovevano affronta-

12. *Minsters and Parish Churches. The Local Church in Transition 950-1200*, a cura di J. Blair, Oxford 1988 (Oxford University Committee for Archaeology, Monograph XVII).

13. R. Fuhrmann, *Kirche und Dorf. Religiöse Bedürfnisse und kirchliche Stiftung auf dem Lande vor der Reformation*, Stuttgart/Jena/New York 1995 (Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte, XL); I. Saule Hippenmeyer, *Nachbarschaft, Pfarrei und Gemeinde in Graubünden 1400-1600*, Chur 1997 (Quellen und Forschungen zur Bündner Geschichte, 7).

14. *Kentish Visitations of Archbishop Warham and his Deputies 1511-1512*, a cura di K.L. Wood-Legh, Maidstone 1984 (Kent Records, XXIV), pp. 96-97.

re problemi di coesione interna. In certe località era fisicamente impossibile radunare tutta la popolazione nella chiesa, e ciò incoraggiava i fedeli a rivolgersi a centri religiosi alternativi, come cappelle, conventi o chiese cattedrali, se non proprio ad aderire a gruppi eretici. Dove vi erano migliaia di anime, inoltre, più difficilmente i singoli individui potevano integrarsi attraverso l'esercizio di cariche comunitarie, la cura di contatti personali o la partecipazione a manifestazioni conviviali. In situazioni di questo genere i legami di natura familiare e corporativa o quelli di vicinato potevano facilmente assumere un significato più profondo rispetto a quello dato dall'appartenenza parrocchiale¹⁵.

La *struttura insediativa* rappresenta un'ulteriore variabile rilevante, anche se la pluralità dei contesti culturali europei rende difficile formulare affermazioni di carattere generale. Le premesse più favorevoli per iniziative «dal basso» in ambito ecclesiastico (istituzioni di messe mattutine, fondazioni di cappellanie e simili) si ritrovavano in quelle parrocchie situate in territori con nuclei abitativi compatti, nei quali la popolazione poteva contare anche su una massa consistente di beni comuni¹⁶. La situazione, invece, era assai diversa nelle comunità parrocchiali che riunivano insediamenti sparsi o gruppi di abitati indipendenti l'uno dall'altro. In tali casi era molto probabile che prima o poi sorgessero tensioni riguardo alle lunghe distanze da percorrere per raggiungere gli edifici sacri, all'adeguata ripartizione dei costi e alla regolarità dell'assistenza spirituale da parte del curato. Per attenuare le contrapposizioni, all'interno di suddivisioni territoriali delle parrocchie sorsero chiese filiali, spesso finanziate da confraternite o vicinie, che dapprima ospitarono soltanto la celebrazione di singole messe, ma che ben presto, sulla spinta delle aspirazioni dei fondatori e della popolazione circostante, mirarono ad ottenere il diritto di amministrare tutti i sacramenti, e che poi in molti casi giunsero addirittura a richiedere la separazione dalle matrici¹⁷.

15. Per la differenziazione del profilo religioso fra i diversi sottogruppi all'interno di una medesima parrocchia si veda l'esempio di Tenterden nel Kent, analizzato da R. Lutton, *Lollardy and Orthodox Religion in Pre-Reformation England. Reconstructing Piety*, Woodbridge 2006, cap. 2-3. Per le forme alternative dei legami a livello locale cf. P. Sutter, *Von guten und bösen Nachbarn. Nachbarschaft als Beziehungsform im spätmittelalterlichen Zürich*, Zürich 2002; A. Reitemeier, *Kirchspiele und Viertel als «vertikale Einheiten» der Stadt des späten Mittelalters*, «Blätter für deutsche Landesgeschichte», 141/142 (2005/6), pp. 603-640; A. Savelli, *Siena. Il popolo e le contrade, XVI-XX secolo*, Firenze 2008.

16. H. Zückert, *Allmende und Allmendaufhebung. Vergleichende Studien zum Spätmittelalter bis zu den Agrarreformen des 18./19. Jahrhunderts*, Stuttgart/Jena/New York 2003 (Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte, 47).

17. Esempi per l'ambito inglese in G.H. Tupling, *The pre-Reformation parishes and chapelrys of Lancashire*, «Transactions of the Lancashire and Cheshire Antiquarian

Grande significato per la vita parrocchiale rivestiva, evidentemente, anche il *contesto ecclesiastico*, inteso come infrastruttura formata dai decanati, dalle diocesi, dai tribunali ecclesiastici e dalle fondazioni regolari, oltre che come somma di altri aspetti relativi alla fine del medioevo e molto discussi dalla ricerca sulla Riforma¹⁸, quali il numero, la preparazione e la diligenza del clero locale (composto da parroci e vicari, e in molti casi anche da preti con semplici compiti di officatura, da sacerdoti al servizio di confraternite, da cappellani e da altro personale ecclesiastico privo della consacrazione al presbiterato). Per la realizzazione di una «Chiesa del basso» erano ideali le situazioni in cui i prelati e i giudici ecclesiastici sorvegliavano l'adempimento dei doveri d'ufficio da parte dei sacerdoti, rappresentavano punti di riferimento per i conflitti matrimoniali e combattevano le eresie; al contrario, si rivelavano d'ostacolo i contesti in cui le gerarchie ecclesiastiche si ingerivano pesantemente nelle questioni secolari, si appropriavano di sempre maggiori competenze, citavano e multavano arbitrariamente i fedeli, o addirittura li scomunicavano per ragioni pretestuose¹⁹. Era fortemente criticata anche la pratica delle incorporazioni beneficarie, che si traduceva nel drenaggio di risorse locali in favore di conventi, capitoli cattedrali e altre istituzioni ecclesiastiche, intaccando di fatto le risorse finanziarie e personali a disposizione per l'esercizio della cura parrocchiale²⁰. Doveva invece suscitare sentimenti contrastanti l'offerta sproporzionata di centri religiosi alternativi, riscontrabile soprattutto nelle grandi città, ma anche in una regione rurale della Germania sud-occidentale come il Pfaffenwinkel. Da un canto le cattedrali, gli ordini religiosi maschili e femminili, i luoghi di pellegrinaggio, gli eremitaggi e altro ancora arricchivano in diversi modi la *spiritual economy* del tardo medioevo, ad esempio mediante l'accrescimento quantitativo delle preghiere di intercessione, delle opere caritative, delle prediche, delle processioni e degli uffici divini;

Society», 67 (1957), pp. 1-16, e C. Kitching, *Church and chapelry in sixteenth-century England*, in *The Church in Town and Countryside*, a cura di D. Baker, Oxford 1979 (Studies in Church History, XVI), pp. 279-290.

18. *Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe*, a cura di P. Dykema e H. Oberman, Leiden 1993 (Studies in Medieval and Reformation Thought, LI).

19. Per un'esposizione delle critiche rivolte ai tribunali ecclesiastici v. P.J. Schuler, *Reformation des geistlichen Gerichts zu Strassburg. Eine Reformschrift aus der Mitte des 15. Jahrhunderts. Einführung und Textedition*, «Francia. Forschungen zur Westeuropäischen Geschichte», 9 (1981), pp. 177-214, e *Manifestations of Discontent in Germany on the Eve of the Reformation*, a cura di G. Strauss, Bloomington 1971, pp. 59, 63. Per le ambivalenti reazioni comunitarie di fronte all'iperattività di un vescovo v. Ostinelli, *Il peso dell'imposizione*, cit., p. 158.

20. Si tratta di un aspetto costantemente ripreso negli scritti riformatori tardomedievali: per l'area dell'Impero v. ad es. *Manifestations of Discontent*, cit., pp. 17, 57.

d'altro canto, però, tutti questi servizi rappresentavano una minaccia per le semplici chiese parrocchiali, perché sottraevano loro risorse finanziarie per le fondazioni e ne sminuivano l'attrattività in quanto possibili luoghi di sepoltura per chi apparteneva alle élite delle società locali²¹.

Oltre a quello ecclesiastico, anche il *contesto politico* rivestiva un'importanza determinante. Offrivano buoni presupposti per una «Chiesa dal basso» quelle parrocchie, i cui membri potevano anche partecipare al governo temporale nell'ambito di organizzazioni di tipo comunale. Nonostante le diffuse tendenze verso la formazione di oligarchie, in tali contesti i parrocchiani potevano prender parte a elezioni, processi di consultazione e occasioni di resistenza ampiamente condivise, per contribuire a plasmare anche il panorama ecclesiastico in misura consistente; è quanto si verificava ad esempio nelle regioni al centro del fenomeno comunale nella Germania del sud, oppure nelle parrocchie della repubblica contadina di Dietmarschen nella Germania settentrionale, che fungevano da elementi portanti dell'assetto statale, o ancora nell'organizzazione ecclesiastica locale di impronta comunitaria diffusa in Scandinavia²². In ogni modo, le strutture per l'amministrazione locale sul piano civile esercitavano spesso un'influenza consistente anche sulle questioni parrocchiali; i casi più evidenti sono le città imperiali tedesche, di fatto sovrane, i cui consigli nel tardo medioevo iniziarono a controllare tutti gli ambiti legati alla Chiesa²³. In molte regioni caratterizzate da forti signorie fondiarie, vale a dire nei casi normali per l'epoca medievale e moderna, era invece la (piccola) nobiltà locale che poneva in risalto la propria posizione preminente per mezzo dei diritti di patronato, dei rapporti di dipendenza di tipo clientelistico e degli investimenti materiali nelle fabbriche, negli arredi e nel mantenimento del clero. Gli scranni riservati e le cappelle delle famiglie appartenenti alle élites sociali occupavano non di rado le posizioni più prominenti negli edifici sacri, impedendo ai parrocchiani la vista dell'altare durante le messe o costringendoli a percorsi più lunghi durante le processioni, così da «incarnare» quasi letteralmente la gerarchia sociale²⁴. Viceversa, nelle località sottoposte a

21. V. Harding, *The Dead and the Living in Paris and London 1500-1670*, Cambridge 2002.

22. A questo proposito v. i contributi raccolti in *Kommunalisierung und Christianisierung: Voraussetzungen und Folgen der Reformation 1400-1600*, a cura di P. Blickle e J. Kunisch, Berlin 1989 (Zeitschrift für historische Forschung, Beiheft 9), come pure in *Geschichte Dithmarschens*, a cura del Verein für Dithmarscher Landeskunde, Heide 2000, e H.E. Feine, *Die genossenschaftliche Gemeindekirche im germanischen Recht*, «Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung», 68 (1960), pp. 171-196.

23. Reitemeier, *Pfarrkirchen in der Stadt*, cit., p. 603.

24. P. Graves, *Social Space in the English Medieval Parish Church*, «Economy and Society», 18 (1989), pp. 297-322, p. 319. Il ruolo preponderante della bassa nobiltà nelle

più signorie fondiari e giurisdizionali la parrocchia poteva rappresentare una parziale compensazione per la frammentazione del potere civile e per la debolezza delle istituzioni comunali. L'applicazione delle decisioni e la riscossione di tributi, però, causavano spesso complicazioni pratiche e politiche, ciò che riduceva ulteriormente gli spazi di manovra. Nel corso dei processi di costruzione degli Stati e di confessionalizzazione, anche i signori territoriali intervennero sempre più profondamente sui rapporti religiosi locali. I monarchi inglesi del XVI secolo imposero numerose drastiche sterzate ai loro sudditi: dapprima si andò dal sistema romano a una Chiesa nazionale (sotto Enrico VII), poi in direzione di un protestantesimo radicale (sotto Edoardo VI), quindi di ritorno al cattolicesimo (sotto Maria I), e infine verso una mescolanza idiosincratica di strutture episcopali e di dottrine calviniste della predestinazione (sotto Elisabetta I); ognuna di queste svolte venne messa in opera per mezzo di *acts of uniformity*, visite pastorali, giuramenti ed esecuzioni di «eretici»²⁵. Nei territori a regime repubblicano le situazioni erano più differenziate: il cantone confederato di Soletta, nel 1529, consultò perlomeno tutti i distretti sottoposti riguardo alle loro preferenze in ambito religioso. Dopo che veniva presa una decisione (a Soletta, in favore del mantenimento del cattolicesimo), anche in tali contesti si insisteva sull'unità religiosa dello stato, come avvenne nella vicina Berna dopo l'adesione alla Riforma, ma nei sistemi di governo decentralizzati e comunali le probabilità che si instaurassero forme di tolleranza informale verso chi professava altre confessioni erano maggiori, come dimostra quanto avvenne negli Stati generali dei Paesi Bassi²⁶.

Il potere e l'influenza poggiano anche sulla facoltà di disporre delle *risorse materiali*. Il principale processo emancipatorio nella storia delle parrocchie medievali, che non a caso si avviò nel XIII secolo, fu dunque la formazione delle fabbriche, a cui si è già accennato in precedenza. Solo grazie ad esse le comunità di laici acquisirono il controllo di mezzi finanziari svincolati dai benefici ecclesiastici, che a sua volta consentì loro di perseguire, in modo mirato e su tempi anche lunghi, la realizzazione di priorità proprie. Ciò impresso una spinta decisiva per l'apprendistato e il rafforzamento politico delle comunità ecclesiastiche, perché i curatori, ma-

parrocchie inglesi è sottolineato da C. Carpenter, *The religion of the gentry of fifteenth-century England*, in *England in the Fifteenth Century*, a cura di D. Williams, Woodbridge 1987 (Proceedings of the 1986 Harlaxton Symposium), p. 53-74, in particolare p. 66.

25. Per un'esposizione sintetica v. lo studio di P. Marshall, *Reformation England 1480-1642*, London 2003.

26. B. Gordon, *The Swiss Reformation*, Manchester 2002, p. 121 (Soletta); P. Bierbrauer, *Freiheit und Gemeinde im Berner Oberland 1300-1700*, Bern 1991; per una panoramica comparativa dei sistemi repubblicani v. *The Republican Alternative. The Netherlands and Switzerland Compared*, a cura di A. Holenstein, T. Maissen e M. Prak, Amsterdam 2008.

gistri e procuratori delle fabbriche venivano nominati per elezione o secondo turni di rotazione, e inoltre dovevano rendere conto periodicamente al comune della loro gestione finanziaria²⁷. Ben presto le fabbriche non si limitarono più ad occuparsi dei compiti originari, legati alla manutenzione e alla decorazione delle chiese, ma si dedicarono anche ad altri scopi, quali la costruzione di ponti, l'assistenza ai poveri, la pratica creditizia o le attività culturali in senso lato²⁸. La disponibilità di risorse era particolarmente favorevole per quelle fabbricerie che potevano contare sulla combinazione di possessi terrieri e di mezzi provenienti dalla raccolta di fondi, aggiungendo così i regolari versamenti dei parrocchiani al capitale accumulato grazie alle fondazioni; era il caso ad esempio della città di Ashburton nella contea di Devon, nell'Inghilterra sud-occidentale, dove i redditi assicurati dalla sociabilità vicinale nell'ambito delle periodiche *church ales* integrava in modo consistente quelli delle collette e dei censi²⁹. Se la quota di entrate fornite dai beni immobili risultava troppo elevata, si correva il pericolo che il comune assumesse un ruolo di consumatore passivo, vale a dire che i fondatori potessero imporre la loro volontà; se invece non vi era alcun possesso fondiario, il comune poteva facilmente soffrire di una carenza di capitali, cosicché non si poteva permettere di ingaggiare nuovi sacerdoti, di acquisire nuovi arredi sacri o di sostenere iniziative di pubblica utilità.

27. B. Kümin, *The Shaping of a Community. The Rise & Reformation of the English Parish c. 1400-1560*, Aldershot 1996 (St Andrews Studies in Reformation History), cap. 2.2. Sul grande significato delle fabbriche in Francia v. i contributi di Bernard Delmaire, Noël Coulet e Jean-Michel Matz in *La paroisse urbaine*, a cura di A. Bonzon e O. Poncet (in corso di stampa); per l'Impero v. Reitemeier, *Pfarrkirchen*, cap. II; per la Prussia v. C. Herrmann, *Wer baute und finanzierte die ländlichen Pfarrkirchen im mittelalterlichen Preußen?*, in *Kirche im Dorf. Ihre Bedeutung für die kulturelle Entwicklung der ländlichen Gesellschaft im «Preußenland», 13.-18. Jahrhundert*, a cura di B. Jähnig, Berlin 2002, pp. 49-56. A sud delle Alpi la base documentaria per lo studio delle fabbriche ecclesiastiche appare meno favorevole, sebbene esso sia possibile per via indiretta, ad esempio attraverso gli atti notarili, gli atti delle visite pastorali o gli atti giudiziari.

28. Per l'ampia differenziazione del patrimonio ecclesiastico gestito dai laici (suddiviso nei fondi di assistenza ai poveri, nella fabbrica, nei fondi vicinali ecc.) nei Grigioni, dove l'organizzazione comunale era particolarmente radicata, v. il contributo di Immacolata Saulle Hippenmeyer in questo stesso volume; per i crediti della fabbrica di Gries presso Bolzano destinati a scopi «pubblici» v. quello di Hannes Obermair. A Boxford, nella contea inglese del Suffolk, nel 1535 venne organizzato uno spettacolo teatrale allo scopo di raccogliere fondi a favore della fabbrica: v. *Boxford Churchwardens' Accounts 1530-1561*, a cura di P. Northeast, Woodbridge 1983 (Suffolk Record Society, XXIII), p. XIII.

29. *Churchwardens' Accounts of Ashburton, 1479-1580*, a cura di A. Hanham, Torquay 1970 (Devon & Cornwall Record Society. New Series, 15), per esempio alle pp. 88-89 (anno contabile 1531-32).

Dal piano astratto dell'analisi strutturale, ci possiamo ora trasferire su quello più concreto di una «Chiesa dal basso» storicamente documentata. Osservando le condizioni generali del comune di Gersau, sul Lago dei Quattro Cantoni, nella prospettiva delineata in precedenza, ci si trova di fronte a una situazione pressoché ideale³⁰: una precoce *formazione del comune* (la chiesa parrocchiale di S. Marcello è documentata dal 1180³¹), *dimensioni medie* (nel 1655 si parla di 650 abitanti³²) e una *struttura insediativa* compatta (con un territorio di poco meno di 25 km², che si concentra su un solo villaggio circondato da ogni parte dal lago o da montagne). Il *contesto ecclesiastico* era contraddistinto da un'effettiva sorveglianza in ambito religioso ad opera delle gerarchie (i rappresentanti del vescovo di Costanza autenticarono una lettera romana di indulgenze a favore di tutti i benefattori della chiesa locale nel 1504, controllarono l'amministrazione della massa beneficiaria nel 1514, evasero una richiesta di allentamento delle norme sul digiuno nel 1515 e consacrarono l'altare maggiore nel 1520³³), ma la giurisdizione ecclesiastica risultava assai rarefatta, come peraltro nell'intera Svizzera centrale³⁴. Fino al XVI secolo inoltrato non vi era alcuna cappella che potesse «rivaleggiare» con la parrocchiale, e nel tardo medioevo i conventi, che tempo prima avevano esercitato ampio potere a Gersau (l'abbazia di Muri deteneva la signoria territoriale), persero i loro diritti nella sfera

30. Concise sintesi sono offerte da A. Müller, *Gersau*, in: *Dizionario Storico della Svizzera*, vol. V, Locarno 2006 (online: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/i/1711.php>; 17 ottobre 2011) e W.A.B. Coolidge, *The Republic of Gersau*, «English Historical Review», IV (1889), pp. 481-515. Per l'emancipazione politica del comune v. P. Blickle, *Friede und Verfassung. Voraussetzungen und Folgen der Eidgenossenschaft von 1291*, in: *Innerschweiz und frühe Eidgenossenschaft*, cit., vol. 1, pp. 13-202, pp. 65-70. L'esposizione più dettagliata, arricchita da consistenti citazioni documentarie, si trova in J.M.M. Camenzind, *Die Geschichte von Gersau*, a cura di H.G. Wirz, 3 vol., Gersau 1953-1959, con particolare riferimento al medioevo e all'età moderna nel vol. 1.

31. P.I. Müller, *Die Entstehung der Pfarreien an den Ufern des Vierwaldstättersees*, «Der Geschichtsfreund», 117 (1964), pp. 5-59, pp. 18-19.

32. J. Wiget, *Die Turmkugel-Dokumente der Pfarrkirche Gersau*, «Mitteilungen des Historischen Vereins des Kantons Schwyz», 76 (1984), pp. 161-175, Nr. 1 (Cronaca del landscriba Anton Nigg).

33. Archivio del distretto di Gersau [Bezirksarchiv Gersau, da ora: BAG], Urkunden, nr. 16, 19 (inchiesta in merito ad un sospetto infondato di alienazione illecita dei beni relativi al beneficio), 21 e 22 (un vescovo ausiliario, presente *in loco* per la consacrazione dell'altare, concede ai fedeli anche un'indulgenza di quaranta giorni).

34. Pfaff, *Pfarrei und Pfarreileben*, cit., p. 281; i reati minori erano giudicati dal locale «Kanzelgericht», controllato dal comune: *ibid.*, pp. 251-2. Secondo quanto riferisce Carlo Borromeo, nel 1570 la giurisdizione ecclesiastica risultava pressoché completamente alienata, mentre i laici si permettevano di escludere arbitrariamente gli ecclesiastici dal controllo dei benefici e di impartire loro ordini anche in questioni meramente spirituali: *Quellenbuch zur Schweizergeschichte*, cit., pp. 464-465.

temporale. Dal profilo *politico*, infatti, la parrocchia era riuscita nel 1390 a riscattare tutti i diritti giurisdizionali e feudali appartenuti a forestieri, cosicché Gersau, ottenuta nel 1433 la conferma della diretta dipendenza dall'Impero, fu una «libera repubblica» alleata della Confederazione svizzera sino al 1798³⁵. A coronamento formale della loro influenza sulla chiesa locale, nel 1483 i parrocchiani acquisirono anche il diritto di patronato, chiamato «Kirchensatz» dalle fonti, su S. Marcello³⁶ (v. fig. in appendice). Per quanto riguarda le *risorse*, per un certo periodo iniziale sono pervenute diverse menzioni della fabbrica, ma nessuna fonte dettagliata. Senza dubbio, però, almeno dalla fine del medioevo sia il patrimonio dei laici, sia quello beneficiale erano amministrati da ufficiali comunali, che fra l'altro organizzarono fra il 1489 e il 1501 il finanziamento e la costruzione di una nuova torre campanaria³⁷.

I parrocchiani di Gersau ribadirono per diverse generazioni, attraverso la loro azione determinata e sostenuta da un grande impegno finanziario, di ritenere la chiesa degna di appoggio e di volerla ricondurre il più possibile sotto il controllo del comune. Si trattava peraltro di un'aspirazione diffusa in tutta Europa, anche se forse nessun altro comune riuscì a realizzarla in modo altrettanto completo³⁸. Sono eloquenti a proposito di questa determinazione le cosiddette «Spanbriefe», una sorta di capitolati tra le comunità parrocchiali e gli ecclesiastici chiamati ad amministrare la cura presso di loro. Per Gersau si conoscono documenti di questo genere solo dalla prima età moderna, mentre altre località della Svizzera centrale, dove un'ampia maggioranza delle parrocchie era sottoposta al patronato comunale, ne hanno tramandati anche per il periodo anteriore al 1500. A Zugo, per esempio, un sacerdote accettò nel 1426 di sottoporsi all'obbligo di risiedere in città e al divieto di assentarsi per lungo tempo da essa senza il permesso dell'ammano, impegnandosi inoltre a celebrare quotidianamente gli uffici divini, a leggere le messe di suffragio e ad accompagnare di persona tutte le processioni e i pellegrinaggi locali. Per risolvere eventuali conflitti con i suoi parrocchiani, ovviamente, a questo ecclesiastico non venne consentito

35. BAG, Urkunden, nr. 6 (1390) e 8 (1433); A. Müller, *Gersau – 3. Juni 1390*, «Mitteilungen des Historischen Vereins des Kantons Schwyz», 82 (1990), pp. 81-87.

36. BAG, Urkunden, nr. 12: Johann von Büttikon, cittadino di Lucerna, trasferisce il «Kirchensatz zu(o) Gersow ... dem erbern wysen Vlly Kamenzind von Gersow zu(o) handen eins Ammans vnd gemeinen Kilchgenossen daselbs ... vnd alle ir ewigen nachkommen».

37. BAG, Urkunden, nr. 19, e successivi contratti («Pfrundbriefe»); nel 1489 Gersau inviò una «Steuerbrief» ai vicini confederati, chiedendo loro un contributo per la torre e le campane: BAG, Urkunden, nr. 14.

38. *Kommunalisierung und Christianisierung*, cit.; Sülle Hippenmeyer, *Nachbarschaft, Pfarrei und Gemeinde*, cit., parte I; Kümin, *The Shaping of a Community*, cit., pp. 260-264.

di rivolgersi alla curia episcopale di Costanza, ma egli avrebbe dovuto cercare giustizia sul posto, davanti al tribunale secolare della città³⁹.

Ma come si presentava la situazione dal profilo più propriamente religioso? Quali pratiche possono essere considerate «popolari» nel caso di Gersau? Come spesso accade, anche qui risulta molto difficile penetrare «nell'anima» dei fedeli, soprattutto prima dell'epoca della Riforma. Gran parte delle fonti è di carattere giuridico-finanziario e offre solo indizi indiretti sulle pratiche devozionali; ma si possono pur sempre reperire attestazioni della ricerca di indulgenze, degli investimenti negli edifici di culto e del rispetto delle prescrizioni sul digiuno⁴⁰. Se si allarga lo sguardo alla regione circostante, gli studiosi moderni concordano con i testimoni dell'epoca riguardo al fatto che i fedeli della Svizzera centrale, pur difendendo caparbiamente i diritti da loro acquisiti (e tanto temuti dai prelati!), avevano assorbito profondamente la dottrina della salvezza propagata dalla Chiesa tardomedievale. In occasione del suo viaggio in quella regione, nel 1570, Carlo Borromeo riconobbe che le festività erano regolarmente santificate, le celebrazioni erano ben frequentate, la sfera del sacro era ovunque rispettata, le preghiere e il suffragio per i morti erano intensamente praticati, le offerte erano date con generosità, le reliquie erano debitamente venerate e gli «eretici» erano doverosamente disprezzati⁴¹. Secondo Carl Pfaff si potrebbe completare questo elenco con le frequenti fondazioni per le messe e con la pratica dei pellegrinaggi⁴², mentre Adolf Reinle vi aggiunge i cospicui investimenti nell'architettura e nell'arte religiosa, il cui spettro si estendeva dai crocifissi alle statue della Madonna, dalle rappresentazioni della Pietà, del Santo Sepolcro e dell'asino delle Palme fino ai drappi quaresimali: al contrario di quanto si potrebbe ritenere, la produzione artistica della Svizzera centrale non rimase infatti limitata ad un fenomeno provinciale, ma seppe dar corpo a opere di grande maestria, alcune delle quali, per la loro qualità, assurgono a un livello di primo piano su scala europea⁴³. Vista la posizione di forza dei comuni, sarebbe stato possibile che la religiosi-

39. P. Blickle, *Kommunalismus. Skizzen einer gesellschaftlichen Organisationsform*, München 2000, vol. II, p. 302; nel 1461 il prete Christian Brenner, originario dell'Allgäu, si impegnò a sua volta nei confronti dell'ammano e del consiglio di Zugo ad abitare in città, ad esercitare personalmente la cura d'anime e a non intrattenere rapporti sospetti con alcuna donna: v. Pfaff, *Pfarrei und Pfarreileben*, cit., p. 230.

40. Dal XVII secolo sono conservati anche i libri degli anniversari: Archivio della Parrocchia di Gersau, Pfarreibuch Nr. 1 (1627).

41. *Quellenbuch zur Schweizergeschichte*, cit., pp. 462-464 («Die Pietät, die sie in der Fürbitte für die Toten an den Tag legen, ist wahrlich ohne Beispiel»).

42. Pfaff, *Pfarrei und Pfarreileben*, cit., p. 248-281.

43. A. Reinle, *Die Kunst der Innerschweiz von 1200 bis 1450. Ein Überblick*, in *Innerschweiz und frühe Eidgenossenschaft*, cit., vol. 1, pp. 285-371, p. 371.

tà imperniata sulle messe, sulle opere pie e sulla penitenza (oltre che su altri elementi folkloristici ed eterodossi) si indirizzasse verso ispirazioni spirituali alternative o addirittura verso derive eretiche; ma di ciò non si trova alcuna traccia, e neppure si può documentare una forte aspirazione verso la lettura della «parola di Dio». Forse le università e i centri della cultura umanistica, come Basilea, erano semplicemente troppo distanti, e forse non erano disponibili predicatori carismatici in grado di suscitare un grande interesse per i testi biblici.

In altre manifestazioni locali della «Chiesa dal basso», invece, la Parola ebbe sin dall'inizio un ruolo di primo piano. Nella Germania meridionale, intorno al 1520 la riforma promossa dalle comunità locali si definì soprattutto per la richiesta del «vero Vangelo»: gli abitanti delle campagne e delle città aderirono alla dottrina luterana sostenendo con entusiasmo soprattutto il principio della *sola scriptura*, mentre la giustificazione *sola fide* suscitò minori consensi⁴⁴. Pochi decenni prima, però, le forme di devozione in quei luoghi non si distanziavano sostanzialmente da quelle diffuse a Gersau e nei suoi dintorni, tanto che anche i fedeli della regione destinata a divenire il centro delle rivolte contadine si impegnavano allora per dar vita ad altrettante fondazioni e sentivano con la medesima intensità il bisogno di affidarsi alle pratiche salvifiche della Chiesa⁴⁵.

Ci si può dunque chiedere se, intorno al 1500, una Chiesa in grado di riscuotere il più ampio consenso non avrebbe dovuto sommare queste due componenti. La sua forma più genuinamente popolare avrebbe potuto consistere in un «cattolicesimo» fondato sulla Bibbia, controllato dai comuni e capace di favorire i legami vicinali? È possibile affermare che il caso ideale fosse dato da una combinazione di edifici sacri riccamente ornati, celebrazioni liturgiche solenni, pratiche di suffragio per i defunti, sacerdoti coscienti nell'amministrazione dei sacramenti, culto dei santi tramandati dalla Bibbia (specialmente della Madonna, la più efficace fra gli intercessori) e della Passione di Cristo⁴⁶, norme generali ispirate al «diritto divino», patrimoni ecclesiastici gestiti dai laici in tutte le questioni secolari e feste parrocchiali a scadenze regolari? Ci si inoltra, qui, nel campo della speculazione, perché in ogni comune vi erano differenti preferenze e nella realtà

44. P. Blickle, *The Communal Reformation. The Quest for Salvation in Sixteenth-Century Germany*, trad. da Th. Dunlap, Atlantic Highlands 1992, pp. 98-100.

45. Fuhrmann, *Kirche und Dorf*, cit.; B. Möller, *Frömmigkeit in Deutschland um 1500*, «Archiv für Reformationsgeschichte», 56 (1965), pp. 5-30.

46. Per la concentrazione sull'opera di redenzione di Cristo intorno al 1500 v. soprattutto B. Hamm, *Normative Centring in the 15th and 16th Centuries*, in Id., *The Reformation of Faith in the Context of Late Medieval Theology and Piety*, trad. da R. J. Bast, Leiden 2004, pp. 1-49, p. 43.

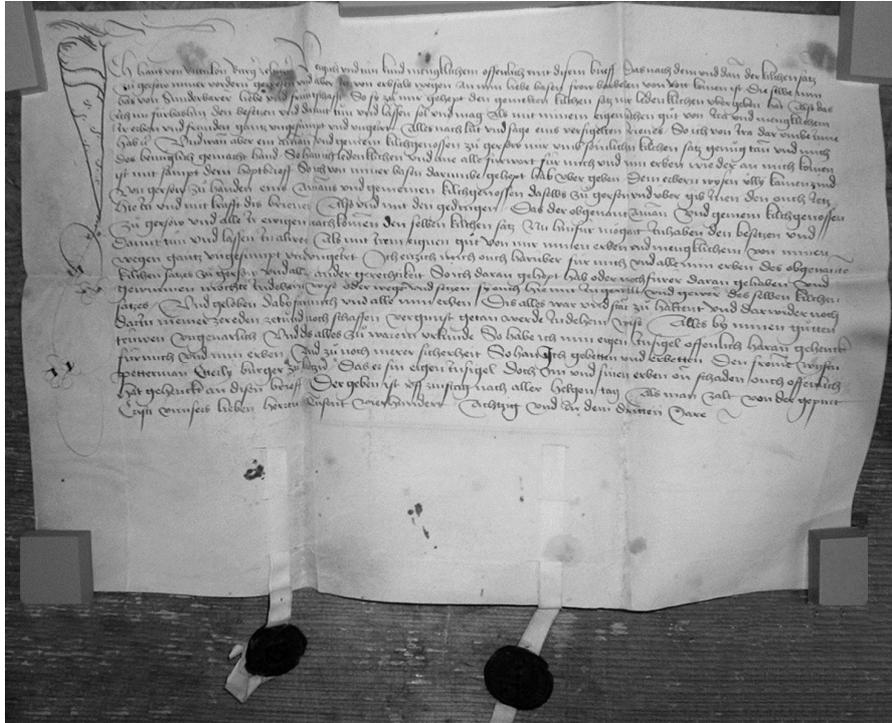
storica non si è realizzata in nessun luogo una simile combinazione. La Chiesa tardomedievale eresse numerose barricate contro la diffusione della Bibbia negli idiomi volgari, come avvenne specialmente nell'Inghilterra pervasa dal timore dei Lollardi⁴⁷, ed era riluttante a concedere diritti ai laici; gli umanisti meglio formati si opponevano alle pratiche dal sapore popolare; i teologi protestanti si scagliarono contro messe, culto dei santi e occasioni di socievolezza sbraccate; i riformatori più radicali anteponevano la predestinazione alla solidarietà vicinale; infine, la Chiesa postridentina insistette sull'intensificazione del controllo clericale. Le possibilità di scelta, nei rari contesti nei quali i potenti si interessarono alle preferenze in questo campo, coprivano sempre una sola parte dei modelli privilegiati (consciamente o inconsciamente) dai parrocchiani. Nessuna delle alternative offerte dalle diverse confessioni si adattava pienamente al mondo comunale, e per questo la decisione in favore dell'una o dell'altra era di volta in volta il risultato di numerosi fattori di carattere religioso, personale, politico e socio-economico⁴⁸. Se fosse auspicabile, peraltro, che la scelta della confessione fosse fatta in modo per così dire «democratico», è un'altra questione. I teologi dell'epoca, i principi e i loro consiglieri avrebbero di certo negato che il popolo possedesse i requisiti necessari. Lo fece ad esempio Enrico VIII, che nel 1538 impose a tutte le chiese di avere una Bibbia in inglese, ma poco più tardi temette per le conseguenze di tale passo e nel 1543 restrinse drasticamente l'accessibilità alle Sacre Scritture: nel suo «Act for the Advancement of true Religion» si lamentò della «ignorance, fond opinions, errors and blindness» di molti sudditi e proibì a «women ... artificers, [ap]prentices, journeymen, serving men of the degrees of yeomen or under, husbandmen or labourers» di leggerle in pubblico e in privato⁴⁹.

47. C. Harper-Bill, *The Pre-Reformation Church in England 1400-1530*, London 1989, p. 84.

48. L'affinità tra gli ideali comunali e le dottrine protestanti, constatata in Blickle, *The Communal Reformation*, cit., è messa in dubbio per esempio da T. Scott, *The Communal Reformation between Town and Country*, in Id., *Town, Country, and Regions in Reformation Germany*, Leiden 2005 (Studies in Medieval and Reformation Traditions, CVI), cap. 2, con particolare riferimento alla Svizzera centrale. Un legame tra la professione di fede cattolica e l'aspirazione partecipativa comunale è rilevato anche da H. Kipp, «*Trachtet zuerst nach dem Reich Gottes*». *Landstädtische Reformation und Rats-Konfessionalisierung in Wesel (1520-1600)*, Bielefeld 2004. Per la rilevanza dei fattori regionali e locali v. I. Saulle Hippenmeyer, *Gemeindereformation – Gemeindekongfessionalisierung in Graubünden. Ein Beitrag zur Forschungsdiskussion*, in *Gemeinde, Reformation und Widerstand. Festschrift für Peter Blickle zum 60. Geburtstag*, a cura di H. R. Schmidt, A. Holenstein e A. Würigler, Tübingen 1998, pp. 261-280, p. 279.

49. *Statutes of the Realm*, 34 & 35 Henry VIII, cap. 1.

Il presente studio si è posto l'obiettivo, invero un po' azzardato, di identificare le variabili strutturali che influenzarono le possibilità di realizzare una «Chiesa dal basso» a nord delle Alpi. In generale, sembrano essere stati propizi la precoce formazione del comune, la grandezza mediana, la struttura insediativa compatta, il contesto politico-ecclesiastico congeniale e la sostanziosa disponibilità di risorse materiali; ma per l'analisi di ogni caso concreto sarebbe certamente necessario considerare altri fattori e relativizzare alcune delle tendenze osservate in precedenza. La lontananza dai centri di potere che caratterizzava le Alpi centrali, così come la relativa rarefazione del complesso di regole tardomedievali, offrivano condizioni generali più adatte, ad esempio, di quelle dell'Inghilterra fortemente centralizzata, oppure dell'epoca in cui le diverse confessioni si contrapposero nettamente. Nella parrocchia di Gersau, situata nella Svizzera centrale, intorno al 1500 si creò una costellazione straordinariamente favorevole, che dischiude agli storici una visione relativamente poco filtrata dei caratteri di una *popular religion*; in tutta l'area geografica considerata, comunque, i laici ampliarono in misura sostanziale la loro capacità di svolgere un ruolo attivo grazie alla gestione diretta del patrimonio delle fabbriche e ad un gran numero di fondazioni, queste ultime realizzate nel pieno rispetto delle dottrine dominanti. Essi aspiravano a strutture ecclesiastiche a buon mercato e sotto il controllo dai comuni, che assicurassero un'assistenza sacramentale continua e molte occasioni per attuare opere pie, ma anche una certa tolleranza verso elementi «folkloristici» e una vivace cultura della sociabilità. Se poi a questa miscela si fosse aggiunta anche una più assidua spiegazione dei Vangeli, le condizioni si sarebbero avvicinate molto alla concezione ideale (esplicita o latente) dei parrocchiani. Né il protestantesimo, né il rinnovamento cattolico, però, offrivano loro tutti questi elementi – se un riformatore «populista» avesse proposto l'intero programma, difficilmente le élites ecclesiastiche e politiche avrebbero potuto porgli un freno.



L'acquisto del diritto di patronato da parte dell'ammano e dei parrocchiani di Gersau nel 1483. Bezirksarchiv Gersau, Urkunden, n. 12.

Humile sublevetur et sublime humilietur.
Una riflessione sulla «Chiesa dal basso»
(secoli XI-XIV)

di Roberto Leggero

Nella cosiddetta «prova a posteriori» dell'esistenza di Dio proposta da Anselmo d'Aosta nel *Monologion*, l'abate di Bec ritiene di poter dimostrare l'esistenza di un ente sommo in quanto, nel mondo materiale, è presente una gerarchia che lo pervade e, proprio questo fatto, implica l'esistenza di Dio. Infatti, se tale ente non esistesse, ci si troverebbe smarriti in un luogo privo di «alto» e di «basso», di «migliore» e di «peggiore». Perciò sarebbe impossibile riconoscere, come invece accade naturalmente, la diversa partecipazione di tutte le cose alla bontà, alla grandezza e all'esistenza di Dio attraverso la loro differenza. Proprio perché è possibile individuare tali differenze, un ente sommo esiste e questo ente è Dio.

La posizione di chi tenti di riflettere sul tema della «Chiesa dal basso» è simile a quella di colui che non abbia un punto di riferimento per valutare l'alto e il basso. Infatti, se andiamo alla radice della religione cristiana incontriamo una commistione di alto e basso nella figura stessa del fondatore del cristianesimo laddove la natura più alta, quella divina, si unisce, si allea e si fonde con quella più bassa, cioè quella umana. Questo concetto è anticipato dai profeti «le cose cambieranno; ciò che è in basso sarà innalzato; ciò che è in alto sarà abbassato»¹ e confermato nel *Vangelo*: «[Gesù disse] hai nascosto queste cose ai sapienti e agli intelligenti, e le hai rivelate ai piccoli!»², e ancora «gli ultimi saranno primi e i primi ultimi»³.

L'espressione «Chiesa dal basso», però, sollecita anche un'altra riflessione: essa sembra evidenziare la relazione esistente tra gli edifici e il territorio, laddove le strutture ecclesiastiche siano intese nella loro materialità di costruzioni pubbliche e visibili, prima ancora che come espressione di un'identità religiosa. Si potrebbe dire, parafrasando Giuseppe Sergi, che la chiesa in quanto edificio sia «il luogo di continuità di una nozione pubblica»

1. Ezechiele 21:31.

2. Luca 10:21.

3. Matteo 20:16.

del sacro. In quanto tale essa (cioè la chiesa intesa come edificio) è imprescindibilmente connessa al territorio prima ancora che a un concetto astratto come quello di «Chiesa»: è una materializzazione del sacro dispersa sul territorio. Ciò che lega il luogo all'edificio e al «santo» ivi contenuto è la relazione diretta che si instaura tra gli ultimi due termini e il primo in quanto su di esso il santo ha camminato, ha vissuto, ha agito. Perciò, per poter trasferire edifici, chiese o santi in una località che non è quella dove tali rapporti si sono determinati, è necessario l'intervento delle più alte autorità. Come avvenne in occasione della seconda ricostruzione di Lodi si nota una verticalità che apparentemente comporta un alto e un basso ma il basso (il locale) in realtà, è legato a ciò che di più alto il cristianesimo contempla, vale a dire il «santo». Ecco allora la ragione per la quale il 4 novembre 1163 l'imperatore, il pontefice, grandi signori laici ed ecclesiastici, intervennero alla traslazione delle reliquie di san Bassiano che furono spostate di sette chilometri laddove sorgeva la cattedrale della nuova città di Lodi⁴. Tale partecipazione fa riflettere proprio sul rapporto tra alto e basso: sono i grandi della terra a essere l'«alto» o è ciò che il territorio possiede (il legame speciale con Bassiano e il corpo stesso del santo) a rappresentare il vertice rispetto al quale tutto il resto è inferiore?

Lo stesso arroccarsi dell'esperienza cristiana nelle strutture conventuali (il monachesimo come fallimento secondo l'interpretazione di Giovanni Miccoli⁵) è un elemento che fa riflettere sul loro significato in quanto luoghi fisici separati dal secolo. Il successo del monachesimo, infatti, corrisponde ad una sconfitta della spinta evangelizzatrice nella società poiché la vita cristiana appare irrealizzabile entro gli ambiti della vita secolare. Perciò la vita religiosa autentica è solo quella che ripete alcune specifiche virtù monastiche nel chiuso dei monasteri e tale modello di rinuncia al secolo trova l'appoggio dei potenti all'interno di una prospettiva di aristocraticizzazione del sacro. Una vita santa, con ciò che di ascetico essa comporta, e dunque il contatto con il sacro, l'evocazione e la presenza del sacro, sono possibili solo in un luogo separato la cui presenza «feconda» il territorio sul quale esso insiste.

4. Acerbo Morena, *Continuazione*, in *Federico Barbarossa e i Lombardi. Comuni ed imperatore nelle cronache contemporanee*, a cura di F. Cardini, G. Andenna, P. Ariatta, Novara 1987, p. 129: «Il pontefice in persona, l'inclito imperatore, il patriarca di Aquileia, l'abate di Cluny con altri vescovi ed arcivescovi portarono sulle loro spalle il preziosissimo corpo fuori dalla chiesa maggiore di Lodivecchio; poi da altri, sia chierici che laici, fu trasportato a Lodi nuovo».

5. G. Miccoli, *La storia religiosa*, in *Dalla caduta dell'impero romano al secolo XVIII* Torino 1980 (Storia d'Italia, II), I, p. 470: «nella misura in cui non riusciva a permeare di sé tutta la società, il cristianesimo si rifugiava nel chiostro e solo ciò che era in contatto con il chiostro restava in qualche modo cristiano».

Anche nella nozione di *patrimonium beati Petri* sono coinvolti dei concetti contraddittori, che vorremmo qui rilevare come elemento di riflessione relativa all'idea di alto e basso: secondo Glauco Maria Cantarella, infatti, laddove il primo termine rimanda a un complesso di beni che riassume i *patrimonia* locali intesi come blocchi di proprietà fondiaria il secondo li riconosce di pertinenza di un santo. Ma l'identificazione del *patrimonium* con san Pietro «individuava l'impersonalità, la garanzia della conservazione e della trasmissione nel tempo, proprio perché escludeva l'identificazione con una persona fisica»⁶. Ma allora il patrimonio è «del» santo o il patrimonio «è» il santo?

Si vorrebbe qui di seguito proporre una riflessione basata su tre tipi diversi di fonti: una escussione di testi tratta dalle carte del monastero pavese di San Pietro in Ciel d'Oro, una fonte narrativa, la *Vita Arialdi* di Andrea di Strumi cronista della pataria e, infine, gli statuti trecenteschi di Castelletto Ticino, località attualmente in provincia di Novara. In tutti e tre questi esempi si cercheranno di evidenziare due elementi: la difficoltà di individuare un alto e un basso in senso univoco e la relazione tra l'idea generale e astratta di «Chiesa»⁷ e gli edifici di culto. Sarà possibile considerare, infatti, la cura degli edifici, il loro possesso e la relazione tra questi ultimi e il territorio come elemento fondamentale per poter affermare qualcosa di significativo circa la complessità dell'espressione «Chiesa dal basso», se è plausibile l'impressione, emergente dalle fonti, che l'edificio non sia solo parte integrante del concetto di *ecclesia*, ma l'elemento prevalente di quello stesso concetto, almeno a livello delle comunità locali. Del resto, anche nell'espressione «Tu sei Pietro e su questa pietra io edificherò la mia chiesa»⁸, o nel sogno di Innocenzo III di cui narra la *Legenda maior*⁹ che vede frate Francesco d'Assisi sostenere la basilica lateranense, il discorso religioso rimanda a un'idea di edificazione che non è virtuale ma si concretizza nella materialità degli edifici sacri. È un discorso *edificante* in senso proprio.

6. G.M. Cantarella, *Dalle chiese alla monarchia papale*, in G.M. Cantarella, V. Polonio, R. Rusconi, *Chiesa, chiese, movimenti religiosi*, Roma-Bari 2001, p. 6.

7. B. Geremek, *Chiesa*, in *Enciclopedia Einaudi*, vol. 2, Torino 1977, p. 1089: «Sarebbe abbastanza inutile cercare di precisare una definizione di Chiesa. Anzitutto perché ogni grande corrente ideologica, ogni teologia, ogni dottrina religiosa ne propone una particolare, e passarle in rassegna equivarrebbe a entrare nel gioco delle controversie confessionali, finendo col dovere prendere partito – nel tentativo di individuare il fondo del problema – in tali controversie».

8. Matteo 16:18.

9. *Legenda maior*, III,10. L'episodio è riprodotto nella sesta delle ventotto scene del ciclo di affreschi giotteschi delle storie di San Francesco della Basilica superiore di Assisi, realizzata tra il 1290 e il 1295.

Come ha scritto Giovanni Miccoli, infatti, la religiosità laica si esprimeva in atteggiamenti che corrispondevano a reazioni elementari e rozze di fronte al dettato biblico, di atti che manifestavano profondamente uno stadio religioso ancora primitivo, bisognoso di immaginare i propri riferimenti in piena e tattile concretezza. Atteggiamenti che maturavano anche al di fuori di particolari mediazioni culturali, secondo un «razionalismo elementare» che, appunto, emergendo tra i laici si esprimeva anche nel criticare la contraddizione esistente tra i dati elementari dell'insegnamento cristiano e la pratica consueta della vita del clero. Un razionalismo elementare non isolabile tuttavia a ceti sociali ben determinati¹⁰ e non privo di conseguenze se proprio su questo *humus* si consoliderà il movimento patarino.

Ma veniamo alla prima delle nostre fonti: nel febbraio del 1189 a Pavia, Ottone, vescovo di Bobbio interviene a giudicare una controversia tra l'abate Otrico del monastero di S. Pietro in Ciel d'Oro di Pavia e l'arciprete Guglielmo della pieve di Broni. Ottone ricopriva tale delicato incarico come delegato di papa Clemente III. Nel refettorio dei canonici di S. Giovanni *de Burgo*, dove si tenne il placito, il notaio Opizzone procedette alla escussione dei numerosi testimoni alla presenza di autorevoli personaggi tra cui lo stesso abate di S. Pietro. La vertenza riguardava i diritti sulla chiesa di S. Zeno di Vicobono, località situata presso Stradella (attualmente in provincia di Pavia). I testimoni permisero al vescovo di farsi un quadro chiaro della complessa situazione nella quale si trovava la chiesa di S. Zeno. Essa era una fondazione privata, costruita, come affermava Ambrogio *de Alegro, supra alodium suorum antecessorum*. Ambrogio, verosimilmente anch'egli monaco di S. Pietro in Ciel d'Oro, si rifaceva alla testimonianza fornitagli dal padre, probabilmente a quell'epoca ormai defunto, il quale gli aveva confidato ciò che ora Ambrogio testimoniava dietro giuramento. Per quanto riguardava i suoi ricordi personali, invece, Ambrogio poteva risalire fino a quarant'anni indietro testimoniando di avere sempre visto un monaco di S. Pietro in Ciel d'Oro ricoprire l'incarico di rettore della chiesa di S. Zeno. La stessa situazione veniva descritta da tutti i testimoni sentiti dal notaio. Prete Geronimo giurava di aver visto diversi monaci che erano anche sacerdoti, succedersi nella cura della chiesa di S. Zeno: «sono trentanove anni dacché vidi il monastero *quiete tenere* la suddetta chiesa grazie a monaci e preti».

Tuttavia, nonostante il fatto che la chiesa di S. Zeno (o il terreno sul quale la chiesa era edificata) fosse stata donata da privati al monastero di S. Pietro, essa era stata consacrata dal vescovo di Piacenza e dipendeva dall'arciprete della pieve di S. Pietro di Broni per il crisma e la cura d'anime.

10. Miccoli, *La storia religiosa*, cit., pp. 467-471.

Tale dipendenza, probabilmente, era poco gradita ai rettori che si erano succeduti nella carica. Inoltre un'incresciosa complicazione era data dal fatto che i rettori si erano spesso appoggiati, vuoi per incuria vuoi per precisa volontà di affrancarsi dalla tutela della pieve, ad altre chiese. Per esempio, Goselmo *de Fontana* affermava di aver visto il rettore di S. Zeno prendere il crisma dalla chiesa di Broni ma affermava altresì di sapere che lo stesso si recava *ad letanias* alla pieve di Portalbera (*accipere crisma a plebe Bronne et aliquando ibant ad letanias ad plebem de Portaalba*).

Il *frater* Alberto, converso, affermava a sua volta che da ventisette anni si trovava presso la chiesa di S. Zeno e che mai aveva preso il crisma se non dalle mani dell'abate di S. Pietro (*accepi crisma nisi ab abbate Sancti Petri*). La chiesa di S. Zeno risultava indubbiamente un presidio importante nelle strategie economiche e territoriali di S. Pietro in Ciel d'Oro, tanto che il rettore di S. Zeno doveva badare anche a un certo numero di studenti che gli venivano inviati. Due sono infatti i *magistri* che testimoniarono a favore di S. Pietro in Ciel d'Oro. Peraltro diversi decenni prima, si era già addivenuti, per ragioni non chiare, ad un processo davanti al cardinale Guglielmo *de Marengo*.

Il *magister* Anricus giurava che da fanciullo aveva accompagnato il suo maestro presso il chiostro dei canonici della chiesa maggiore di Pavia. Qui aveva visto il cardinale Guido *de Summa* e l'arcidiacono Guglielmo *de Marengo* di Pavia e Tedaldo arcidiacono di Piacenza che si trovavano lì per la causa tra l'arcipresbitero Enrico *de Bronna* e i monaci di S. Pietro. Motivo del contendere era la chiesa di S. Zeno. In quell'occasione venne data una sentenza che fu appellata dall'arcidiacono di Piacenza presso la sede romana. Enrico rimase circa quindici giorni presso la chiesa di S. Zeno dopo tale sentenza e in quell'occasione sentì dire che la chiesa era del monastero di S. Pietro ma alcuni sacerdoti dicevano che era nella pieve di Broni ma come si fosse risolta la causa o chi avesse vinto non seppe dirlo se non per sentito dire (*erat monasterii Sancti Petri et quod ibi per monasterium stabat, alii vero sacerdotes dicebant quod erat in plebatu Bronne, sed quid iudicatum fuit in istam causam vel quis vicerit et de aliis questionibus nescit nisi per auditum*).

Per quanto riguardava poi il rapporto tra gli *homines* di Vicobono, la località presso la quale sorgeva S. Zeno, la chiesa stessa e la pieve di appartenenza, il già ricordato Ambrogio *de Alegro* affermava di aver visto il defunto prete Robaldo e prete Geronimo andare alla pieve per i battesimi quando richiesto (*ad plebem ad baptismum quandoque rogatu vicinorum*) e, di loro volontà, andare *ad letanias* a Portalbera, e aveva udito prete Robaldo dire che prendeva il crisma dalla pieve di Broni (*ad Portamalberam et audivit ipsum presbiterum Rubaldum dicentem quod accipiebat crisma a plebe*

Bronne). Inoltre, Ambrogio affermava ancora di aver visto *gli homines de Vicobono* andare alla pieve di Broni *pro pluris penitentiis* e inoltre sapeva bene che per quanto riguardava il battesimo dipendevano dalla pieve di Broni (*ire ad plebem Bronne pro pluris penitentiis et bene scit quod per baptismum sunt plebis Bronne*). Interrogato se il popolo di Vicobono era *de parrochia istius ecclesie*, Ambrogio rispondeva: *sic maior pars*.

Assai interessante, però, è ciò che affermò Gandolfo *Cornicula* il quale, dopo aver giurato, disse di aver visto il prete Robaldo stare presso la chiesa di S. Zeno per conto del monastero di S. Pietro. Alla morte di Robaldo aveva visto i monaci di S. Pietro in Ciel d'Oro restare a S. Zeno. Di altre questioni non sapeva nulla tranne che aveva visto una volta prete Robaldo andare a Stradella; qui Robaldo, per ordine del monastero, aveva invitato *quodam homines ut irent secum* per proibire al vescovo di Piacenza di recarsi a S. Zeno, come sembrava intenzionato a fare per esservi ospitato. Gli uomini di Stradella, si recarono effettivamente sul posto ma il vescovo passò oltre.

Risulterà evidente da tale esempio che la chiesa di S. Zeno rappresentava una struttura attorno alla quale ruotavano una molteplicità di attori che si muovevano in una dimensione territoriale «orizzontale» piuttosto che secondo logiche «verticali». Anzi, a parere di Aldo A. Settia: «Al di là dell'aspetto giuridico-economico della doppia dipendenza (pur interessante ma non diverso rispetto a molti altri casi simili già noti) si ha qui una serie di attestazioni, invero non frequenti, di una complessa vita religiosa locale che riunisce aspetti monastici e, diciamo, "secolari": non solo a S. Zeno di Vicobono funziona un embrione di scuola per la formazione di giovani monaci, ma insieme con il rettore vivono dei *conversi*, cioè laici che avevano donato i loro beni alla chiesa; d'altro canto essa appare al centro di una vivace religiosità pubblica con le sue periodiche cerimonie intensamente seguite, a quanto pare, dalla popolazione locale, la quale prendendo a pretesto la dipendenza monastica, tende ad emanciparsi dalla sua pieve e ad ergersi di fatto in chiesa autonoma»¹¹. Tale desiderio autonomistico è esplicito come risulta dalla facilità con la quale prete Robaldo riesce a reclutare gli *homines* di Stradella per opporsi al vescovo di Piacenza, e ciò evidenzia una volontà del laicato di intervenire nelle vicende ecclesiastiche a protezione dell'onore della chiesa di S. Zeno. Prosegue Settia: «Qui come altrove, dunque, la compagine territoriale della pieve è ormai sul punto di disgregarsi, e le dipendenze monastiche inserite nella rete di chiese diocesane fungono da veicolo di una tale disgregazione, la cui conclusione con la sen-

11. A.A. Settia, *Le campagne pavesi nell'età di Federico Barbarossa. In margine alle carte di S. Pietro in Ciel d'Oro*, «Archivio storico lombardo», CXI (1985), pp. 422-423.

tenza del 1189 (...) viene solo provvisoriamente rimandata»¹². La sentenza, infatti, riconfermò all'abate il diritto di eleggere il rettore ma anche la dipendenza di S. Zeno dalla pieve di Broni oltre al diritto del rettore di quest'ultima di celebrare le esequie e di ricevere 12 denari all'anno. Il pievano avrebbe poi dovuto officiare solennemente a S. Zeno a meno che non fosse presente l'abate di S. Pietro.

È difficile in questo caso concepire le complesse interazioni tra i diversi attori che agiscono attorno alla chiesa di S. Zeno alla luce di un movimento dall'alto verso il basso o dal basso verso l'alto. Forse una metafora più adatta a descrivere tali dinamiche potrebbe essere l'interferenza delle onde sollevate da gocce di pioggia in uno stagno. Incontrandosi tra loro le onde si potenziano o si annichiliscono. In ogni caso ciò che si produce è un nuovo disegno. Anche nella situazione presa in esame non sono solo le istituzioni ecclesiastiche ad essere coinvolte ma anche le popolazioni locali le quali, a loro volta, sono determinate nel loro agire da dinamiche complesse. Ma proprio la riflessione circa le popolazioni che attorno alle chiese vivono e agiscono consente di tornare un po' indietro nel tempo e di esaminare la posizione dei protagonisti del movimento che più di ogni altro dà l'impressione di una forma di organizzazione spontanea e popolare proveniente dal basso e in tensione verso l'alto pur restando nell'alveo della Chiesa: la pataria.

Il cuore della meditazione patarinica non è tanto in un dato teologico, ma nella concreta analisi degli stili di vita, della pratica simoniaca, che si coniuga ai costumi sessuali del clero. Giovanni Miccoli ha parlato a tale proposito di «argomentazioni di buon senso», come quelle espresse da monetaie Nazario che invita Arialdo a recarsi a casa sua e a utilizzare le sue risorse¹³: «O Arialdo, anche gli ignoranti e non solo i sapienti possono riconoscere che ciò che tu dici corrisponde a verità e sia utile a sapersi. Chi è infatti così sciocco da non capire chiaramente che la vita di coloro che chiamo a casa mia a benedirli, che sostengo a seconda delle mie possibilità, ai quali bacio le mani e reco l'offerta, ricevendone quei sacramenti dai quali mi aspetto la vita eterna, deve essere profondamente diversa dalla mia?»¹⁴.

Tali argomentazioni non possiedono nulla di astratto per come esse vengono affrontate dalla viva voce della guida spirituale della pataria, il diacono Arialdo: «Quelli dei vostri sacerdoti che risultano essere più dotati ma di beni terreni; quelli che più si danno da fare ad elevarsi ma con torri e palazzi; che più insuperbiscono per gli onori; che più risplendono nella raffinatezza e

12. Settia, *Le campagne pavese*, cit., p. 423.

13. Miccoli, *La storia religiosa*, cit., p. 486.

14. Andrea di Strumi, *Vita sancti Arialdi*, a cura di F. Baethgen, Lipsiae 1929 (Monumenta Germaniae Historica. Scriptores, 30,2), p. 1053.

nella mollezza del vestire, proprio costoro vengono reputati i più beati: proprio essi che (...) si sposano apertamente come i laici, al modo dei laici peggiori si dedicano allo stupro e in questa pratica sono tanto più capaci in quanto sgravati dalle fatiche di tutti i giorni perché vivono delle offerte a Dio»¹⁵.

Per contro, l'immagine alternativa che risulta dalla predicazione patarina è anch'essa saldamente ancorata ai costumi sessuali e a compiti specifici della condizione di ciascuno: «Vi sono nella santa Chiesa tre ordini: il primo è quello di coloro che predicano, il secondo quello dei monaci, il terzo quello dei coniugati». Compito del primo ordine – continua Arialdo – è quello di impegnarsi contro la simonia «con instancabili ammonimenti», i monaci invece devono pregare per poter sconfiggere la simonia stessa, mentre i laici devono attendere ad opere di carità, sempre «affinché Dio (...) allontani dalla sua chiesa l'eresia e la disperda»¹⁶.

Non stupisca l'unitarietà dell'impegno. Infatti la finalità dell'impresa patarinica è certamente riconducibile ad un preciso disegno: impedire che i figli generati dal matrimonio di un ecclesiastico potessero ricevere in eredità la cappella o la chiesa amministrata dal padre e le rendite annesse, che avrebbero finito così per divenire possessi privati di famiglia depauperando il patrimonio ecclesiastico¹⁷. Questo obiettivo non è sottaciuto ma elemento centrale delle preoccupazioni dei patarini. L'importanza della chiesa in quanto edificio e patrimonio comune si rileva anche da diversi passi della *Vita* di Arialdo: «Sant'Arialdo era felice di aver raggiunto lo scopo a lungo e intensamente perseguito, quello cioè di vivere in comunità con i fratelli presso una chiesa, altrettanto molti fedeli erano felici per il fatto che avevano un luogo in cui poter ascoltare con mente scevra da preoccupazioni la parola del Signore e dove poter accostarsi ai divini sacramenti. Cominciò allora ad affluire a quel luogo una grande moltitudine di gente, non solo dalla città ma anche dalla campagna e dai castelli, tanto che quella chiesa, benché fosse abbastanza capiente, non era assolutamente in grado di contenere tutti»¹⁸.

Anche gli antipatarini, che tentavano di colpire i capi del movimento, dopo aver provato ad assassinare il chierico Landolfo, decisero di devastare le proprietà di Arialdo e tra queste anche una chiesa. Arialdo, infatti, secondo quanto racconta Andrea di Strumi, possedeva una chiesa costruita su un podere di proprietà (come quella di S. Zeno), all'uscita del villaggio in cui era nato: «Ci dirigeremo dove egli è nato e dove possiede ingenti proprietà assieme ai suoi genitori; lì egli fece costruire sul suo podere una

15. Andrea di Strumi, *Vita sancti Arialdi*, cit., p. 1052.

16. Andrea di Strumi, *Vita sancti Arialdi*, cit., p. 1056.

17. A. Barbero, C. Frugoni, *Dizionario del Medioevo*, Roma-Bari 2008, p. 170.

18. Andrea di Strumi, *Vita sancti Arialdi*, cit., p. 1058.

chiesa». L'attacco portato ad una chiesa dai sacerdoti milanesi è logico laddove si consideri che la sua devastazione avrebbe dimostrato, nella prospettiva degli antipatarini, l'appoggio di Dio alla loro causa mentre il fallimento parziale dell'impresa dimostra, secondo la logica del racconto di Andrea che è esattamente la stessa dei suoi nemici, la tutela e dunque la benevolenza della divinità nei confronti dei progetti di Arialdo. Ovviamente per sostenere il proprio punto di vista e piegare gli eventi interpretandoli secondo una prospettiva diversa, Andrea deve estendere il discorso sulle proprietà del santo considerando non solo la *ecclesia propria* ma anche i frutteti.

Gli antipatarini, infatti, penetrarono all'interno della chiesa sfondandone la porta e devastarono l'altare, disperdendo e distruggendo gli arredi sacri. Tuttavia essi non riuscirono a distruggere, come si erano proposti, anche gli alberi da frutta e le vigne di Arialdo. Miracolosamente i partecipanti alla spedizione notturna «divennero ciechi» e si confusero devastando proprietà di altri ma non quelle che essi cercavano. Andrea di Strumi così commenta l'episodio «o meravigliosa pietà del Signore: permise che la sua casa fosse devastata, ma seppe ottimamente difendere quella del suo servo». Per concludere la contabilità dei danni Andrea annota che gli alberi da frutta che gli antipatarini avevano distrutto credendo che fossero quelli di Arialdo diedero ai loro padroni da quel giorno più frutti di quanto non avessero mai fatto¹⁹.

In una sola occasione si riscontra nella *Vita* la parola *ecclesia* nel senso di *comunità* riunita attorno ai riti sacri. Ma si tratta proprio dell'occasione nella quale un discorso pronunciato da Arialdo contro un digiuno di tre giorni nel periodo pasquale, specifico della chiesa milanese, gli procurò l'ostilità popolare. Il popolo (la *ecclesia*) riunita per partecipare ad una processione rogazionale rimase sconcertato e perplesso dai discorsi del leader patarino. I sacerdoti antipatarini con «molti altri» come dice la fonte, approfittarono della situazione, si armarono di bastoni e irrupero nella chiesa di Arialdo detta «la Canonica» e la devastarono, saccheggiandola e tentando di distruggere l'edificio stesso. Erlembaldo, il laico comandante dei patarini armati, avvertito degli avvenimenti in corso, si precipitò con i suoi nella Canonica e riuscì a scacciare gli antipatarini. Anzi, proseguendo nella loro avanzata i seguaci di Arialdo arrivano fino alla chiesa metropolitana e «strapparono a quegli empi con violenza ciò che essi avevano rapinato dalla casa del Signore, e gli uomini pii riportarono in questo modo alla chiesa [cioè alla Canonica] per volontà di Dio quasi tutto quello che gli empi avevano ad essa strappato per volere di Satana»²⁰.

19. Andrea di Strumi, *Vita sancti Arialdi*, cit., p. 1055.

20. Andrea di Strumi, *Vita sancti Arialdi*, cit., p. 1062.

Lo stesso Arialdo peraltro, almeno in un'occasione e sia pure per rendere giustizia al sacerdote che ne aveva diritto, non si peritò di comprare la chiesa di S. Maria Segreta per dodici libbre d'argento cioè al prezzo pattuito da colui che l'aveva acquistata «indegnamente». Si noti che Arialdo trasse la somma dal suo patrimonio privato (*de suo proprio patrimonio integre libras argenti sumpsit*); come aveva notato il monetiere Nazario, tali ricchezze rendevano potente Arialdo. È notevole anche il fatto che nel testo di Andrea ciò che viene comprato sia l'incarico ma che i contraenti del nuovo contratto parlino apertamente di «chiesa»: una volta concluso il contratto, infatti, Andrea così si esprime «e così fece avere gratis la chiesa a colui al quale spettava di diritto [*et sic iam fatam ecclesiam gratis alterum fecit habere, cui competeatur iure*]»²¹.

La stessa spinta a pratiche riformatrici proveniva proprio da quei personaggi come Anselmo da Baggio e Landolfo Cotta che, in predicato di assurgere alla cattedra arcivescovile, si erano visti esclusi nell'elezione del successore dell'arcivescovo Ariberto. Enrico III, infatti, aveva scelto Guido da Velate tra l'aristocrazia del contado milanese a lui fedele. I patarini, dunque, sono i portatori di una protesta trasversale ma che proviene anche da ambienti aristocratici cittadini. Tale protesta troverà un appoggio molto saldo nella figura del pontefice quando, nel 1061, Anselmo da Baggio assurgerà alla dignità pontificia, tuttavia essa aveva trovato udienza anche presso Stefano IX, che non era stato nominato dall'imperatore perché Enrico III era morto e Enrico IV era ancora minorenne, quando, nel 1057, Arialdo si era recato a Roma. Il pontificato di Alessandro II è decisivo per accentuare il carattere romano della riforma e nel fissare gli strumenti politici per la sua attuazione²².

Anche nel caso della pataria, dunque, la prospettiva alto-basso è limitativa per descrivere le relazioni complesse che legavano le due fazioni del clero locale, gli ambienti sociali di provenienza dello stesso clero (interni ed esterni alla città di Milano), il rapporto con le masse popolari e con gli attori internazionali che intervennero sugli avvenimenti milanesi. Giovanni Miccoli a tale proposito ha scritto «la pataria si inseriva (...) nel gioco politico europeo, che era sì lotta per la riforma, ma era anche lotta intorno al trono tedesco e alla corona d'Italia»²³. Ma anche chi si interrogasse sul fenomeno della pataria accettando un'ipotesi ormai tramontata, a parere di chi scrive, e cioè quella che vorrebbe intravedere nello svolgersi degli avvenimenti locali dopo la morte di tutti i leader patarini, una seconda e una

21. Andrea di Strumi, *Vita sancti Arialdi*, cit., p. 1059.

22. Miccoli, *La storia religiosa*, cit., p. 493.

23. Miccoli, *La storia religiosa*, cit., p. 490.

terza pataria dalle connotazioni sempre più antagoniste e minoritarie, scoprirebbe che i motivi del contendere riguardavano sempre il controllo delle chiese milanesi. Emblematica, da questo punto di vista, è la testimonianza di Landolfo di S. Paolo, la cui costante preoccupazione, espressa nella sua unica opera, era proprio quello di ottenere la chiesa di S. Paolo di cui si sentiva il legittimo proprietario in virtù del rapporto di parentela che lo legava a uno dei protagonisti minori della vicenda patarinica, prete Liprando²⁴.

Ma si venga ora all'ultimo tipo di documentazione, gli statuti di Castelletto Ticino. La località è collocata sulla sponda destra del Ticino, di contro a Sesto Calende e sorge su di un promontorio tra due vallate, quella detta Vallaccia e quella detta Vico, a circa trenta metri al di sopra delle sponde del fiume. L'abitato insiste in una zona di antichissimo popolamento, laddove sono stati rinvenuti i resti archeologici della cosiddetta «cultura di Golasecca». Il nome dell'abitato riconduce, però, ad una fase molto più recente, allorché l'intervento di un potere signorile, segnatamente quello dei conti di Pombia, incastellò la località. Castelletto si trovava infatti in una posizione strategica e prossima al cuore del comitato. Si deve perciò presumere che su Castelletto i conti di Pombia abbiano esercitato una pressione costante, incastellando la località e traendo da ciò un doppio vantaggio, e cioè una fonte di prestigio personale e di legittimazione politica e uno strumento per controllare e gestire il transito sul Ticino di beni e persone. Ancora nel Settecento si distingueva tra Castelletto vecchio e Castelletto Nuovo, laddove il primo coincideva con quella parte che veniva chiamata *Vico*²⁵. Ciò configurerebbe una situazione di sviluppo dell'abitato abbastanza consueta, con un insediamento antico e accentrato (*vicus*) a cui viene affiancato, tra l'XI e il XII secolo, un *castrum*. Il toponimo *castellazzo* che indica la presenza di ruderi di strutture difensive si ritrova nei pressi della chiesa parrocchiale di Castelletto.

Gli storici antichi che direttamente o indirettamente si sono occupati di Castelletto ne hanno parlato come di una corte regia²⁶ e ciò giustificherebbe il fatto che gli *Statuti* castellettesi traggano la loro legittimità, come indicato nel proemio, direttamente dalla figura dell'imperatore. Essi sono anche tra gli statuti più antichi della zona: quelli di Arona risalgono ad esempio al 1394.

24. *Landulphus Junior sive de Sancto Paulo, Historia Mediolanensis*, a cura di L. Bethmann e Ph. Jaffé, Hannoverae 1868 (Monumenta Germaniae Historica. Scriptores, 20), pp. 17-49, *passim*.

25. S. Belfanti, *Castelletto sopra Ticino: una piccola terra viscontea nelle vicende dei tempi*, Milano 1938, pp. 59-60.

26. Belfanti, *Castelletto sopra Ticino*, cit., p. 131.

Nell'esaminare la situazione del territorio castellettese in termini insediativi, occorre ricordare che il Ticino non rappresentava un elemento di frattura tra aree diverse ma piuttosto un elemento di congiunzione tra le due sponde per le comunità che si trovavano collocate lungo le sue rive. Infatti, chi controllava una sponda, soprattutto presso i guadi, i porti e i ponti, doveva avere il controllo anche dell'altra (area di ponte). Soltanto in questo modo era possibile assicurare continuità di funzionamento alle strutture utili al superamento delle acque, gestendo nel contempo una lucrosa fonte di reddito. Così accadde anche nel caso di Castelletto. A conferma di ciò ritroviamo in corrispondenza dell'area di porto denominata Persualdo e collocata sulla riva destra del Ticino, una zona di proprietà del comune di Castelletto sulla riva sinistra del fiume, vale a dire nell'attuale territorio di Sesto Calende. Tale area, che viene richiamata dagli *Statuti* di Castelletto del 1340, era di proprietà del comune e comprendeva, oltre la zona direttamente prospiciente il Ticino, la collina del Garlasco (Galliasco) con i boschi che, infatti, i consoli avevano l'obbligo di sorvegliare e mettere all'incanto.

Il primo documento nel quale compare il toponimo *Castelletto* viene redatto da Guilicia, *judex ac notarius et misso domini imperatoris*. Il nome del notaio è presente nella documentazione contemporanea e ci rivela che Guilicia aveva ricoperto la carica di giudice a Novara nel 1143²⁷. Si conferma quindi la presenza anche a Castelletto di una società locale stratificata, la cui struttura, cultura politica e sviluppo erano dipesi dalle necessità delle maggiori famiglie castellettesi ma anche dal quotidiano confronto della comunità con i signori locali e le altre entità politiche che gravitavano sulla zona. Accanto all'insediamento di Castelletto, si trovava il borgo di Lupiate, destinato però a scomparire con la fondazione da parte del comune di Novara del borgonuovo di Borgo Ticino. Infatti, per scardinare le strutture insediative, l'organizzazione sociale, il dominio dei mercati e delle vie di comunicazione sia terrestri sia fluviali, nei territori sottoposti ai conti di Biandrate e da Castello, il comune di Novara edificò «un borgo franco sul monte sovrastante il forte castello di Lupiate che proteggeva il porto di Cignola, allo sbocco del Ticino dal lago Maggiore nel cuore dei possedimenti comitali». Borgo Ticino determinò effettivamente il decadimento e la scomparsa di Lupiate. Nel 1190 il borgo era già attivo e abitato da numerose famiglie provenienti da Conturbia. Novara, infatti, per assicurare il successo e lo sviluppo di Borgo Ticino, aveva concesso il diritto di mercato e la piena libertà di commercio sui territori controllati dalla città «considerando i nuovi abitanti (...) del tutto e per tutto cittadini novaresi». Nello stesso tempo i borghigiani si erano impegnati, come tutti i novaresi, a paga-

27. Belfanti, *Castelletto sopra Ticino*, cit., p. 61.

re il fodro al comune e a permettere la realizzazione di un estimo. Essi inoltre «avrebbero combattuto con l'esercito cittadino agli ordini dei consoli e del podestà di Novara e avrebbero partecipato alle opere di fortificazione che i novaresi dovevano realizzare attorno alla città, nei suburbi, nei castelli e nei villaggi della loro giurisdizione»²⁸. Alla metà del Duecento anche la comunità di Castelletto entrò nell'orbita novarese e i castellettesi erano diventati anch'essi cittadini di Novara, mentre i da Castello avevano abdicato alla loro giurisdizione.

Per quanto riguarda le istituzioni ecclesiastiche, oltre alla pieve di Varallo Pombia si è ipotizzato che l'abbazia benedettina di Scozzola e quella, non lontana, di Arona abbiano esercitato un'influenza religiosa nell'area castellettese, benché non esistano prove documentali in proposito²⁹. I diritti di pesca sul Ticino e tre peschiere collocate nel territorio di Castelletto vennero donati da Enrico II a Pietro, vescovo di Novara, nel 1015.

Il venir meno della potenza dei Pombia/da Castello comportò l'ascesa di un'altra famiglia aristocratica insediata a Castelletto, i Visconti, la cui potenza, nel XII secolo, era ancora limitata ma destinata ad una rapido progresso. Sono assai interessanti, a tale proposito, le osservazioni di Andenna il quale ha evidenziato l'assenza del nome dei Visconti dagli statuti di Castelletto: «Già dalla fine del XII secolo a Castelletto avevano beni e risiedevano dei gruppi del casato dei Visconti di Invorio e Massino, denominati da Castelletto. Tuttavia, a partire dagli ultimi anni del Duecento, durante la signoria milanese di Ottone e di Matteo Visconti, il fratello di Matteo, Umberto, ebbe, non sappiamo a quale titolo, la signoria sul luogo di Castelletto, a cui si aggiunse il godimento delle decime ecclesiastiche sul medesimo territorio (...) [nel XIV secolo] i Visconti erano (...) esuli dal territorio e a Milano, sin dai primi anni del Trecento, dominava Guido della Torre, che, come appare dal suo testamento del 1312, lasciò ai suoi figli il *castrum* di Castelletto, con diritti sul ponte del Ticino e con le terre di Somma, Vergiate e Galleseca, detta ora Golasecca. Ma a partire dallo stesso anno la ripresa viscontea si accentuò e Castelletto fu di nuovo controllato dalla famiglia di Umberto»³⁰.

Nel 1307 il vescovo di Novara, Ugucione, aveva rinnovato l'investitura delle decime a Ottorino e a suo padre Uberto Visconti³¹ e il 6 agosto 1329 Ludovico il Bavaro riconobbe la signoria dei Visconti su Castelletto, revo-

28. M. Montanari, *L'invenzione di un territorio. Dal comitato di Pombia al contado di Novara*, in *Una terra tra due fiumi, la provincia di Novara nella storia. L'età medievale (secoli VI-XV)*, Novara 2002, pp. 75-107, in specie pp. 96-97.

29. Belfanti, *Castelletto sopra Ticino*, cit., pp. 195-197.

30. G. Andenna, *Da Novara tutto intorno*, Torino 1982, pp. 364-365.

31. Belfanti, *Castelletto sopra Ticino*, cit., p. 257, doc. I, 7 settembre 1307.

cando contemporaneamente ogni privilegio conferito agli *homines* di Castelletto, privilegi che dunque dovevano essere esistiti. Ludovico si limitò a sancire ufficialmente ciò che i Visconti amministravano già di fatto – e cioè il possesso del mero e misto imperio, della giurisdizione semplice, del castello e della terra di Castelletto, dei pedaggi e dei dazi sulle merci, del diritto di pesca sul Ticino entro i confini del territorio – anche se, con ogni probabilità, solo parzialmente se restiamo all'interpretazione di Andenna relativa all'assenza dagli statuti castelletesi di qualsiasi riferimento ai Visconti.

All'atto della stesura degli *Statuti* la comunità non fa menzione della potente famiglia in nessuno degli articoli dichiarando di essere soggetta al solo potere imperiale per concessione dell'imperatore Enrico (ma anche della Vergine e di S. Maurizio a cui erano dedicate le chiese di Castelletto):

Infrascripta statuta et ordinamenta comunis et hominum loci de Castelleto sunt statuta et facta et ordinata ad honorem domini nostri Ihesu Christi et beate virginis Marie et beate Mauriti et omnium sanctorum et sanctarum Dei et curie celestis et ad honorem, bonum, pacificum statutum serenissimi principis domini Henrici Dei gratia Romanorum (ac) imperatoris et nuntiorum eius.

Anzi, rileva sempre Andenna, nel primo articolo dedicato al *castellum loci*, si lascia intendere che la fortezza sia abitata da numerosi proprietari e che pertanto non fosse interamente posseduta da Ottorino Visconti. Ciò significherebbe, conclude Andenna, che il comune, abituato a godere di antiche libertà, si era opposto in modo drastico ad una forma di signoria³² o, si potrebbe aggiungere, una comunità che era abituata a trattare con i conti di Pombia non era disposta a farsi impressionare da un consortile familiare di *parvenu* come i Visconti, oppure che questi ultimi, ben conoscendo le tradizioni locali e pur sollecitando la scrittura degli statuti stessi, non abbiano voluto forzare la mano alla comunità locale (anche in virtù del rapporto con la città di Novara).

In effetti i *corpora statutorum* fiorirono in Lombardia proprio durante la signoria di Bernabò, Galeazzo II e Giangaleazzo³³. Come è stato autorevolmente affermato il moltiplicarsi di queste iniziative, infatti, lascia intravedere l'iniziativa dei Visconti benché gli statuti la attribuiscono di norma alla comunità a cui sono indirizzati, relegando in apparenza il principe al

32. Andenna, *Da Novara tutto intorno*, cit., p. 365.

33. M. Montanari, *Dagli statuti di San Colombano al Lambro. Fisionomia di una comunità signorile*, in *Contado e città in dialogo. Comuni urbani e comunità rurali nella Lombardia medievale*, a cura di L. Chiappa Mauri, Milano 2003 (Quaderni di Acme, 62), pp. 373-410, in specie pp. 402-410.

ruolo della sola approvazione e correzione del testo³⁴. Una serie di indizi mostra invece la vigile regia dei signori di Milano e lascia intravedere un'opera di sollecitazione e di intervento.

Dobbiamo arrivare alla metà del XV secolo per ritrovare un giuramento di fedeltà della comunità nei confronti dei Visconti e ci si potrebbe chiedere se anche tale atto, più che esprimere la stretta del potere visconteo su Castelletto non sia parte di una contrattazione che condurrà di lì a poco, nel 1464, al riconoscimento della cittadinanza per i castellettesi da parte della città di Novara con l'affermazione solenne che essi divengono a tutti gli effetti cittadini e distrettuali novaresi, decisione sollecitata dai castellettesi stessi, approvata da Bianca Visconti e giustificata dalla costante appartenenza di Castelletto alla diocesi di Novara.

Ma che cosa c'è di interessante, per i discorsi che si svolgono qui, nelle vicende di Castelletto e negli statuti castellettesi? In primo luogo occorre osservare che la storia stessa della comunità mostra una continuità di contatti e una capacità di reazione nei confronti di molteplici attori laici (i Pombia/da Castello, i Visconti, il comune di Novara). Probabilmente è proprio il contatto costante con questi attori laici a limitare la presenza locale di enti ecclesiastici esterni. Non stupisce, quindi, notare come estensore materiale degli statuti (*scripsi hoc oppus*) un ecclesiastico, Simone *de Gaf-foyris*, canonico della chiesa di S. Maria di Crescenago.

Il primo articolo è intitolato *De non furare in ecclexiis, nec in Castelletto*: «In primo luogo stabilirono e ordinarono che nessuno, che sia di Castelletto o del distretto, debba rubare nulla né spostare in malo modo, né prendere, né rimuovere dalla chiesa o dal castello. E chi agisse contro questo decreto paghi 5 soldi se ha agito di giorno e il doppio se ha agito di notte e se ha 18 anni; e se non li ha paghi la metà».

Gli articoli 139 e 140 sono dedicati invece ad un tema specifico (il 140 però è stato aggiunto in un secondo momento per cui il 139 è l'ultimo della stesura del 1340): il divieto di vendita agli ecclesiastici. L'articolo 139 infatti, si esprime in termini chiarissimi: a nessuno, che sia un singolo o un gruppo di persone, sia lecito vendere, donare, legare o alienare in nessun modo, case, terreni o possessi giacenti ed esistenti nel luogo e territorio di Castelletto o nel suo distretto, a persone ecclesiastiche o religiose, siano essi presbiteri, chierici, o chiunque altro che abbia gli ordini ecclesiastici, sia appartenente al numero dei vicini sia forestiero. Il mancato rispetto del divieto comportava una pena di dieci lire imperiali e il sequestro del bene ce-

34. G. Chittolini, *La validità degli statuti cittadini nel territorio (Lombardia, sec. XIV-XV)*, «Archivio storico italiano», CLX (2002), pp. 47-78, in specie p. 64.

duto, destinato a passare nelle mani del comune di Castelletto. Divieti di questo tipo sono frequenti negli statuti e rappresentano in maniera molto chiara le concrete preoccupazioni delle comunità rurali nei confronti della penetrazione e dell'installarsi di enti ecclesiastici sul territorio comunale. Ma in questo caso specifico, probabilmente, il divieto era al contempo diretto a limitare l'azione politica viscontea che procedeva anche attraverso una spregiudicata azione condotta mediante le chiese locali.

Considerare tutto ciò non significa ancora definire la questione in termini di alto e basso o, meglio, l'alto in questo documento è rappresentato proprio dall'ente territoriale – cioè il comune di Castelletto – che agisce, sulla base delle proprie necessità, come un potere sovrano la cui autorità è legittimata dal potere imperiale. D'altro canto che cosa può essere considerato «Chiesa», nella coscienza della popolazione locale se non la conservazione del patrimonio immobiliare sul quale vigila il primo articolo? La cura della propria chiesa, cioè del «sacro» e del «cerimoniale», è un'attività che viene svolta in quanto attraverso di essa si manifesta una capacità di gestione dell'azione politica. È una di quelle «pratiche significative» legate al gioco interno alla comunità ma proiettate al di là della comunità stessa³⁵. Il laicato usa il linguaggio del sacro e lo sfrutta in senso identitario come nel caso delle confraternite, e perciò le pratiche religiose si manifestano come elementi di un discorso politico che collega luoghi e corpi, santi e strutture visibili, elementi rivelatori ma nel contempo fondatori, di quel potere³⁶. Perciò l'interrogarsi sul tema della «Chiesa dal basso» rende evidente la complessità ma anche i limiti di tale espressione. Che cosa significa «Chiesa dal basso»? Come si è tentato di mostrare sia nel caso di S. Zeno, sia nell'interpretazione patarina, sia nel caso di Castelletto la chiesa consiste innanzitutto in un edificio le cui proprietà e prerogative vanno difese perché su di esse si fonda l'identità politica delle comunità che vi gravitano attorno. La chiesa, intesa come edificio «pubblico», diventa baricentro della comunità locale perché essa mostra palesemente e pubblicamente la presenza del sacro sul territorio che la ospita, ma anche la tutela che la comunità riceve dal santo lì onorato. Essa è rappresentazione della dimensione escatologica ma, proprio per questo, immanenza. La dinamica alto/basso, apparentemente la più ovvia ed esplicativa dei rapporti tra attori diversi, prevedendo implicitamente anche la costruzione della Chiesa «dall'alto» (si suppone con riferimento, per esempio, alle riflessioni teologiche, al ruolo dell'episcopato e a

35. L. Provero, *Percorsi dell'identità comunitaria nelle campagne del Duecento*, 23 giugno 2005, relazione tenuta al seminario del Centro di Ricerca sulle Istituzioni e le Società Medievali (CRISM), presso il Dipartimento di Storia dell'Università degli Studi di Torino.

36. F. Remotti, *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio del tempo e del potere*, Torino 1993, *passim*.

quello dei pontefici³⁷), è smentita dalla constatazione che il locale, se incorpora il sacro, non può essere «basso» ma casomai soltanto «limitato» territorialmente senza che questo ne leda la dignità. L'*ecclesia* va intesa in senso potentemente materiale e umano, per cui chi fondi o chi difenda una chiesa ha ben presente come ciò significhi onore e dignità (come ciò significhi «Chiesa»). Prima ancora che atto di una comunità locale, il fondare chiese e monasteri è stata una prerogativa del potere regio, imitata anche dai signori locali con il fenomeno delle *ecclesie proprie*. Esattamente come l'incastellamento, la costruzione di una chiesa conferisce prestigio e influenza sulle popolazioni locali. Non sorprende perciò l'imitazione delle comunità rurali nei confronti dell'agire signorile. Costruire, dotare e tutelare una chiesa conferisce onore e dignità alla comunità perché è concepito come un atto di per sé sacro (i santi sono fondatori di chiese) che sacralizza il territorio e mette a disposizione della comunità locale un elemento da spendere nel confronto politico quotidiano con altre entità. Per cui la difesa dell'edificio ecclesiastico e delle sue prerogative sarà anche la difesa dell'autonomia, delle prerogative e della dignità politica della comunità locale.

37. K.A. Fink, *Chiesa e papato nel medioevo*, Bologna 1987, p. 216: «Dal punto di vista storico, la Chiesa gerarchico-beneficiale presenta una immagine carente, anzi miserevole, in confronto con la ricchezza delle forme e delle idee del Medioevo».

I Carnici e le loro chiese nei secoli XIV-XV

di Flavia De Vitt

Negli ultimi trent'anni, numerosi sono stati gli studi sulla storia della montagna friulana, molti dei quali consentono una migliore conoscenza delle pievi e parrocchie della Carnia nel medioevo: monografie, volumi miscellanei, articoli, tesi di laurea¹; molte fonti inedite – archeologiche ed archivistiche – sono state reperite, analizzate, inserite in più ampi contesti.

Nel XII secolo, in Carnia (subregione del Friuli) vi erano undici pievi²: le uniche chiese battesimali³ in un vasto territorio alpino, corrispondente al

1. Tra le tesi guidate da Flavia De Vitt, all'Università di Udine, Facoltà di lettere e filosofia: E. Candussio, *Giovanni Gortani (1830-1912) e la Carnia nel tardo medioevo (secoli XIV-XV)*, Corso di laurea in Conservazione dei beni culturali, a.a. 2001/2002; E. Pellin, *Il Necrologio del capitolo di San Pietro in Carnia (secoli XIV-XV)*, Corso di laurea in lettere, a.a. 2004/2005; P. Rossitti, *Documenti di Giovanni Gortani per la storia della Carnia: 1400-1499*, Corso di laurea in Conservazione dei beni culturali, a.a. 2004/2005; S. Santoliquido, *Il protocollo del notaio Giovanni Orsetti da Gemona del Friuli (f. 1-22). Anni 1433-1478*, Corso di laurea in Conservazione dei beni culturali, a.a. 2004/2005; M. Michieli, *Paesi e chiese nell'alta Val Tagliamento. Documenti dal 1205 al 1529*, Corso di laurea in lettere, a.a. 2006/07.

2. F. De Vitt, *Pievi e parrocchie della Carnia nel tardo medioevo (secoli XIII-XV)*, Udine-Tolmezzo 1983 [recte 1984] (Biblioteca di studi storici diretta da A. Tagliaferri, 1): molte notizie sulle pievi e le parrocchie della Carnia, inserite nel presente contributo, rimandano a questo libro. V. anche Ead., *Le pievi della Carnia nel Medioevo. Nuove ricerche*, in *San Floriano di Lorch. Atti del convegno internazionale di studio, Tolmezzo 5 ottobre e 6 dicembre 2003*, a cura di G. Bergamini e A. Geretti, Udine-Illegio-Milano 2004, pp. 71-81; sulla Chiesa in Friuli: Ead., *Vita della Chiesa nel tardo Medioevo*, in P. Cammarosano, F. De Vitt, D. Degrassi, *Storia della società friulana. Il medioevo*, a cura di P. Cammarosano, Tavagnacco 1988, pp. 157-267. Per un quadro ampio, in senso sia geografico, sia storico: G. Le Bras, *Le istituzioni ecclesiastiche della cristianità medievale*, in *Storia della Chiesa dalle origini ai nostri giorni*, a cura di A. Fliche e V. Martin, 12/2, Torino 1984; *Le istituzioni ecclesiastiche dei secoli XI-XII: diocesi, pievi e parrocchie. Atti della VI Settimana internazionale di studio, Milano 1.-7 settembre 1974*, Milano 1977.

3. Si veda innanzitutto *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto Medioevo: espansione e resistenze*, Spoleto 1982 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 28); quindi i classici lavori di A. Sorbelli, *La parrocchia dell'Appennino emiliano nel Medio Evo*, Bologna 1910; G. Forchielli, *La pieve*

corso montano del fiume Tagliamento⁴. Presso ogni pieve si estendeva un cimitero e in una casa vicino ad essa abitavano il rettore (pievano) e uno o più cappellani, i quali celebravano la messa nelle cappelle del territorio plebanale (dalle quali derivava il loro nome). Allora la Carnia era un territorio interamente rurale, con un'economia caratterizzata dall'allevamento e dallo sfruttamento dei boschi, mentre l'agricoltura, a causa del clima piovoso e della morfologia della subregione, aveva scarsa importanza. Soltanto nel secolo successivo, su di una strada importante che collegava la Carinzia al Friuli⁵, si sarebbe formato il borgo di Tolmezzo, protetto da fortificazioni

rurale. Ricerche sulla storia della costituzione della Chiesa in Italia e particolarmente nel Veronese, Bologna 1938 (Biblioteca della Rivista di storia del diritto italiano, XII/12); L. Nanni, *La parrocchia studiata sui documenti lucchesi dei secoli VIII-XIII*, Roma 1948; C.E. Boyd, *Thites and Parishes in Medieval Italy. The Historical Roots of a Modern Problem*, Ithaca 1952; P. Sambin, *Note sull'organizzazione parrocchiale in Padova nel sec. XIII*, in *Studi di storia ecclesiastica medioevale*, Venezia 1956 (Deputazione di storia patria per le Venezie, Miscellanea di studi e memorie, 9/I), pp. 3-64; A. Castagnetti, *La pieve rurale nell'Italia padana. Territorio, organizzazione patrimoniale, vicende della pieve veronese di S. Pietro di «Tillida» dall'alto Medioevo al sec. XIII*, Roma 1976 (Italia Sacra, 23); C. Violante, *Ricerche sulle istituzioni ecclesiastiche dell'Italia centro-settentrionale nel Medioevo*, Palermo 1986 [recte 1987], pp. 105-484.

4. G. Marinelli, *Guida della Carnia e del Canal del Ferro*, nuova ed. a cura di M. Gortani, Tolmezzo 1924-25 (= s.d.); P. Paschini, *Notizie storiche della Carnia da Venzone a Monte Croce e Camporosso*, Udine-Tolmezzo³ 1971; T. Miotti, *Castelli del Friuli*. 1. *Carnia, feudo di Moggio e capitaneati settentrionali*, Udine s.d.; *Studi tolmezzini. Atti della giornata di studio, Tolmezzo 8 novembre 1980*, Udine 1981 (Antichità altoadriatiche, 20); *Darte e la Cjargne*, a cura di L. Ciceri, Udine 1981 (58. Congresso della Società filologica friulana); *Val dal Lâc*, a cura di A. Ciceri e D. Molfetta, Udine 1987 (64. Congresso della Società filologica friulana); *Statuti e legislazione veneta della Carnia e del Canal del Ferro (sec. XIV-XVIII)*, a cura di G. Ventura, Udine 1988 (Pubblicazioni della Deputazione di storia patria per il Friuli, 17); *In Guart. Anime e contrade della pieve di Gorto*, a cura di M. Michelutti, Udine 1994 (71. Congresso della Società filologica friulana); C.G. Mor, *I boschi patrimoniali del Patriarcato e di S. Marco in Carnia*, 2. Udine² 1993. Per le vicine Prealpi Giulie, il Canal del Ferro (valle del Fella) e la Val Canale: *Guida delle Prealpi Giulie*, a cura di O. Marinelli, Udine 1912 (= 1981); *Tarvis*, a cura di G. Ellero e G. Barbina, Udine 1991 (68. Congresso della Società filologica friulana). Anche *Santuari alpini. Luoghi ed itinerari nella montagna friulana. Atti del convegno di studio, Udine 27 settembre 1997*, Udine 1998; *L'incerto confine. Vivi e morti, incontri, luoghi e percorsi di religiosità nella montagna friulana. Atti dei seminari «I percorsi del sacro», «Anime che vagano, anime che tornano», gennaio-giugno 2000*, a cura di P. Moro, G. Martina e G.P. Gri, Tolmezzo 2000 (Associazione della Carnia Amici dei musei e dell'arte, Quaderno 7).

5. P. Paschini, *Le vie commerciali alpine del Friuli nel medioevo*, «Memorie storiche fोगgiuliesi», XX (1924), pp. 123-135; D. Degrassi, *Dai monti al mare. Transiti e collegamenti tra le Alpi orientali e la costa dell'alto Adriatico (secoli XIII-XV)*, in *Vie di terra e d'acqua. Infrastrutture viarie e sistemi di relazioni in area alpina (secoli XIII-XVI)*, a cura di J.-F. Bergier e G. Coppola, Bologna 2007 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 72), pp. 161-187; v. anche *Comunicazione e mobilità nel Medioevo. Incontri*

e fornito del diritto di mercato: l'unica presenza urbana della Carnia, allora come oggi⁶. La subregione faceva parte dell'amplessima diocesi di Aquileia, pluriethnica e plurilinguistica, che si estendeva sul Friuli centro-orientale e settentrionale, sul Cadore e, Oltralpe, su parte della Carinzia e della Stiria e sulla Slovenia⁷. Il patriarca d'Aquileia era a capo, oltre che della sua diocesi, di una provincia ecclesiastica che comprendeva quasi venti vescovadi, che andavano da Como all'Istria⁸; inoltre egli era al vertice dello Stato feudale del Patriarcato d'Aquileia (corrispondente al Friuli storico: tra il fiume Livenza, a ovest, alle Alpi Giulie, ad est⁹).

fra il Sud e il Centro dell'Europa (secc. XI-XIV), a cura di S. de Rachewiltz e J. Riedmann, Bologna 1997 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 48).

6. Tumieç, a cura di G. Ferigo e L. Zanier, Udine 1998 (75. Congresso della Società filologica friulana) e qui, in particolare, I. Zenarola Pastore, *Un percorso di storiografia carnica*, pp. 127-133; *Tolmezzo capitale della Carnia da 650 anni. Atti del convegno, Tolmezzo 18 novembre 2006*, a cura di F. De Vitt, Tolmezzo 2008; anche P. Paschini, *Curiosità tolmezzine e vecchi libri di conti del Quattrocento*, «Memorie storiche forogiuliesi», XVI (1920), pp. 153-168.

7. G. Marcuzzi, *Sinodi aquileiesi*, Udine 1910; *Rationes decimarum Italiae nei secoli XIII e XIV. Venetiae, Histria, Dalmatia*, a cura di P. Sella e G. Vale, Città del Vaticano 1941 (= 1972) (Studi e testi, 60). Il Friuli occidentale corrispondeva invece alla diocesi di Concordia (oggi Pordenone-Concordia): E. Degani, *La diocesi di Concordia*, a cura di G. Vale, Udine²1924 (= Brescia 1977, ristampa con bibliografia e indici a cura della Biblioteca del Seminario teologico di Pordenone); *La Chiesa concordiese 389-1989*, a cura di C.G. Mor e P. Nonis, Pordenone 1989-1992; *San Marco di Pordenone*, a cura di P. Goi, Pordenone-Fiume Veneto 1996.

8. *Vescovi e diocesi in Italia dal XIV al XVI secolo. Atti del VII Convegno di storia della Chiesa in Italia*, Brescia 21-25 settembre 1987, Roma 1990 (Italia sacra, 43-44); M. Rossi, *Vescovi nel basso Medioevo (1274-1378). Problemi, studi, prospettive*, in *Il difficile mestiere di vescovo*, Verona 2000 (Quaderni di storia religiosa, 7), pp. 217-254; inoltre, *Rationes decimarum; I poteri temporali dei vescovi in Italia e in Germania nel Medioevo*, a cura di C.G. Mor e H. Schmidinger, Bologna 1979 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico di Trento. Quaderni, 3); *Aquileia e il suo Patriarcato. Atti del Convegno internazionale di studio, Udine 21-23 ottobre 1999*, a cura di S. Tavano, G. Bergamini e S. Cavazza, Udine 2000 (Pubblicazioni della Deputazione di storia patria per il Friuli, 29); *Patriarchi. Quindici secoli di civiltà fra l'Adriatico e l'Europa Centrale*, a cura di S. Tavano e G. Bergamini, Udine-Milano 2000.

9. Si veda innanzitutto P. Paschini, *Storia del Friuli*, a cura di G. Fornasir, Udine⁴1990; quindi H. Schmidinger, *Patriarch und Landesherr. Die weltliche Herrschaft der Patriarchen von Aquileja bis zum Ende der Staufer*, Graz-Köln 1954; *Parlamento friulano*, a cura di P.S. Leicht, vol. 1/1, 1/2 e 2, Bologna 1917-1955 (= Bologna 1968); *Il Friuli dagli Ottoni agli Hohenstaufen. Atti del Convegno internazionale di studio, Udine 4-8 dicembre 1983*, a cura di G. Fornasir, Udine 1984; Cammarosano, De Vitt, Degrassi, *Storia della società friulana*, cit.; *Il patriarcato d'Aquileia. Uno Stato nell'Europa medievale*, Udine 1999. Anche L. Morassi, *1420-1797. Economia e società in Friuli*, Tavagnacco 1997 e G. Trebbi, *Il Friuli dal 1420 al 1797. La storia politica e sociale*, Udine-Tricesimo 1998. Prezioso è il *Nuovo Liruti. Dizionario biografico dei Friulani*, 1. *Il Medioevo*, a cura di C. Scalon, Udine 2006, 2. *L'Età veneta*, a cura di C. Scalon, C. Griggio e U. Rozzo, Udine 2009.

Le undici pievi erano nate in momenti diversi. San Pietro, con il suo capitolo di otto canonici, era erede della cattedrale di Zuglio, soppressa nell'VIII secolo ed inglobata in quella aquileiese¹⁰. Le pievi di Santa Maria Maddalena d'Invillino, dei Santi Felice e Fortunato di Enemonzo, di Santa Maria di Socchieve, Santa Maria di Ampezzo¹¹ e Santa Maria di Forni di Sotto sorgevano presso il Tagliamento; Santo Stefano di Cesclans, San Martino di Verzegnis e Santa Maria d'Oltre But in luoghi più riparati, come San Floriano d'Illegio e Santa Maria di Gorto; alcune affiancarono delle fortificazioni (o furono affiancate da esse). Recenti scoperte archeologiche (si vedano le pubblicazioni di Aurora Cagnana) hanno portato alla luce i resti di chiese battesimali paleocristiane precedenti alle attuali pievi d'Illegio e di Gorto e poste in località diverse, non difese naturalmente: soltanto verso il IX-X secolo, nell'età dell'incastellamento, nuovi edifici di culto, a servizio degli stessi territori, furono eretti in luoghi isolati ed elevati¹².

Nella seconda metà del XII secolo nacque, staccandosi dalla pieve di Forni di Sotto, la prima parrocchia: anzi, la chiesa di Santa Maria di Forni di Sopra, nei primi anni del Duecento non solo aveva fonte battesimale, cimitero e sacerdote proprio e residente, ma addirittura contestava alla pieve la sua superiorità, pretendendo di essere essa stessa la chiesa matrice¹³. Nei secoli XIV e XV altre pievi germinarono altre parrocchie¹⁴. Alcune erano

10. P.M. Moro, *Iulium Carnicum (Zuglio)*, Roma 1956; F. Quai, *Il capitolo della Carnia e i suoi statuti*, Udine-Tolmezzo 1978; *Iulium Carnicum*, a cura della Cooperativa Alea, Udine 1990; *Museo archeologico Iulium Carnicum. La città romana e il suo territorio nel percorso espositivo*, a cura di F. Oriolo e S. Vitri, Zuglio 1997; Pellin, *Il Necrologio*, cit.

11. F. De Vitt, *Il medioevo*, in *Ampezzo. Tempi e testimonianze*, Udine 1994, pp. 73-95.

12. A.A. Settia, *Chiese e fortezze nel popolamento del Friuli*, in Id., *Chiese, strade e fortezze nell'Italia medievale*, Roma 1991 (Italia sacra, 46), pp. 99-129; F. Piuze, *Frammenti di luce. Storia, archeologia e misteri di una pieve medievale alpina. Santo Stefano a Cesclans, Comune di Cavazzo Carnico (UD)*, Quinto di Treviso 1998; A. Cagnana et al., *Le ricerche archeologiche nella chiesa di San Floriano d'Illegio*, in *La pieve di San Floriano d'Illegio. Archeologia, storia, arte, tradizione*, a cura di F. De Vitt, Illegio-Udine 2006, pp. 19-99; *L'area archeologica di Ovaro. Dalla basilica paleocristiana alla fiera di San Martino*, a cura di A. Cagnana, Ovaro 2007.

13. De Vitt, *Pievi e parrocchie della Carnia*, cit., pp. 61-65.

14. *Stato personale e locale dell'arcidiocesi di Udine*, Udine 1978. Più ampiamente: *Pievi e parrocchie in Italia nel basso Medioevo (secc. XIII-XV). Atti del VI Convegno di Storia della Chiesa in Italia, Firenze 21-25 settembre 1981*, Roma 1984 (Italia sacra, 35-36); *Pievi, parrocchie e clero nel Veneto dal X al XV secolo*, a cura di P. Sambin, Venezia 1987 (Deputazione di storia patria per le Venezie, Miscellanea di studi e memorie, 24); L. Mascanzoni, *Pievi e parrocchie in Italia. Saggio di bibliografia storica*, Bologna 1988-1989. In Europa: J. Coste, *L'institution paroissiale à la fin du moyen âge. Approche bibliographique en vue d'enquêtes possibles*, «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge, temps modernes», XCVI (1984), pp. 295-326; M. Aubrun, *La paroisse en France des origines au XV^e siècle*, Paris 1986; *La paroisse en Languedoc (XIII^e-XIV^e s.)*,

costituite da un solo paese: Piano, Paluzza e Sutrio, nel piviere di San Pietro (valle del But); Amaro, in quello di Cesclans; Comeglians, Rigolato e Ravascletto, in quello di Santa Maria di Gorto; altre, invece, erano formate da un raggruppamento di villaggi, come il comune di valle di Prato, in val Pesarina¹⁵, e quelli che facevano capo a Forni Avoltri, in val Degano, sempre sotto Santa Maria di Gorto. In alcuni casi, disponiamo dei documenti che riportano la richiesta di erezione di cappelle in parrocchie, con le relative motivazioni, presentata all'autorità ecclesiastica superiore dai laici dei villaggi: le distanze dalla chiesa-madre, i disagi e i pericoli delle strade nella cattiva stagione e quelli costituiti dall'attraversamento dei fiumi, che rendevano molto difficoltosi, se non impossibili, il raggiungimento della pieve da parte dei parrocchiani più deboli (bambini, donne, persone anziane) oppure, all'opposto, quello dei fedeli, da parte del pievano o del suo vicario; l'incremento della popolazione aveva aggravato in modo insopportabile problemi che, evidentemente, erano sempre esistiti. In realtà, se fino alla prima metà del Trecento la popolazione godeva di un incremento, dalla peste nera del 1348-50 e per più di un secolo il trend demico fu invece negativo.

Piuttosto, «all'origine delle parrocchie carniche» si pone «un atteggiamento religioso popolare caratterizzato da un vivo, ineludibile interesse per la pratica liturgico-sacramentale», «profondamente diverso da quello dell'età precedente»¹⁶ e riconducibile ad alcune significative innovazioni nella cura d'anime, introdotte dal concilio Lateranense IV (1215): la trasformazione del curato da professionista del sacro in pastore d'anime, che si accompagna all'obbligo, per ogni fedele, dell'uno e dell'altro sesso, di confessarsi a lui, una volta all'anno¹⁷. Inoltre, l'affermazione dei comuni

Fanjeaux 1990 (Cahiers de Fanjeaux, 25); *La parrocchia nel Medio Evo. Economia, scambi, solidarietà*, a cura di A. Paravicini Bagliani e V. Pasche, Roma 1995 (Italia sacra, 53); M.M. de Cevins, *Relations de dépendance spirituelle entre corps de ville et églises paroissiales en Hongrie au bas Moyen Âge*, «Revue d'histoire ecclésiastique», XCII (1997), pp. 395-418. Per interessanti confronti: B.-U. Hergemöller, *Parrocchia, parroco e cura d'anime nelle città anseatiche del basso Medioevo*, in *Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma*, a cura di P. Prodi e P. Johaneck, Bologna 1984 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico di Trento. Quaderni, 16), pp. 135-169; E. Curzel, *Le pievi trentine. Trasformazioni e continuità nell'organizzazione territoriale delle cura d'anime dalle origini al XIII secolo*, Bologna-Trento 1999 (Istituto di scienze religiose in Trento. Series maior, 5).

15. Cfr. C.G. Mor, «Universitas vallis»: un problema da studiare relativo alla storia del comune rurale, in *Miscellanea in onore di R. Cessi*, Roma 1958, 1, pp. 103-109; G. Santini, *I comuni di valle nel Medioevo. La costituzione federale del «Frignano»*, Milano 1960.

16. De Vitt, *Pievi e parrocchie della Carnia*, cit., p. 99.

17. *Conciliorum oecumenicorum decreta*, a cura dell'Istituto per le scienze religiose, Bologna 1991, p. 245 (costituzione 21); M. Maccarrone, «Cura animarum» e «parochialis sacerdos» nelle costituzioni del IV concilio Lateranense (1215). Applicazioni in Italia nel sec. XIII, in *Pievi e parrocchie in Italia*, cit., pp. 81-195, in particolare 160-164.

rurali, costituiti da singoli paesi o da raggruppamenti di villaggi¹⁸, portò con sé, in Carnia, anche la diffusione dell'autonomia parrocchiale: infatti l'assemblea dei «vicini», come eleggeva il «decano» (sindaco) e deliberava sulla sorveglianza dei boschi, dei pascoli, dei greggi e degli armenti, così voleva anche decidere sulla sua chiesa, costituendo una prebenda per un sacerdote proprio, abbellendo ed arricchendo l'edificio di culto e le liturgie e, infine, anche eleggendo il curato¹⁹. Il fenomeno della nascita delle parrocchie in Carnia fu integralmente popolare, mentre in altre parti del Friuli si rileva un interessante intervento dell'aristocrazia castellana e, a Udine, di associazioni di quartiere e di mestiere²⁰.

La religiosità dei laici emerge da un documento scritto su di una bella pergamena, lunga 55 centimetri, vergato in grafia elegante nella seconda metà del XIV secolo²¹. Eccone alcune parti:

18. Cfr. C. Wickham, *Comunità e clientele nella Toscana del XII secolo. Le origini del comune rurale nella Piana di Lucca*, Roma 1995 (I libri di Viella, 5). Anche S. Bortolami, *Territorio e società in un comune rurale veneto (sec. XI-XIII. Pernumia e i suoi statuti*, Venezia 1978 (Deputazione di storia patria per le Venezie, Miscellanea di studi e memorie, 18); *La valle del Primiero nel Medioevo. Gli statuti del 1367 e altri documenti inediti*, a cura di U. Pistoia, Venezia 1992 (Deputazione di storia patria per le Venezie, Monumenti storici, n.s. 24), con ricca bibliografia alle pp. 3-12 e 41-42); C. Wickham, *La montagna e la città. Gli Appennini toscani nell'alto Medioevo*, Torino 1997; P. Guglielmotti, *Comunità e territorio. Villaggi del Piemonte medievale*, Roma 2001 (I libri di Viella, 26). Oltre, naturalmente, ai testi classici di G. Mengozzi, *La città italiana dell'alto Medioevo. Il periodo longobardo-franco*, 2. ed. riveduta da A. Solmi, Firenze 1931; P. Toubert, *Les statuts communaux et l'histoire des campagnes lombardes au XIV^e siècle*, «Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome», LXXII (1960), pp. 397-528, poi inserito negli *Etudes sur l'Italie médiévale (IX^e-XIV^e s.)*, London 1976; G.P. Bognetti, *Studi sulle origini del comune rurale*, a cura di F. Sinatti d'Amico e C. Violante, Milano 1978 (Cultura e storia, 17).

19. Cfr. N. Coulet, *Paroisse, oeuvre, communauté d'habitants en Provence (le diocèse d'Aix dans la première moitié du XIV^e siècle)*, in *La paroisse en Languedoc*, cit., pp. 215-237; F. Mouthon, *Circonscriptions religieuses, territoire et communautés dans les Alpes médiévales (XI^e-XV^e siècles): une spécificité montagnarde?*, «Reti medievali», VII (2006), pp. 1-24 (paginazione dell'estratto); M. Della Misericordia, *Figure di comunità. Documento notarile, forme della convivenza, riflessione locale sulla vita associata nella montagna lombarda e nella pianura comasca (secoli XIV-XVI)*, 2008: www.adfontes.it/biblioteca/-scaffale/notarile/copertina.html.

20. F. De Vitt, *La pieve di Udine e il suo territorio nei secoli XIII-XVI*, in *Udin. Mil agn tal cûr dal Friûl*, a cura di G.C. Menis, Udine 1983, pp. 91-97 (60. Congresso della Società filologica friulana); Ead., *Istituzioni ecclesiastiche e vita quotidiana nel Friuli medioevale*, Venezia 1990 (Deputazione di storia patria per le Venezie, Miscellanea di studi e memorie, 29). Per l'aristocrazia friulana si veda, oltre a *Parlamento friulano* e ad altri studi citati, la fonte *Thesaurus Ecclesiae Aquilejensis*, edito J. Bianchi, Udine 1847.

21. Originale, Archivio Parrocchiale d'Illegio, busta Pergamene Illegio secc. XIV-XVIII, fasc. Pergamene Illegio sec. XIV, XV; v. anche il ms. di G.B. Piemonte, *Memorie storiche della pieve matrice di San Floriano d'Illegio e Imponzo*, in Archivio Parrocchiale

Iohannes Fugaça de Incaroy pro rimedio anime sue et parentum suorum iudicavit perpetualiter ecclesie Sancti Floriani de Legio duos sol(i)dos, unum altari et unum lumini, super quatuor converias sitas in Canali de Incaroy, in loco qui dicitur Tasa-ries de Ronchs, cuius hii sunt confines: a duobus partibus possidet Petrus Compari, a tercia Iohannes Batal(e).

Iohannes quondam Stephani dicti Tossi de Imponcio iudicavit pro rimedio anime sue et parentum suorum tres denarios lumini Sancti Floriani et unum altari, solvendo annuatim in festo sancti Thome supra campum situm in capite Oper(um).

Item Odoricus filius quondam Francisci de Luveya iudicavit pro rimedio anime sue super campum Casali et super unum campum vignale et super unum pratum Precelani, denarios V lumini Sancti Floriani et unum altari, solvendo annuatim in festo sancti Antonii mensis ianuarii.

Item Coradina uxor Odorici de Luveya iudicavit pro rimedio anime sue denarios V lumini Sancti Floriani et unum altari, super unum campum Casali et super unum campum vignale et super unum pratum Precelani, in festo sancti Antonii mensis ianuarii.

Lulicus quondam Vidussii de Savalono de Dyeri iudicavit perpetualiter super bonis de Favul sol(i)dos V camere Sancti Floriani, et si sui heredes non solverent, quod camerarii qui pro tempore fuerint se impediunt de ipsis bonis; solvendo in festo sancti Michaelis.

Lulicus et Iohannes quondam Gualassini de Dyeri legaverunt omni anno perpetualiter solvendo in festo sancti Georgii denarios V ecclesie Sancti Floriani super unum campum de Stablot et super unum campum positum in loco qui dicitur in Petra de Gor et super suam partem.

Iacobus Plantulini et Petrus eius frater legaverunt perpetualiter super suis bonis denarios tres camere Sancti Floriani, et si sui heredes non solverent, quod camera se impediat de ipsis bonis [...].

Iacobus de Subida de Riu et uxor sua Viniria legaverunt omni anno ecclesie Sancti Floriani sol(i)dos I et unum altari, super unum campum de Wora Çisiglons [...].

Vilicus B(ri)tiçandey de Paularo iudicavit pro anima sua omni anno denarios II ecclesie Sancti Floriani et duos denarios altari super suis bonis, solvendo in festo sancti Georgii.

Iacobus filius Lulici et Palma uxor sua de Villa de Fur legaverunt omni anno in perpetuum denarios II ecclesie Sancti Floriani et denarios II altari super suam partem, solvendo in sancto Georgio [...].

Pirola de Paularo iudicavit pro anima sua denarium I ecclesie Sancti Floriani super unum suum pratum positum in loco qui dicitur Costa Acuta.

Bonç filia Flamie iudicavit pro anima sua et parentum eius omni anno ecclesie Sancti Floriani denarios II ½ super bonis suis.

d'Illegio, capitolo 11 (l'opera è ora anche in dattiloscritto). Sul documento v. F. De Vitt, *La pieve di San Floriano d'Illegio e le sue filiali nel Medioevo*, in *La pieve di San Floriano d'Illegio*, cit., pp. 101-125, in particolare 106-107, 122-123.

Flamia filia domini Iacobi de Legio reliquid pro anima sua omni anno ecclesie Sancti Floriani denarios II ½ [...].

Wilimbrit uxor Agleçani dicti Fadulini de Legio reliquid omni anno pro anima sua et parentum eius ecclesie Sancti Floriani super unam decimam quam habet in villa de Chiabia denarios II, solvendo in suo anniversario [...].

Nicolaus de Baiarço legavit annuatim ecclesie Sancti Floriani unam libram olei super campum qui dicitur in Faustina, cuius hii sunt confines: ab una parte possidet canipa domini patriarchi, a seconda possidet filius Venerii, a tercia parte est via publica, a quarta pascuum com(m)unis.

Item Vignuda quondam Iacobi de villa de Dyeri iudicavit perpetualiter denarium I super converias de Pleç de Dior.

Nicolaus Ciperini ville de Dieri legavit annuatim et perpetualiter pro anima sua ecclesie Sancti Floriani de Legio libras II olei persolvendas annuatim in festo Nativitatis Domini nostri, videlicet super omnibus suis bonis positis in villa de Dieri vel eius pertinentiis [...].

Il documento riguarda le donazioni, in denaro e in olio per l'illuminazione, che molti parrochiani della pieve di San Floriano d'Illegio avevano destinato alla loro chiesa, affidando alle preghiere dei sacerdoti, in particolare dei pievani, la propria anima, dopo la morte²². Erano uomini e donne, singoli, fratelli o coniugi che, prima di morire, avevano stabilito («iudicavit ... legaverunt») che i loro eredi avrebbero versato una sorta di affitto annuo a quella chiesa, sui beni a loro pervenuti in eredità, in genere immobili indicati in modo specifico, ma anche «tutti i beni» ereditati; in cambio, ave-

22. G.B. Piemonte, *Serie cronologica documentata dei pievani d'Illegio e Imponzo con canale d'Incarojo*, Udine 1890; *Al molto reverendo signore don Giovanni Battista Beorchia nuovo parroco di Incarojo*, Udine 1896. Cfr. N. Huyghebaert, *Les documents nécrologiques*, Turnhout 1972 (Typologie des sources du moyen âge occidental, 4); P. Ariès, *L'uomo e la morte dal Medioevo a oggi*, Roma-Bari 1980; J. Le Goff, *La nascita del Purgatorio*, Torino 1982 (Biblioteca di cultura storica, 147); N. e J.L. Lemaître, *Un test des solidarités paroissiales: la prière pour le morts dans les obituaires*, in *La parrocchia nel Medio Evo*, cit., pp. 255-278; per il Friuli: *Necrologium Aquileiense*, a cura di C. Scalon, Udine 1982 (Fonti per la storia della Chiesa in Friuli, 1); *Il Catapan di Fagagna*, a cura di I. Zenarola Pastore, Fagagna 1983; *Il Catapan di San Lorenzo di Sedegliano*, a cura di E. Capitanio, Sedegliano 2001; G. Ribis, *Il Catapan di Rizzolo in Friuli (1307-1610)*, Udine 2002 (Fonti per la storia della Chiesa in Friuli, 6); *L'Obituario di Tricesimo*, a cura di M. Beltramini, Udine 2004 (Fonti per la storia della Chiesa in Friuli, 7); A. Tilatti, *I Catapan di Trivignano Udinese (secoli XIV-XVI)*, Roma-Udine 2006 (Fonti per la storia della Chiesa in Friuli. Serie medievale, 3); M. Beltramini, *Il Catapan di Codroipo (1551)*, Udine 2007 (Fonti per la storia della Chiesa in Friuli, 10); C. Scalon, *I libri degli anniversari di Cividale del Friuli*, Roma 2008 (Fonti per la storia della Chiesa in Friuli. Serie medievale, 5). Sugli obituari in Friuli (qui spesso chiamati catapan): A. Tilatti, *Chest è il libri dai anniversaris et messis ... il quäl al si chlamme il chiatte pan ... prime note sugli obituari parrocchiali in Friuli*, in *Chiesa, vita religiosa, società nel Medioevo italiano. Studi offerti a Giuseppina De Sandre Gasparini*, a cura di M. Rossi e G.M. Varanini, Roma 2005 (Italia sacra, 80), pp. 631-645.

vano chiesto che i sacerdoti pregassero per le anime loro e, talvolta, anche dei loro genitori («pro remedio anime sue et parentum suorum»). La riscossione dei lasciti era compito dei camerari (amministratori-tesorieri) della pieve. Spesso anche il denaro era destinato all'acquisto di candele o di olio per l'illuminazione. Uno stoppino immerso nell'olio bruciava in lampade di vetro bianco o colorato, che pendevano dall'alto, gettando una luce calda sui laici, sul celebrante e i suoi paramenti, sugli affreschi che ricoprivano le pareti della chiesa, sulla suppellettile liturgica d'argento o dorata²³. La scadenza del versamento dell'affitto corrispondeva ad alcune festività religiose: quelle di sant'Antonio Abate («del mese di gennaio», il 17), san Giorgio (23 aprile), san Michele (29 settembre), san Tommaso (1° Apostolo, il 21 dicembre), Natale; ma anche all'anniversario della morte del donatore. In questo elenco si vede come i donatori risiedessero sia nel paese ai piedi della pieve (Illegio), sia in altri villaggi del suo ampio territorio, compreso, in gran parte, nel Canale d'Incaroio (valle del torrente Chiarsò): Imponzo, Dierico (Dyeri, Dieri)²⁴ e Paularo, quest'ultimo con le sue borgate di Villafuori e Villamezzo²⁵; proprio nel XIV secolo, la chiesa di San Vito di Paularo, che era il paese più importante di un comune di valle, conquistò i diritti parrocchiali²⁶. Infatti presso di essa risiedeva stabilmente un cappellano, nominato dal pievano d'Illegio e mantenuto, in parte da questo, in parte dai parrocchiani di Paularo.

Richieste di preghiere per l'anima, da tutta la Carnia erano indirizzate ai sacerdoti del capitolo di San Pietro, chiesa ancor oggi considerata la madre di quelle carniche. Il *Necrologium Sancti Petri*²⁷, riporta, all'interno di una struttura calendariale, i nomi di quanti, negli ultimi secoli del medioevo (XIII-XV), desideravano che il clero della pieve (a cui molte volte venivano destinati lasciti testamentari²⁸) pregasse per loro: erano uomini e donne, laici ed ecclesiastici. Anche in questi casi, i loro eredi dovevano provvedere

23. *Fedeli in chiesa*, Verona 1999 (Quaderni di storia religiosa, 6); Cagnana *et al.*, *Le ricerche archeologiche*, cit., pp. 53-58. Per gli interni delle chiese fra la tarda antichità e l'alto medioevo v. *L'area archeologica di Ovaro*, cit., pp. 38-39 (A. Cagnana, *L'illuminazione*), 40-42 (Ead., *Le vetrate a colori*), 43-44 (A. Zucchiatti, *Produzione e provenienza delle finestre blu: analisi di laboratorio*).

24. In particolare, sul pregevole altare ligneo qui conservato, G. Fabiani, *Note storiche. Dierico di Paularo (Udine)*, Udine 1970.

25. Cfr. E. Mirmina, *Per una storia degli abitati nel canale d'Incarojo*, in *Studi tolmezzini*, cit., pp. 43-76.

26. De Vitt, *La pieve di San Floriano d'Illegio*, cit., pp. 113-114.

27. Pellin, *Il Necrologio*, cit.

28. Sui testamenti: E. Besta, *Le successioni nella storia del diritto italiano*, Milano 1963; G. Vismara, *Scritti di storia giuridica. 6. Le successioni ereditarie*, Milano 1988.

alla consegna dei lasciti per fini pii, secondo quanto prevedeva la solidarietà fra le generazioni.

I rapporti sociali e religiosi tra i singoli, da una parte, e il villaggio e le chiese del territorio, le confraternite e, naturalmente, quella comunità di base che è la famiglia, emergono dai testamenti. Questi costituiscono una fonte storica abbondante e, per l'umanità di cui sono ricchi, di particolare interesse. Non hanno niente di lugubre: anzi, essi sono «biografie concentrate» (secondo la definizione di Attilio Bartoli Langeli²⁹). Della sessantina dettata da uomini e donne carnici, analizzata di recente³⁰, ci si soffermerà in modo particolare su uno. Il documento prescelto fu dettato a un notaio nel 1433 nel villaggio di Cella di Ovaro, nel piviere di Santa Maria di Gorto (Canale o Valle del Degano), da ser Domenico del fu Guargendo da Rivo di Muina³¹.

Providus vir ser Dominicus quondam Wargendi de Ryu de Muyna canalis Gorti de Carnea, per Iesu Christi gratiam sanus mente licet senectute agravatus, suarum re-

29. Si veda soprattutto *Nolens intestatus decedere. Il testamento come fonte della storia religiosa e sociale. Atti dell'incontro di studio, Perugia 3 maggio 1983*, a cura di A. Bartoli Langeli, Perugia 1985; qui, A. Bartoli Langeli, *Nota introduttiva*, p. X. Anche A. Paravicini Bagliani, *I testamenti dei cardinali del Duecento*, Roma 1980 (Miscellanea della Società romana di storia patria, 25); J. Chiffolleau, *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du moyen âge (vers 1320 - vers 1480)*, Roma 1980 (Collection de l'École française de Rome, 47); D. Girgensohn, *Il testamento di Pietro Miani («Emilianus») vescovo di Vicenza († 1433)*, «Archivio veneto», ser. 5, CXXXII (1989), pp. 5-60 (in particolare la bibliografia alle pp. 5-9). Per il Friuli: F. De Vitt, *La Chiesa e le cose. Un prete in Carnia nel Quattrocento*, «Memorie storiche forogiuliesi», LXXIII (1993), pp. 125-148; Ead., *Istituzioni ecclesiastiche*, cit., pp. 168-182; Ead., *Testamenti a Cividale del Friuli nel Tre-Quattrocento*, in *Studi in memoria di Giovanni Maria Del Basso*, a cura di R. Navarrini, Udine 2000, pp. 95-111; Ead., *Chiese, famiglie e villaggi carnici nel Tre-Quattrocento. Note dai testamenti*, in *Religione nelle campagne*, a cura di M. Rossi, Verona 2007 (Quaderni di storia religiosa, 14), pp. 205-233.

30. De Vitt, *Chiese, famiglie e villaggi carnici*, cit. Per gli ultimi secoli del medioevo, sugli aspetti religiosi della vita di laici e clero, si vedano diversi contributi in *Religione nelle campagne*, cit., in particolare: L. Provero, *Parrocchie e comunità di villaggio in Piemonte (XII-XIII secolo)*, pp. 33-60; G. Cagnin, «Dio ne salve, viva carne e veracio sangue, o digno corpo de Cristo...». *Fedeli e parroci in preghiera nelle campagne trevigiane nel secolo XIV*, pp. 97-138; G. Gardoni, *Frammenti di vita religiosa della campagna mantovana alla fine del Medioevo*, pp. 279-335. Cfr. *Medioevo rurale. Sulle tracce della civiltà contadina*, a cura di V. Fumagalli e G. Rossetti, Bologna 1980 (Problemi e prospettive. Serie di storia); *Le campagne friulane nel tardo Medioevo. Un'analisi dei registri di censi dei grandi proprietari fondiari*, a cura di P. Cammarosano, Udine 1985 (Storia della società friulana. Sezione studi e testi); F. Bianco, *Le terre del Friuli. La formazione dei paesaggi agrari in Friuli tra il XV e il XIX secolo*, Mantova-Verona 1994.

31. *Carte del vicariato foraneo di Gorto in Carnia (1270-1497)*, a cura di G. Dell'Oste, s.l. 1999, pp. 214-216: la citazione si riferisce alle pp. 215-216.

rum et bonorum omnium dispositionem per presente suum nuncupativum testamentum sine scriptis in hunc modum facere procuravit.

In primis quidam sui corporis sepulturam sibi ellegit in cimiterio ecclesie Sancte Marie plebis de Gorto, in sepulturam suorum predecessorum, cui ecclesie legavit imperpetuum unam libram olei vel soldos quinque, solvend(am) annuatim in Nativitate Domini super eius bayarzio inferiore de pertinentiis dicte ville de Muyna.

Item legavit imperpetuum fraternitati ecclesie Sancte Helene et Sancti Michaelis de dicta plebe soldos quadraginta solvendos annuatim ipsi fraternitati in Nativitate Domini super eius stablerio sito in monte de Muyna, in loco qui dicitur Val.

Item legavit imperpetuum dicte fraternitati ecclesie Sancte Helene et Sancti Michaelis unam libram olei vel soldos quinque, solvend(am) annuatim in Nativitate Domini super eius campo de Salet, iuxta aquam fluvii (!) Decani.

Item legavit imperpetuum ecclesie Sancti Pellagii de Muyna unam libram olei vel soldos quinque, solvend(am) annuatim in Nativitate Domini super eius prato de Cercenat, iuxta pascuum comunis circumeirca.

Item legavit dictis ecclesiis Sancte Marie et Sancte Helene ac Sancti Michaelis dicte fraternitatis unam libram cere ad stateram ferri pro qualibet super vel de suis appibus (!) quos tenet Margareta uxor Fidelis de Clavagis et Iacobus quondam Warnerii de Prenzis habitans in villa de Lanzono ac *** filii quondam Iohannis Lissignul de Ravey ac etiam super eius appibus quos nunc habet in domo eius, et ordinavit solvi dictas duas libras cere dictis ecclesiis annuatim in Nativitate Domini donec tamen dicti appes vivent et durabunt.

Item legavit imperpetuum suis vicinis sive comunitati de Muyna unam helimosinam sive septeminam unius pissonalis bladi, med(ium) frumenti et med(ium) siliginis, et trium librarum casey ad stateram ferri et unius quartarii fabarum super suprascripto stablerio de Val, solvendam annuatim in die sui anniversarii et hoc totum pro anima sua et animabus patris et matris eius et aliorum suorum defunctorum.

Item legavit imperpetuum pro anima sua et Marghirusse olim eius uxoris duobus sacerdotibus facientibus ressidentiam in dicta plebe soldos decem pro quolibet.

Item legavit imperpetuum camerario fraternitatis predicte soldos quatuor, cum hoc onere quod teneatur exigere dictos soldos legatos dictis sacerdotibus et celebrare facere in dicta plebe duas missas cum vigiliis in die sui anniversarii pro anima sua et dicte eius uxoris super bonis que emit a Francisco quondam Simonis de Muyna et viro quondam Antonie tabernarie de Ovaro.

Item legavit cuilibet persone volenti petere suam hereditatem soldos parvulorum quinque, cum hoc quod ipsi sint et debeant esse taciti, contenti et ab eius hereditate penitus exclusi.

Item asseruit coram dictis testibus et me notario infrascripto quod Antonius quondam Nicoli de Ryu de Muyna tenetur sibi solvere annuatim libras denariorum Aquilegensium quatuor iure livelli in festo sancti Georgii et de dicto livello debet solvi domino Tristano de Savorgnano quatuor libras soldorum Veronensium parvulorum et soldos quatuor et ressiduum debet venire domi.

In omnibus autem et singulis aliis suis bonis mobilibus et immobilibus, iuribus

et actionibus, debitis et excossis presentibus et futuris, sibi universalem heredem instituit Antonium quondam Raynerii Pilinotti de Enemontio eius nepotem, cum hoc onere quod idem Antonius debet ipsum allere et benetractare de omnibus et singulis sibi necc(essar)iiis et opportunis donec vixerit et vitam duxerit in humanis, ac etiam cum hoc onere quod ipse debeat facere suam sepulturam, septimum et tricessimum cum quatuor sacerdotibus pro qualibet vice et faciat eisdem sacerdotibus offertorium e prandium secundum usum contrate; item quod prefatus Antonius heres post vero suum decessum debet sedere sive assentare et assentata tenere omnia bona dicte hereditatis et non vendere nec distribuere nec aliquam allienationem facere de dictis bonis, nisi esset casus necessitatis et hoc de herede in heredem et, si hoc non fecerit sive non obedierit vel non adimpleverit omnia mandata et legata suprascripta, tunc voluit, iussit et ordinavit atque instituit dictam fraternitatem seu ecclesiam dicte fraternitatis suum universalem heredem et quod possint et valeant se intromittere de omnibus et singulis bonis mobilibus et immobilibus atque iuribus et actionibus dicte hereditatis et adimplere omnia et singola supradicta.

L'ordine degli argomenti segue lo schema notarile prefissato, ma ugualmente resta un ampio spazio alla persona, con le sue caratteristiche individuali. Domenico, ormai anziano, innanzi tutto volle essere sepolto nel cimitero della sua pieve (Santa Maria di Gorto), nella tomba di famiglia e lasciò alla chiesa un libbra d'olio per l'illuminazione o l'equivalente in denaro: 5 soldi; lo stesso alla confraternita dei Santi Elena e Michele, che aveva una cappella (oggi scomparsa) vicino alla pieve, più altri 40 soldi. A ciascuna delle due chiese sarebbe altresì spettata una libbra di cera prodotta dalle sue api, allevate da lui stesso, presso la sua casa, e da altre persone, fra cui una donna, in villaggi vicini. In tal modo, Domenico mostrava la propria affezione per un'istituzione ecclesiastica antica e, quindi, legata alla tradizione, e per una recente, nata nel tardo medioevo, alla quale egli, con ogni probabilità, apparteneva³². Il testatore era molto legato anche al

32. G.G. Meersseman, *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel medioevo*, Roma 1977 (Italia sacra, 24-26); R. Rusconi, *Confraternite, compagnie, devozioni*, in *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, a cura di G. Chittolini e G. Miccoli, Torino 1986 (Storia d'Italia. Annali, 9), pp. 467-506; *Le mouvement confraternal au Moyen Âge. France, Italie, Suisse*. Actes de la table ronde, Lausanne 9-11 mai 1985, Roma 1987; *Il buon fedele. Le confraternite fra Medioevo e prima Età moderna*, Verona 1998 (Quaderni di storia religiosa, 5) e qui, in particolare, L. Pamato, *Le confraternite medievali. Studi e tendenze storiografiche*, pp. 9-51. Cfr. G. De Sandre Gasparini, *Contadini, chiesa, confraternita in un paese veneto di bonifica. Villa del Bosco nel Quattrocento*, Verona 1987 (Università degli studi di Verona, Istituto di Storia); della stessa studiosa, anche numerosi altri lavori, elencati in *Chiesa, vita religiosa, società*, cit., pp. XIX-XXVI. Sull'importanza delle preghiere dei confratelli per le anime dei defunti: A. Martignoni, «*Requiescant in pace*». *Il destino dei morti tra fragile pace ed eterno riposo alla fine del medioevo*, in *La pace fra realtà e utopia*, Verona 2005 (Quaderni di storia religiosa, 12), pp. 99-157, in particolare 121-127.

suo villaggio, Muina: sia alla cappella, intitolata a San Pelagio³³, sia al comune rurale; alla prima destinò, come alle altre chiese, una libbra d'olio o 5 soldi. Molto significativo il lascito del quale tutti i «vicini» avrebbero beneficiato direttamente: «un'elemosina o settimina» consistente in frumento, *siligine* (segale o un altro cereale per la panificazione inferiore), formaggio e fave, sarebbe stata distribuita nell'anniversario della sua morte; s'intende, non solo ai poveri, ma a tutte le famiglie del paese³⁴. *Siligo*, formaggio e fave erano cibi comuni sulle tavole dei contadini, mentre il pane di frumento compariva abitualmente nei pasti dei ricchi, anche se il cereale si trovava pure fra le scorte alimentari dei ceti modesti³⁵. In cambio, i compaesani avrebbero pregato per l'anima di Domenico, dei suoi genitori e degli altri suoi defunti. Quindi, le preghiere per i morti erano richieste non solo ai sacerdoti, ma anche ai laici³⁶. Ancora, del denaro fu destinato ai due sacerdoti residenti presso la pieve e al cameraro della stessa, per la celebrazione di messe in suffragio dell'anima del testatore e di sua moglie, la defunta Marghirussa (Margherita). Tutti questi lasciti avrebbero avuto valore «per sempre», cioè fino alla fine del mondo, fino al giorno del giudizio universale.

La massa dell'eredità era destinata a un nipote, Antonio del fu Ranieri Pilinotti di Enemonzo (altro villaggio carnico), che avrebbe dovuto occuparsi di Domenico in quell'ultimo scorcio della vita terrena di lui e poi, dopo la sua morte, del funerale e delle opere di suffragio: le celebrazioni liturgiche dopo sette e dopo 30 giorni dalla sua morte, tutte officiate da quattro sacerdoti, che avrebbero avuto, oltre alle offerte consuete, anche un pranzo, secondo gli usi della contrada. Ma, se il nipote non avesse adempiuto le volontà del testatore, l'eredità sarebbe passata alla confraternita e alla sua cappella³⁷.

Il testamento del vecchio valligiano costituisce un bell'esempio di Chiesa «dal basso». L'uomo che lo dettò si concepiva, nella vita e dopo la mor-

33. G. Dell'Oste, *Le ville della pieve nel tardo Medioevo*, in *In Quart*, cit., pp. 79-92.

34. P. Dubuis, *Repas funéraires, économie familiale et solidarité paroissienne*, in *La parrocchia nel Medio Evo*, cit., pp. 279-303. Cfr. G. Le Bras, *La chiesa e il villaggio*, Torino 1979; E. Le Roy Ladurie, *Storia di un paese: Montaillou. Un villaggio occitano durante l'inquisizione (1294-1324)*, Milano 1991.

35. M. Montanari, *La fame e l'abbondanza. Storia dell'alimentazione in Europa*, Roma-Bari 1993 (Fare l'Europa); M.S. Mazzi - S. Raveggi, *Gli uomini e le cose nelle campagne fiorentine del Quattrocento*, Firenze 1983 (Biblioteca di storia toscana moderna e contemporanea. Studi e documenti, 28), pp. 227-228.

36. J. Chiffolleau, *Les transformations de l'économie paroissiale en Provence (XIII^e-XV^e siècles)*, in *La parrocchia nel Medio Evo*, cit., pp. 61-117, in particolare p. 83.

37. Si vedano le classiche pagine di L. Febvre, *La sensibilità e la storia. Come ricostruire la vita affettiva di un tempo?*, in *Problemi di metodo storico. Antologia delle «Annales»*, a cura di F. Braudel, Bari 1982, pp. 23-43 (l'articolo è del 1941).

te, come legato alla comunità: la famiglia, il villaggio, il comune rurale, la pieve, la confraternita. Essi influivano su di lui ed egli, che viveva al loro interno, a sua volta influiva su di essi.

Il giuspatronato popolare, ossia l'elezione del curato da parte della popolazione, coinvolse in Carnia pievi e parrocchie³⁸. Esso era legato alla preoccupazione dei laici, che i rettori di quei luoghi di culto risiedessero presso di esse ed espletassero i propri servizi³⁹. Un documento notarile del 1445 offre uno spaccato del giuspatronato popolare carnico⁴⁰. Nel mese di novembre di quell'anno, tre uomini della pieve di Socchieve si recarono a San Daniele del Friuli, dove ricevettero una solenne promessa⁴¹:

Cum per omnes communitates plebi de Suclevo contrate Carnee subiectas ellectus fuerit venerabilis presbiter Christoforus filius Nicolai Puppi de Sancto Daniele in plebanum dicte plebis de Suclevo vacantis per renuntiationem venerabilis presbiteri Candidi alias in ipsa plebe plebani, ut ibidem Dominicus Armani de Preuso Carnee, Dominicus Girardi de Suclevo Carnee et Antonius quondam Iacobi Viviani de Impetio Carnee tanquam sindici et procuratores omnium hominum et communitatum villarum omnium dicte plebi de Suclevo subiectarum dicebant et asserebant nunc ipsi, coram dictis testibus et me notario infrascripto prefatus presbiter Christoforus filius Nicolay Puppi de Sancto Daniele per se suosque heredes convenit et per pactum expressum stipulatione promisit antedictis Dominico de Preuso, Dominico de Suclevo et Antonio Viviani de Impetio tanquam sindicis et procuratoribus dictarum omnium communitatum dicte plebi de Suclevo subiectarum, stipulantibus et recipientibus vice et nomine dictarum communitatum, stare et habitare et suam facere residentiam et habitationem in dicta villa de Suclevo super dicta plebe, toto tempore quo ipsius plebis plebanus erit et ipsam plebem obtinebit, salvo et excepto quod si vellet visitare limina Sanctorum Petri et Pauli apostolorum de Roma vel Sancti Iacobi de Galitia seu alia sanctorum loca pro eius devotione id facere possit, promissione predicta non ostante, dummodo aliquem sacerdotem loco sui in ipsa plebe premittat et quod possit et valeat etiam ire in Forum Iulii et alio pro suis causis et negotiis legitimis peragendis, prout per alios ipsius plebis plebanos fieri consuetum est, dummodo in ipsa plebe sua faciat et teneat residentiam et habitationem; item promisit et convenit dictus presbiter Christoforus antescriptis sindicis ut supra stipulantibus et recipientibus quod ipsam plebem nunquam uniet nec uniri faciet

38. P. Bertolla, *Il giuspatronato popolare nell'arcidiocesi di Udine*, «Atti dell'Accademia di scienze, lettere ed arti di Udine», ser. 7, I (1957-60), pp. 197-315; cfr. G. Greco, *I giuspatronati laicali nell'età moderna*, in *La Chiesa e il potere politico*, cit., pp. 531-572.

39. *Preti nel Medioevo*, Verona 1997 (Quaderni di storia religiosa, 4), in particolare E. Canobbio, *Preti di montagna nell'alta Lombardia del Quattrocento (Como 1444-1445)*, pp. 221-255.

40. De Vitt, *Pievi e parrocchie della Carnia*, cit., pp. 145-147.

41. Copia del XVIII secolo, Archivio arcivescovile di Udine, Archivio del Capitolo di Udine, G. Bini, *Documenta historica*, XIII, n. 58.

seu instabit nec unientibus consentire cum aliquo capitulo, abatia seu alio quovis beneficio; item promisit antedictis sindicis ut supra stipulantibus et recipientibus quod, si aliquando placebit eidem ipsam plebem relaxare et renuntiare tandem, relaxabit et renuntiabit persone que erit grata et placebit communitatibus ipsi plebi subiectis et non aliis renuntiabit; item promisit et convenit eisdem sindicis ut supra stipulantibus et recipientibus tenere in ipsa plebe toto tempore quo plebanus erit unum vicarium et unum capellanum, prout antiquitus per alios plebanos in ipsa plebe fieri solitum est... Que omnia et singola suprascripta prefatus presbiter Christoforus iurans corporaliter ad sancta Dei evangelia manu tactis scripturis [...] promisit.

Le comunità di Socchieve, Ampezzo e Priuso, sottoposte alla pieve di Santa Maria di Socchieve, avevano eletto loro pievano il prete Cristoforo Puppi di San Daniele del Friuli (nella zona centro-collinare della regione); quindi tre uomini, rappresentanti di ciascun comune rurale, si recarono a San Daniele, dove, nella cappella di Sant'Antonio Abate, davanti a quattro testimoni, il sacerdote, con la mano sul Vangelo, giurò di osservare quanto richiesto dai suoi futuri parrocchiani: 1) risiedere a Socchieve; 2) nominare un sostituto, nel caso che egli volesse andare in pellegrinaggio a Roma, a Santiago di Compostella o in altri santuari⁴²; 3) non unire la pieve a un capitolo, a un'abbazia o a un altro beneficio, né acconsentire che un'autorità lo facesse; 4) in caso di rinuncia alla pieve, farlo a favore di un prete gradito alla comunità; 5) tenere un vicario e un cappellano, secondo l'uso della stessa chiesa.

42. In generale: R. Oursel, *Pellegrini del Medioevo. Gli uomini, le strade, i santuari*, Milano ²1980 (Già e non ancora, 52); J. Sumption, *Monaci santuari pellegrini. La religione nel Medioevo*, Roma 1981 (Biblioteca di storia, 92); J. Chélini, H. Branthomme, *Le vie di Dio. Storia dei pellegrinaggi cristiani dalle origini al Medioevo*, Milano 2004 (Complementi alla Storia della Chiesa diretta da Hubert Jedin). Sul pellegrinaggio a Roma: E. Prevedello, *Il pellegrinaggio medievale a Roma. Contributo per una bibliografia italiana degli anni 1980-2000*, «De strata Francigena», X (2002), 2, pp. 67-99; P. Brezzi, *Storia degli anni santi. Da Bonifacio VIII ai giorni nostri*, Milano 1975 (Storia e documenti, 18); R. Stopani, *La Via Francigena. Una strada europea nell'Italia del Medioevo*, Firenze 1992; *Romei e giubilei. Il pellegrinaggio medievale a San Pietro (350-1350)*, a cura di M. D'Onofrio, Milano 1999. Per il Friuli: F. De Vitt, *Friulani e pellegrinaggi nel Tre-Quattrocento*, in *Cammina, cammina ... Dalla via dell'ambra alla via della fede*. Catalogo della mostra, Aquileia 12 luglio-25 dicembre 2000, a cura di S. Blason Scarel, Aquileia 2000, pp. 200-204. Sul pellegrinaggio a Santiago: *Guida del pellegrino di Santiago. Libro quinto del Codex Calixtinus, secolo XII*, a cura di P. Caucci von Saucken, Milano 1989 (Di fronte e attraverso, 236); *El Camino de Santiago y la articulacion del espacio ispanico*. Actas de la XX Semana de estudios medievales, Estella 26-30 de julio de 1993, Pamplona 1994; *Santiago. L'Europa del pellegrinaggio*, a cura di P. Caucci von Saucken, Milano ²1998; D. Péricard-Méa, *Compostela e il culto di san Giacomo nel Medioevo*, Bologna 2004 (Saggi, 625).

In questo documento spicca l'iniziativa, anzi, il protagonismo dei laici, a cui stava a cuore che il pievano fosse persona a loro gradita e a loro disposizione, che le messe e i sacramenti (battesimo, penitenza, eucaristia e unzione degli infermi) fossero celebrati con regolarità e secondo le necessità dei fedeli e che, infine, la pieve non fosse assoggettata ad enti religiosi o monastici mediante l'istituto dell'incorporazione⁴³, ma rimanesse indipendente, o meglio, sottoposta, com'era allora, solo al patriarca e al suo rappresentante in Carnia, l'arcidiacono⁴⁴. Un vicario avrebbe potuto sostituire il pievano in tutti gli aspetti del suo ministero, mentre un cappellano celebrava la messa nella pieve e, soprattutto, nelle cappelle del territorio.

Il giuspatronato popolare è uno degli aspetti più significativi della vita della Chiesa «dal basso».

43. D. Lindner, *Die Lehre der Inkorporation in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, München 1951. In particolare, a proposito del Friuli: De Vitt, *Istituzioni ecclesiastiche*, cit., pp. 57-85; Ead., *Monasteri e cura d'anime in Friuli nel basso Medioevo*, in *Il monachesimo benedettino in Friuli in età patriarcale*, a cura di C. Scalon, Udine 2002 (Studi per la storia della Chiesa in Friuli, 3), pp. 151-166.; Ead., *L'abbazia benedettina di Moggio nel Medioevo*, in *Il Tagliamento*, Udine-Sommampagna 2006, pp. 313-325; Ead., *Una visita pastorale del 1497 in Carnia*, «Memorie storiche forogiuliesi», LXV (1985), pp. 63-94.

44. Sugli arcidiaconi nella storia del diritto canonico: P. Hinschius, *System des Katholischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf Deutschland*, Berlin 1869-1897 (= Graz 1959), vol. 2, pp. 183-205; nella diocesi di Aquileia e, in particolare, in Friuli: P. Paschini, *Gli arcidiaconi di Aquileia*, «Aquileia nostra», XXIII (1952); De Vitt, *Istituzioni ecclesiastiche*, cit., pp. 2-12; in Carnia: G. Nait, *L'arcidiacono e la pieve arcidiaconale di Santa Maria Oltre But di Tolmezzo*, Tolmezzo 1897; G. Zanderigo Rosolo, *Placiti arcidiaconali carnici degli anni 1396-1399*, «Metodi e ricerche. Rivista di studi regionali», n.s., XXIII (2004), 1, pp. 3-37.

*Strutture della cura animarum in diocesi di Como: pievi, parrocchie, comunità**

di Elisabetta Canobbio

Queste pagine intendono delineare gli assetti che la *cura animarum* assunse nelle regioni centro-settentrionali della diocesi di Como, comprendenti le pievi del Lario, della Valchiavenna e della Valtellina, tra il XII e il XV secolo, quando nelle antiche circoscrizioni pievane l'organizzazione dell'attività pastorale andò ristrutturandosi – dapprima lentamente quindi, grosso modo dall'inizio del Quattrocento, secondo ritmi sempre più sostenuti – attorno alle chiese di villaggio.

Oggetto di insistiti e cospicui investimenti di natura non esclusivamente devozionale da parte delle organizzazioni vicinali, *capelle* di antica e recente fondazione si affermarono allora quali centri di servizi religiosi, allentando progressivamente – e non senza attriti – gli originari vincoli con il clero legato alle chiese pievane di antica data, fino alla formale assunzione di *iura parochialia* e al riconoscimento di diritti di patronato alle stesse comunità.

In questa sede si cercherà di abbozzare la scansione cronologica che ritmò tale mutamento, per prendere quindi in considerazione alcuni aspetti del giuspatronato che, grazie all'assidua e gelosa tutela da parte dei *vicini*, si rivelarono spesso filtri efficaci contro rivendicazioni ed interferenze esterne nel governo delle chiese.

* Abbreviazioni utilizzate: ASCo = Archivio di Stato di Como; ASDC = «Archivio storico della diocesi di Como»; ASDCo = Archivio storico della diocesi di Como; ASL = «Archivio Storico Lombardo»; ASMi = Archivio di Stato di Milano; *Bon. Eccl.* = *Scripturae bonorum ecclesiasticorum pro maiori parte a R.^{mo} Lazaro Carafino episcopo emptae et in unum redactae cum indice* (in ASDCo); BSSV = «Bollettino della Società Storica Valtellinese»; CDR = F. Fossati, *Codice diplomatico della Rezia*, «PSSC», 3 (1883) - 13 (1900); CPC = A. Ceruti, *Cartario pagense di Chiavenna*, «PSSC», 21 (1914) - 25 (1924); *Coll. Ben.* = *Collationes beneficiorum ecclesiasticorum pro maiori parte a R.^{mo} Lazaro Carafino episcopo emptae et in unum redactae cum indice* (in ASDCo); PSSC = «Periodico della Società Storica Comense»; RD = Registri ducali (in ASMi).

I tempi del mutamento

Pievi e cappelle (– sec. XIII)

Le vicende della cristianizzazione dei distretti rurali della diocesi lariana e le modalità secondo cui l'amministrazione dei servizi religiosi fu organizzata all'esterno della sede episcopale restano ancora in buona parte da scrivere: mentre sono noti gli snodi politico-istituzionali che entro il XIII secolo disegnarono confini che sarebbero rimasti inalterati fino all'Ottocento inoltrato¹, assetti documentari assai depauperati non consentono di integrare adeguatamente i dati archeologici che datano dal V secolo la fondazione delle chiese pievane attorno alle quali andò coordinandosi l'assistenza spirituale nelle campagne². Facendo per lo più riferimento alla folta teoria di studi sull'inquadramento religioso delle aree rurali, per quanto riguarda la regione qui considerata si è descritto in termini generali un sistema di cura d'anime articolato in distretti di consistenza ineguale, ciascuno dei quali facente capo a un collegio di chierici coordinati da un arciprete – più raramente da un prevosto – e responsabili dell'amministrazione dei sacramenti

1. Tra le vicende che contribuirono a plasmare la geografia diocesana, si ricordi almeno che in seguito alla prolungata adesione allo Scisma tricapitolino la diocesi di Como subì l'amputazione di alcune pievi varesine e brianzole tornate all'obbedienza a Roma; nel corso dell'XI secolo la fedeltà all'Impero propiziò l'annessione delle pievi di Agno, Bellinzona e Locarno, mentre passarono alla diocesi ambrosiana la Valsolda e la pieve di Porlezza; nel Duecento, infine, la perdita della Capriasca fu compensata dall'acquisizione della Carvina e di Marchirolo, già proprietà del monastero di S. Pietro in Ciel d'Oro. Nel periodo preso in considerazione in queste pagine il territorio diocesano comprendeva dunque il Canton Ticino (con l'esclusione delle Tre Valli ambrosiane, Capriasca, Brissago, Gnosca, Preonzo, Moleno), la Valcuvia fino al Verbano, la Val Marchirolo con Lavena e Saltrio, la sponda occidentale del Lario e la pieve di Mandello sulla sponda orientale, Valtellina e Valchiavenna, i territori di Poschiavo e Brusio, l'alta Brianza e l'area pianeggiante verso Milano fino a Rovellasca. Tali confini si mantennero inalterati fino alla seconda metà dell'Ottocento, quando i territori ticinesi e la regione poschiavina furono separati dal territorio diocesano e annessi, rispettivamente, all'Amministrazione apostolica ticinese (poi diocesi di Lugano) e alla diocesi di Coira: G. Orsini, *La giurisdizione spirituale e temporale del vescovo di Como*, «ASL», s. VIII, V (1954-55), pp. 131-191; M. Troccoli-Chini, H. Lienhard, *La diocesi di Como (fino al 1884)*, in *La diocesi di Como, l'arcidiocesi di Gorizia, l'amministrazione apostolica ticinese, poi diocesi di Lugano, l'arcidiocesi di Milano*, a cura di P. Braun e H.-J. Gilomen, Basilea - Francoforte sul Meno 1989 (Helvetia Sacra, 1/6), pp. 25-204.

2. Sul Canton Ticino cfr. P. Ostinelli, *Il governo delle anime. Strutture ecclesiastiche nel Bellinzonese e nelle Valli ambrosiane (XIV-XV secolo)*, Locarno 1998 (L'officina. Nuove ricerche sulla Svizzera italiana, 11), pp. 37-51 (e relativi riferimenti bibliografici); sui territori della diocesi compresi entro gli attuali confini italiani si veda la sintesi di S. Xeres, *All'origine di un vasto patrimonio culturale. Istituzioni ecclesiastiche e movimenti spirituali nelle valli dell'Adda e della Mera (secc. V-XVIII)*, «I temi. Contributi alla crescita sociale e culturale del territorio», 5 (2007), pp. 11-48, pp. 11-19.

al *populus* residente entro i confini del piviere³. Nelle valli alpine e sul Lario sfuggivano a questo ordinamento alcune località dove il radicamento patrimoniale di monasteri e altri enti ecclesiastici era qualificato dal possesso di *capelle*. Un esempio in tal senso è offerto dal villaggio di Musso, piccolo insediamento nella pieve di Dongo che costituiva il cuore della *curia* del monastero comasco di S. Carpofo. In considerazione dei possessi dei monaci benedettini, nel 1154 Vittore IV attribuì all'abate il diritto di nominare un *ideoneum capellanum* che officiasse la chiesa di S. Martino e che dipendesse dall'abbazia *in temporalibus*, mentre alla cappella furono assegnate le primizie *pro regimine suo*; ai fedeli fu accordata facoltà di rivolgersi anche alla pieve per le confessioni private e per ricevere sepoltura, mentre all'arciprete di Dongo furono riconosciuti il diritto di investitura del cappellano, parte delle oblazioni corrisposte alla chiesa, delle decime e di alcune prerogative di natura liturgica⁴. Erano invece del tutto esenti dalla giurisdizione delle matrici le chiese annoverate tra le proprietà del monastero cittadino di S. Abbondio, che per lo più ne curava l'officiatura tramite propri professi: così nel 1140 S. Maria a Tresivio era officiata da un *monachus et officialis*⁵ analogamente a S. Martino di Serravalle presso Bormio nel 1179⁶; nel 1194 Celestino III rinnovò all'abate del cenobio il possesso delle chiese di S. Tecla e di S. Giovanni a Torno *cum parochia et omnibus*

3. Non è possibile dar conto in questa sede del ricco filone storiografico riguardante l'evoluzione del sistema pievano; si vedano almeno C. Violante, *Pievi e parrocchie nell'Italia centrosettentrionale durante i secoli XI e XII*, in *Le istituzioni ecclesiastiche della «societas christiana» dei secoli XI-XII. Diocesi, pievi e parrocchie*. Atti della sesta Settimana internazionale di studio, Milano, 1-7 settembre 1974, Milano 1977, pp. 643-799; Id., *Sistemi organizzativi della cura d'anime in Italia tra Medioevo e Rinascimento. Discorso introduttivo*, in *Pievi e parrocchie in Italia nel Basso Medioevo (sec. XIII-XV)*. Atti del VI convegno di Storia della Chiesa in Italia (Firenze, 21-25 settembre 1981), Roma 1984 (Italia Sacra 35-36), I, pp. 3-41; G. Andenna, *Le istituzioni ecclesiastiche di base sui territori lombardi tra tarda Antichità e basso Medioevo*, in *Comuni e signorie nell'Italia settentrionale: la Lombardia*, a cura di G. Galasso, Torino 1998 (Storia d'Italia, 6), pp. 121-164; E. Curzel, *Le pievi trentine. Trasformazioni e continuità nell'organizzazione territoriale della cura d'anime dalle origini al XIII secolo*, Bologna 1999 (Istituto di Scienze Religiose in Trento. Series maior, 5), pp. 3-15. Per quanto riguarda la diocesi di Como, si faccia riferimento agli studi citati nella nota precedente.

4. L. Mazzucchi, *Di una lite sorta nel secolo 12° tra i Benedettini di S. Carpofo di Como e l'arciprete di Dongo per il cappellano di S. Martino in Musso portata davanti all'antipapa Vittore 4°*, «PSSC», 22 (1915), pp. 193-198; M. Zecchinelli, *Ricerche su la Repubblica delle tre pievi nel Medioevo*, Como 1954 (Raccolta storica, 11), pp. 38-39.

5. *Carte del monastero di S. Abbondio di Como. Dalla fondazione all'anno 1200*, a cura di L. Martinelli Perelli, Milano 2009 (Documenti di storia lombarda, secoli X-XV, 1), pp. 115-116, doc. 77, 1140 maggio 2 o 1142 maggio.

6. *Carte del monastero di S. Abbondio*, cit., pp. 186-187, doc. 134, 1179 novembre 22.

*aliis pertinentiis suis*⁷; nel 1208 una conferma apostolica suggerisce che simile era l'organizzazione del culto presso S. Bartolomeo a Chiavenna e, in Valtellina, a Sondalo, Lovero, Coseto⁸; a Morbegno e Talamona, nella stessa valle, la nomina del clero delle chiese locali figurava tra i diritti signorili che S. Abbondio esercitava in condominio con l'abate di S. Dionigi di Milano⁹; a Dubino le chiese di S. Pietro e di S. Benedetto figurano tra i possessi del monastero milanese di S. Ambrogio, che ancora alle soglie dell'età moderna ne confermava i rettori eletti dalla comunità¹⁰. Analoghe prerogative vantava il vescovo di Lodi su proprietà della mensa episcopale comprese entro i distretti ecclesiastici di Olonio e di Ardenno¹¹, mentre l'*honor et districtus* esercitati a Teglio dall'arcivescovo di Milano almeno dalla prima metà del XII secolo possono verosimilmente spiegare le incertezze dei documenti nell'indicare l'appartenenza ecclesiastica del grosso centro valtellinese¹².

7. *Carte del monastero di S. Abbondio*, cit., p. 261, doc. 199, 1194 aprile 19. La chiesa di Torno era officiata stabilmente almeno dalla prima metà del XII secolo: *ivi*, pp. 105-106, doc. 69, 1136 luglio.

8. P.L. Tatti, *Degli annali sacri della città di Como*, Como 1663, II, pp. 897-899.

9. Tali prerogative sono documentate nel 1158 (*Carte del monastero di S. Abbondio*, cit., pp. 144-146, doc. 105, 1158 aprile 4), ma il diritto di conferma era esercitato dai due abati ancora nel 1528: *Filippo Archinti, vescovo di Como (1595-1621). Visita pastorale alla diocesi. Edizione parziale (Valtellina e Valchiavenna, pieve di Sorico, Valmarchirolo)*, «ASDC», 6 (1995), pp. 1-729, p. 577, nota 16. Sull'origine e sulla natura del condominio dei due cenobi su Talamona cfr. C. Violante, *Un esempio di signoria rurale «territoriale» nel secolo XII: la «corte» di Talamona in Valtellina secondo una sentenza del comune di Milano*, in *Études de civilisation médiévale (IX^e-XII^e siècles). Mélanges offerts à E.R. Labande*, Poitiers 1974, pp. 739-749, ora in *Curtis e signoria rurale: interferenze fra due strutture medievali*, a cura di G. Sergi, Torino 1994, pp. 121-135, e G. Orsini, *Vescovi, Abbazie, Chiese e i loro possessi valtellinesi*, «ASL», s. VIII, IX (1959), pp. 147-188, p. 168.

10. F.S. Quadrio, *Dissertazioni critico-storiche intorno alla Rezia di qua dalle Alpi oggi detta Valtellina*, I-III, Milano 1775-1776 (rist. an. Milano 1960-61), II, p. 516; *Atti della visita pastorale diocesana di F. Feliciano Ninguarda Vescovo di Como (1589-1593) ordinati ed annotati dal sac. dott. Santo Monti*, Como 1892 (rist. an. Como 1992), I, p. 245.

11. Si trattava delle località di Traona, Mantello, Campovico, Dazio, Mello, Naguarido, Sirone, Roncaglia, Delebio, Cosio; su di esse il presule lodigiano conservò diritti di natura spirituale anche dopo la loro alienazione, avvenuta nel corso del XII secolo: Orsini, *Vescovi*, cit., p. 149.

12. Consacrata dal vescovo di Como Guido Grimoldi nel 1117 [si veda la *memoria consecrationis* in *Codice diplomatico della Lombardia medievale (secoli VIII-XII)*, <http://cdlm.unipv.it/edizioni/co/teglia-seufemia/carte/teglia1117-11-04>; 18 ottobre 2011], la chiesa di S. Eufemia di Teglio è enumerata tra gli *extravagantes* nella documentazione camerale tardo duecentesca: R. Perelli Cippo, *La diocesi di Como e la decima del 1295-98*, «Studi di storia medioevale e di diplomatica», 1 (1976), p. 98, nota 22. Nel 1355 peraltro l'arcivescovo Roberto Visconti ordinò al vicario *in spiritualibus* di adoperarsi affinché gli *officiales ecclesiarum Tillii nostre et ecclesie Mediolanensis* risiedessero *ad eorum ecclesias*: A. Palestra,

Elementi utili ad abbozzare concretamente il complesso di prerogative che il clero delle matrici esercitava invece sulle chiese dipendenti provengono soprattutto dalla documentazione chiavennasca, che consente di delineare almeno in parte l'attività dell'arciprete e dei canonici di S. Lorenzo dai primi decenni dell'XI secolo. *Canonici et officiales*, in particolare, risultano responsabili dell'amministrazione patrimoniale delle chiese situate nel *burgus*¹³ e nei comuni limitrofi¹⁴ ma anche nella più lontana Valle San Giacomo¹⁵; agli stessi, ancora, spettava il diritto di nominare e di istituire quei *custodes* – ovvero *ministri, monaci, servitores, conversi* – che risiedevano presso le chiese curandone la pulizia e la manutenzione e talora assumendone la rappresentanza nelle transazioni relative alle proprietà¹⁶; negli anni Ottanta del XII secolo il clero di S. Lorenzo era ancora responsabile dell'amministrazione dei sacramenti nell'intero piviere (Val Bregaglia, valle della Mera, Valle San Giacomo), dove i canonici riscuotevano le decime¹⁷.

Le stesse carte peraltro mostrano anche le prime spie dell'attenuarsi della giurisdizione canonica su Piuro, borgo della Val Bregaglia distante pochi chilometri dal comune di Chiavenna e di quest'ultimo *partner* in una

Roberto Visconti arcivescovo di Milano (1354-1361), Milano 1971 (Archivio ambrosiano, 19), p. 130, n. 68.

13. Come per le chiese di S. Fedele alle Pergole (P. Buzzetti, *Documenti della Rezia chiavennasca anteriori al XIV° secolo*, Como 1903, pp. 4-7, n. 12, 1016 febbraio; *CPC*, «PSSC», 21 (1914), pp. 5-42, doc. 1, pp. 7-10) e di S. Giovanni Pedemonte [*CDR*, «PSSC», 6 (1888), pp. 296-297, doc. 77, 1121 ottobre].

14. Così presso la *ecclesia* dei SS. Cristoforo e Pancrazio a Mese [L. Martinelli, *Alcune pergamene chiavennasche dell'Archivio di Stato di Milano*, «ACME», XXVI, fasc. 1 (1973), pp. 5-49, pp. 13-15, doc. 7, 1178 novembre 30] o presso S. Mamete a Prata [*CPC*, «PSSC» 22 (1915), pp. 199-236, pp. 227-228, doc. 120, 1196 febbraio 9].

15. *CDR*, «PSSC», 6 (1888), pp. 91-122, doc. 75, 1119 giugno.

16. Per S. Maria al Castello cfr. *CDR*, «PSSC», 5 (1885), pp. 397-398, doc. 142, 1174 giugno 9 e *CPC*, «PSSC», 22 (1915), pp. 153-192, doc. 90, 1185 febbraio 3; per S. Pietro cfr. P. Buzzetti, *Gli istituti religiosi della Rezia chiavennasca*, Como 1926, p. 106; per S. Eusebio a Mese e S. Cristoforo a Prata cfr. Martinelli, *Alcune pergamene*, cit., pp. 32-33, doc. 22, 1210 agosto 7. Sulla carica e sulla evoluzione della *monacharia* cfr. *La visita pastorale di Gerardo Landriani alla diocesi di Como (1444-1445)*, a cura e con *Introduzione* di E. Canobbio, Milano 2001 [Materiali di storia ecclesiastica lombarda (secoli XIV-XVI), 4], pp. 81-82 (e bibliografia ivi indicata); A. Lucioni, «...*inservit huic ecclesiae vir laycus et uxoratus quem appellant monachum*». *Per una storia della monacharia tra medioevo ed età moderna nelle Alpi e Prealpi lombarde*, in *Religione nelle campagne*, Verona 2007 (Quaderni di storia religiosa, 14), pp. 61-95, con ampia casistica riferita alle diocesi di Milano e di Como (compresi gli esempi chiavennaschi) alle pp. 67-69.

17. Si vedano in merito le ampie deposizioni testimoniali in *CPC*, «PSSC», 22 (1915), pp. 169-192, doc. 93, 1186 luglio 4; sul territorio pievano e sulle prerogative ivi esercitate del capitolo di Chiavenna cfr. anche M.L. Mangini, *San Lorenzo di Chiavenna nel XIV secolo attraverso le pergamene del suo archivio*, Chiavenna 2001, pp. 10-26.

peculiare unione stabilita forse alla metà del XII secolo¹⁸. Come dichiarato da alcuni testimoni attorno al 1170, sin dallo scorcio degli anni Trenta del secolo i Piuresi ottennero dal vescovo Ardizzone Castelli l'assegnazione di un prete tenuto a risiedere *continue* presso la chiesa di S. Cassiano, fino ad allora officiata tre giorni la settimana, ma probabilmente i canonici di S. Lorenzo respinsero il provvedimento poiché nel 1170 la comunità reiterò la richiesta di un sacerdote presso l'ordinario dopo la rimozione di un prete accusato di aver aderito al partito imperiale e a non meglio precisate manifestazioni eterodosse¹⁹. Alle rivendicazioni dei *Plurenses* in merito alla scelta del prete – di cui si descrisse l'impegno nell'amministrazione del battesimo e della penitenza e nell'officiatura delle cappelle della zona – il clero di S. Lorenzo oppose l'appartenenza della chiesa di Piuro *cum sua parochia* al distretto ecclesiastico di Chiavenna e la circostanza che il sacerdote vi avesse celebrato *ex precepto* dell'arciprete; nel 1176 una sentenza vescovile ribadì la necessità di un'officiatura continua e l'assegnazione di una quota della decima al beneficiario di S. Cassiano ma impose ai *vicini* di impetrare presso l'arciprete di Chiavenna l'assegnazione di un sacerdote *qui tamen sit de ipsa plebe*. Solo se il clero pievano avesse ricusato la nomina del prete i *Plurenses* avrebbero avuto facoltà di rivolgersi all'ordinario, che avrebbe scelto un ecclesiastico della pieve; se questa fosse risultata carente di preti, la comunità, tramite l'arciprete o il capitolo di Chiavenna, avrebbe potuto chiedere presso la curia episcopale la nomina di un sacerdote originario della diocesi. Sei anni più tardi infine un accordo tra le parti stabilì che il capitolo di S. Lorenzo eleggesse e stipendiasse un prete gradito ai Piuresi che, con la collaborazione di un chierico e di un servitore, avrebbe celebrato presso S. Cassiano *die noctuque* e che avrebbe collaborato alla cura d'anime in Chiavenna qualora la chiesa matrice fosse stata priva di sacerdoti²⁰; alcune deposizioni testimoniali raccolte dieci anni più tardi deli-

18. H. Keller, *La decisione a maggioranza e il problema della tutela della minoranza nell'unione dei comuni periferici di Chiavenna e Piuro (1151-1155)*, «Clavenna», XXXIX (2000), pp. 9-56; E. Besta, *Le Valli dell'Adda e della Mera nel corso dei secoli. Dalle origini all'occupazione grigiona*, Pisa 1940, pp. 125-127; O. Aureggi Ariatta - M. Ariatta, *Il fonte battesimale di Chiavenna*, «BSSV», 35 (1982), pp. 67-98; 36 (1983), pp. 23-67; C. Becker, *Il Comune di Chiavenna nel XII e XIII secolo. L'evoluzione politico-amministrativa e i mutamenti sociali in un comune periferico lombardo*, Chiavenna 2002 (ed. or. 1995) (Raccolta di studi storici sulla Valchiavenna, 17) pp. 94-98.

19. La vicenda è stata riepilogata sulla scorta delle testimonianze richiamate nella sentenza: *CDR*, «PSSC», 5 (1885), pp. 389-404, n. 140, pp. 393-396, 1170 giugno 3. L'insediamento di prete Guido doveva essere anteriore al 1155, quando egli, in qualità di *officialis* di S. Cassiano di Piuro, è attestato quale amministratore di beni della chiesa: *CDR*, «PSSC», 4 (1884), pp. 267-300, doc. 131, p. 203, 1155 settembre.

20. *CDR*, «PSSC», 5 (1885), n. 145, pp. 400-401, 1174 marzo 14.

nearono effettivamente la compartecipazione del clero di Piuro e dei canonici chiavennaschi alla *cura animarum* nei territori posti all'estremità settentrionale della Val Bregaglia²¹.

Allo stato attuale delle indagini, il conseguimento di questa sorta di diritto di presentazione del beneficiario da parte della comunità della Valchiavenna costituisce un *unicum* nella regione qui presa in considerazione dove, sia pure con la cautela imposta dallo stato delle fonti, è ipotizzabile che la centralità della pieve fu un aspetto longevo negli assetti della cura d'anime. Così accadeva probabilmente per le chiese della Val d'Intelvi che insieme alla *plebs* e ai *sacerdotes plebis Sancti Stephani* furono le destinatarie di alcuni legati istituiti nel 1186 da Giovanni Antelami, *clericus* della pieve di S. Stefano di Castiglione²², ma anche in pianura l'amministrazione dei sacramenti dovette essere prerogativa esclusiva del clero delle matrici almeno per tutto il XII secolo, poiché nel 1183 la chiesa di Cermenate, cospicuo villaggio ai confini con la diocesi ambrosiana, era ancora officiata da un canonico della pieve di Fino²³.

Fu probabilmente nel corso del Duecento che prese avvio il lento decentramento dei servizi religiosi presso le chiese di villaggio, come avvalorato dalla documentazione camerale, peraltro non esente da lacune, redatta per la riscossione della decima imposta *pro negotio regni Sicilie* nel triennio 1295-98²⁴. Il lungo elenco di enti tenuti al pagamento del tributo disegna una geografia del territorio diocesano largamente imperniata sulle chiese matrici – venti nell'area considerata – ma all'interno dei distretti pievani la *cura animarum* appare localizzata presso le *ecclesiae* sorte presso i centri abitati – poco più di una ventina sul Lario e nelle due valli alpine²⁵. Il reticolo di queste dipendenze non presenta però una densità uniforme: larghe smagliature connotano i distretti ecclesiastici sul Lario e nelle valli alpine dove, con le eccezioni delle pievi di Nesso, Menaggio e, in parte, Gravedona la *cura ani-*

21. CPC, «PSSC» 22 (1915), pp. 169-192, doc. 93, 1186 luglio 4.

22. Oltre ai sacerdoti della pieve e alla stessa chiesa matrice di S. Stefano, cui il *clericus* legò 7 lire per l'acquisto di un omeliario, somme di denaro furono destinate alle chiese di S. Benedetto e di S. Pancrazio a Ramponio, S. Ambrogio di Verna, S. Michele a Pello inferiore, S. Giorgio di Pello superiore: G.P. Boggetti, *I magistri Antelami e la Valle d'Intelvi*, «PSSC», 32 (1938), pp. 17-72, p. 58.

23. *Carte di San Fedele in Como*, a cura di S. Monti, Como 1913 (Raccolta storica, VI), pp. 78-86, doc. 35, 1183 marzo 29.

24. Perelli Cippo, *La diocesi di Como*, cit.: il documento non elenca, ad esempio, buona parte delle già ricordate chiese valtelinesi appartenenti a S. Abbondio di Como, a S. Dionigi di Milano o ancora legate all'episcopio lodigiano; nel territorio chiavennasco non è menzionata la chiesa di Piuro; al distretto di Gravedona risulta appartenere la chiesa di Nobiallo ma non quella di Domaso che, come si vedrà oltre, aveva già acquisito una certa autonomia sacramentale.

25. In riferimento all'intero territorio diocesano, il documento enumera invece una trentina di pievi, mentre le *capellae/ecclesiae* sono una settantina.

marum risulta ancora imperniata in misura pressoché esclusiva sulle antiche matrici; le cappelle sono invece fitte nella pieve di Zezio soggetta al capitolo cattedrale cittadino, nell'area pianeggiante che dalla città si stende verso meridione, nonché nella propaggine sud-occidentale della Valcuvia e nelle pievi ticinesi. L'entità e le modalità dell'impegno pastorale di canonici e *beneficiales* restano però allo stato congetturale: se è evidente che un po' ovunque il clero pievano andava allentando il proprio impegno nell'officiatura delle chiese eccentriche, sfuggono del tutto le concrete modalità di esercizio della *cura animarum*, quali la continuità della presenza dei beneficiari presso le comunità, l'entità dei servizi religiosi, le prerogative materiali eventualmente godute dai cappellani, il ruolo conservato da arcipreti e canonici nell'amministrazione dei sacramenti. Le rare indicazioni che provengono dalle fonti informano piuttosto delle spinte centrifughe che tra XIII e XIV secolo cominciarono a minare la centralità delle pievi. In particolare a Domaso, villaggio alla sommità del Lario, almeno dagli anni Quaranta del Duecento i canonici di S. Vincenzo di Gravedona sostennero un lungo contenzioso con la comunità in merito al versamento della decima e al diritto di presentazione del prete officiante la chiesa di S. Bartolomeo: nel 1313 il vescovo Leone Lambertenghi ribadì le facoltà dei canonici, attribuendo loro anche la nomina del beneficiario di Domaso, ma probabilmente i *vicini* perseverarono con successo nelle rivendicazioni di autonomia ecclesiastica, come suggerito dagli obblighi successivamente fatti dallo stesso presule al rettore di S. Bartolomeo²⁶. Più lineare sembra invece essere stata la localizzazione della cura d'anime laddove poco incisiva era la presenza dei titolari di prerogative spirituali e temporali, magari in concomitanza con processi di irrobustimento delle istituzioni di governo e di erosione dei locali poteri signorili: senza scosse dovette avvenire la stabile assunzione di diritti parrocchiali presso le comunità del Lario giuridicamente dipendenti dai canonici della cattedrale di Como; analogamente, presso i centri valtelinesi di Mantello, Morbegno e Talamona – tra le dipendenze monastiche cui si è già accennato – preti secolari garantivano con continuità i servizi religiosi almeno dal primo decennio del Trecento²⁷.

26. I documenti riguardanti la vertenza fino alla sentenza del 1313 sono regestati in Zecchinelli, *Ricerche*, cit., pp. 146-148, 156-157 e 160; sulla successiva separazione della chiesa di Domaso dalla matrice di Gravedona e sugli obblighi imposti al rettore per ricordare l'antica dipendenza dall'arciprete di S. Vincenzo si veda la conferma del provvedimento fatta nel 1444 in *La visita pastorale*, cit., pp. 207-208. Un rettore della chiesa di S. Bartolomeo è attestato nel 1370: cfr. E. Canobbio, *Pergamene dell'archivio dell'Ospedale Maggiore di Milano riguardanti l'alto Lario*, «ASDC», 13 (2002), pp. 59-127, pp. 115-120, docc. 19-21, 1370 dicembre 4 - 1375 marzo 5.

27. Per quanto riguarda le chiese sul Lario dipendenti dal capitolo della cattedrale cittadina, un manoscritto databile tra XIV e XV secolo attesta che le prerogative dei canonici si

Pievi e parrocchie (sec. XV –)

Occorre attendere centocinquanta anni dalle *Rationes decimarum* del 1295-98 per avere, attraverso i verbali delle visite condotte nel 1444-45 dai vicari del vescovo Gerardo Landriani, una panoramica meno impressionistica sulle strutture della cura d'anime nei territori settentrionali della diocesi di Como. Nonostante alcune lacune, la verbalizzazione delle ispezioni – che interessarono soprattutto il clero curato – delinea infatti una mappa ampia e articolata delle chiese secolari disseminate nelle pievi del Lario e delle valli alpine, consentendo di misurare gli esiti delle dinamiche intraviste nei due secoli precedenti²⁸. A fronte di mutamenti modesti del reticolo dei pivieri²⁹, piena e generalizzata risulta ormai l'assunzione di prerogative sacramentali da parte delle numerose chiese di villaggio, secondo una gradualità evocata, non senza ambiguità, dallo stesso lessico della fonte. La qualifica di *ecclesia* o *capella* con la quale il notaio di curia designò una decina di chiese ispezionate si riferisce per lo più sia alla stabile presenza di un prete stipendiato dalla comunità sia al parziale riconoscimento di funzioni nell'ambito della *cura animarum* – così la chiesa di Postalesio, che dal 1426 era officiata da un cappellano residente ed era dotata di un auto-

limitavano alle *stationes* e, in qualche caso, all'investitura del clero officiante (ASDCo, *Capitolo della cattedrale di Como*, ms. 3, ff. 58-65). In Valtellina, le prime attestazioni di un beneficiario presso la chiesa dei SS. Colombano e Biagio, eletto dai nobili di Mantello, Arbosco e Medio Forzonico e confermato dal vescovo di Lodi, datano al 1307 (Orsini, *Vescovi*, cit., p. 149), mentre l'autonomia conseguita dalla chiesa di S. Martino di Morbegno è attestata almeno dagli anni Trenta del Trecento (M. Della Misericordia, *Divenire comunità. Comuni rurali, poteri locali, identità sociali e territoriali in Valtellina e nella montagna lombarda nel tardo medioevo*, Milano 2006, p. 282; G. Turazza, *Talamona nella Valtellina. Notizie documentate politico-religiose*, Sondrio 1920, pp. 54-56); adducendo le negligenze del rettore di Morbegno nell'assicurare i servizi religiosi, nel 1371 i vicini di Talamona ottennero la separazione dalla cura di Morbegno e la facoltà di nominare un proprio rettore e di presentarlo agli abati di S. Abbondio di Como e di S. Dionigi di Milano: Turazza, *Talamona*, cit., pp. 56-59.

28. I vicari di Gerardo Landriani non ispezionarono le pievi di Mandello, di Bellagio e di Lenno e toccarono solo in parte la Val d'Intelvi; in Valtellina non furono visitati i territori poschiavini: *La visita pastorale*, cit., pp. 35-36. Neppure nei distretti visitati, peraltro, le ispezioni furono sempre capillari: nel documento, ad esempio, non sono menzionate alcune chiese, come quella di Lezzeno (cfr. *infra*, testo corrispondente alla nota 106) e quelle della Valle del Bitto (cfr. *infra*, testo corrispondente alla nota 43), che godevano già di ampie prerogative sacramentali.

29. Gli unici riassetto rispetto al quadro tardoduecentesco furono riscontrati all'estremità settentrionale del Lario, dove l'impaludamento della piana presso la foce dell'Adda aveva determinato la scomparsa della pieve di Olonio e resa necessaria la traslazione della pieve di S. Stefano a Sorico; per analoghi motivi il distretto ecclesiastico di Samolaco era stato aggregato alla contea di Chiavenna, in concomitanza con la riorganizzazione amministrativa attuata dai Visconti negli anni Trenta: *La visita pastorale*, cit., p. 44.

nomo fonte battesimale³⁰, o la capella di S. Gottardo a Sernio, il cui titolare godeva dal 1448 del diritto di amministrare tutti i sacramenti ma non aveva facoltà di celebrare i funerali³¹; in ventidue casi la definizione di *ecclesia curata* o la qualifica di *rector* attribuita all'officiante indicarono l'avvenuto smembramento della chiesa dalla matrice e la sua formale erezione in *parochialem ecclesiam cum fontibus ac cimiterio et aliis insigniis parochialibus*, con riserva alla comunità del giuspatronato, costituito dal diritto di nominare un candidato idoneo al beneficio e di presentarlo all'autorità titolare affinché egli fosse istituito³². Una provvisoria cronotassi delle separazioni di chiese curate nelle pievi prese in considerazione in queste pagine mostra che almeno in una decina di casi il riconoscimento dei diritti parrocchiali era fatto recente³³: entro gli anni Quaranta del secolo benefici curati erano stati istituiti nelle pievi di Sorico (Delebio), di Ardenno (Cercino, Cino, Buglio, Dazio), di Tresivio (Montagna), di Berbenno (Postalesio), di Mazzo (Grosio), Villa (Stazzona), ma i ritmi delle separazioni furono sostenuti anche nella seconda metà del secolo, raggiungendo la più settentrionale pieve di Bormio. Parallelamente, anche all'interno delle circoscrizioni parrocchiali si era intensificato il decentramento delle funzioni pastorali secondo modalità analoghe a quelle che andavano erodendo le facoltà delle matrici. Dalla seconda metà del Trecento Cosio e Morbegno subirono anche dal punto di vista ecclesiastico le spiccate tensioni autonomistiche delle comunità della Valle del Bitto, con lo smembramento delle località di Bema, Rasura, Pedesina, Gerola e delle contrade di Sacco e di Valle; Faedo ottenne l'autonomia da Montagna nel 1490³⁴. Sul Lario invece la sequenza delle separazioni sembra aver preso avvio con qualche ritardo rispetto a quanto documentato in Valtellina. È dagli anni Trenta del secolo infatti che gli *instrumenta separationis* danno conto della perdita di prerogative dei capitoli di Isola (con il riconoscimento di *iura parochialia* a S. Quirico a Lezzeno nel 1433), di Castiglione Intelvi (con l'erezione delle chiese di Argegno e di Dizzasco nel 1447 e di Lanzo nel 1474), di Gravedona (con lo smembramento di Livo nel 1446), di Dongo (con la separazione di Garzeno nel 1478) e dell'ultimo riassetto della pieve di Sorico (con l'erezione in parrocchiale di S. Martino a Montemezzo nel 1480); più avanzata, infine,

30. T. Salice, *Il S. Pietro di Berbenno e il suo costruttore*, «BSSV», 30 (1977), pp. 55-67, p. 63.

31. G. Antonioli, *I rapporti tra la comunità di Sernio e la chiesa matrice di Mazzo*, in «BSSV», 46 (1993), pp. 59-67, p. 65.

32. Sulla procedura che in linea di massima scandiva l'assunzione di diritti parrocchiali da parte di una chiesa si vedano, limitatamente alla diocesi di Como, Ostinelli, *Il governo delle anime*, cit., spec. pp. 80-86 e *La visita pastorale*, cit., pp. 42-50.

33. Per i riferimenti documentari si veda la cronotassi in appendice.

34. ASCo, *Notarile* 129, fasc. 8, f. 132, 1490 maggio 25.

fu la frammentazione delle pievi di Menaggio (Grandola, Lovenò) e di Mandello (con le separazioni di Olcio nel 1491 e di Abbadia Lariana nel 1495).

Nonostante le molte lacune documentarie è quindi ipotizzabile che all'interno dello stesso distretto diocesano, e anche in aree contermini, la territorializzazione degli *iura parochialia* abbia conosciuto qualche sfasatura cronologica. Se da un lato i ritmi della diffusione delle chiese curate sul Lario e nelle Valli confermano il ritardo con cui nella regione alpina si affermò un modello microterritoriale di cura d'anime rispetto all'Italia padana³⁵, dall'altro la cronologia che è possibile delineare sulla base delle fonti superstiti suggerisce che, come riscontrato nel vicino Ticino³⁶, il processo di «apparroccchiamento» fu connotato da qualche sfasatura tra i territori alpini e le pievi del lago, prospettando la necessità di verificare sistematicamente gli elementi che, di volta in volta, condizionarono tale scansione – condizioni degli assetti comunitari, assenteismo del clero pievano, lontananza dei titolari di prerogative *in temporalibus* e *in spiritualibus*.

Gli attori del mutamento: le comunità

Indagini recenti sul «governo delle anime» hanno messo in evidenza i diversi fattori che concorsero a rimodellare la geografia della diocesi lariana e hanno discusso le modalità secondo cui essi interagirono, riplasmando gli assetti ereditati dall'alto medioevo³⁷. Forte fu l'incidenza delle grandi trasformazioni interne alle istituzioni ecclesiastiche bassomedievali – abbandono della vita comune presso le pievi, *cumulatio beneficiorum* e connessa inadempienza all'obbligo di residenza, espansione della provvista

35. Andenna, *Le istituzioni ecclesiastiche*, cit.; Id., *Alcune osservazioni sulla pieve lombarda tra XIII e XV secolo*, in *Pievi e parrocchie in Italia*, cit., II, pp. 677-704, pp. 681-689. Nelle regioni alpine della diocesi di Como, in particolare, la diffusione dei diritti parrocchiali fu ulteriormente stimolata dalle ristrutturazioni tridentine e si protrasse a ritmo sostenuto per tutto il XVII secolo, come esemplificato dalle note di Santo Monti agli *Atti della visita*, cit., e dai documenti e dagli apparati critici degli atti visitali in *Filippo Archinti*, cit.; in proposito cfr. inoltre S. Xeres, *Istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa in Valtellina tra Quattro e Cinquecento*, in *Il Rinascimento in Valtellina e Valchiavenna. Contributi di storia sociale*, Sondrio 1999, pp. 61-100, pp. 66-78 e Id., *All'origine*, cit., pp. 34-37.

36. Ci si riferisce alle discrasie riscontrate tra la pieve di Bellinzona – dove l'assunzione di diritti parrocchiali da parte di chiese di villaggio prese avvio nella seconda metà del XV secolo – e la pieve di Biasca e le Valli Ambrosiane, dove la vivacità delle *vicinie*, il declino della vita comune presso i capitoli canonicali e la lontananza dei canonici ordinari della cattedrale di Milano favorirono l'affermazione di parrocchie entro il Duecento: Ostinelli, *Il governo delle anime*, cit., pp. 62-65.

37. Ostinelli, *Il governo delle anime*, cit.; *La visita pastorale*, cit., pp. 42-50; Xeres, *Istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa*, cit.

apostolica ed interferenze dei poteri signorili nei meccanismi della collazione³⁸ – ma è stato posto in risalto anche il rilievo dei mutamenti subiti dalle strutture insediative, a loro volta condizionati dalla morfologia e dalle molteplici attività economiche caratteristiche dell'area alpina; ancora, è stata opportunamente rilevata la consapevolezza mostrata dalle comunità nei confronti dei propri bisogni spirituali e, di conseguenza, l'aspirazione ad avvalersi di un clero più attivo sul piano pastorale³⁹. Sulla scia dell'ampio dibattito storiografico sui processi di «comunalizzazione»⁴⁰, l'appropriazione di diritti parrocchiali è stata valutata entro la più ampia questione delle relazioni tra l'organizzazione del culto, della carità e delle devozioni e i processi di costruzione e di consolidamento dell'identità comunitaria, delineando un articolato sistema di intersezioni piuttosto che di condizionamenti di uno

38. Violante, *Pievi e parrocchie*, cit., pp. 431-437; C.D. Fonseca, *Vescovi, capitoli cattedrali e canoniche regolari (sec. XIV- XVI)*, in *Vescovi e diocesi in Italia dal XIV alla metà del XVI secolo*. Atti del VII convegno di Storia della Chiesa in Italia (Brescia, 21-25 settembre 1987), a cura di G. De Sandre Gasparini, A. Rigon, F. Trolese, G.M. Varanini, Roma 1990 (Italia Sacra, 43-44), I, pp. 83-138, pp. 86-91, G. Chittolini, *Note sui benefici rurali nell'Italia padana alla fine del Medioevo*, in *Pievi e parrocchie in Italia*, cit., I, pp. 415-468, pp. 428-458; Andenna, *Alcune osservazioni*, cit. Sui territori oggetto di queste note cfr. inoltre Ostinelli, *Il governo delle anime*, cit., pp. 61-80; *La visita pastorale*, cit., pp. 53-62.

39. Ostinelli, *Il governo delle anime*, cit., pp. 82-91.

40. Ci si riferisce in particolare agli studi di Peter Blickle sui vincoli vicinali come fattore decisivo nei processi di *Staatsbildung* nell'Europa moderna (P. Blickle, *Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil*, München 1985) e alle indagini condotte da suoi allievi circa l'efficacia delle categorie di «comunalizzazione» e di «cristianizzazione» quali chiavi interpretative della Riforma: cfr. in particolare R. Fuhrmann, *Kirche und Dorf. Religiöse Bedürfnisse und kirchliche Stiftung auf dem Lande vor der Reformation*, Stuttgart/Jena/New York 1995 (Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte, 40); I. Saulle Hippenmeyer, *Nachbarschaft, Pfarrei und Gemeinde in Graubünden. 1400-1600*, Disentis 1997 (Quellen und Forschungen zur Bündner Geschichte, 7); B. Kümin, *The Shaping of a Community. The Rise & Reformation of the English Parish c. 1400-1560*, Aldershot 1996 (St Andrews Studies in Reformation History); su questa prospettiva si veda inoltre la discussione di D. Rando, *Ai confini d'Italia. Chiese e comunità alpine in prospettiva comparata*, in *L'Italia alla fine del Medioevo: i caratteri originali nel quadro europeo*, a cura di F. Salvestrini, Firenze 2006 (Centro studi sulla civiltà del tardo medioevo, San Miniato. Studi e Ricerche, 9), I, pp. 163-186. Per quanto riguarda l'Italia, sulle intersezioni tra comunità e pratiche del culto e della carità cfr. C. Wickham, *Comunità e clientele nella Toscana del XII secolo. Le origini del comune rurale nella Piana di Lucca*, Roma 1995, soprattutto pp. 78-91; A. Torre, *Il consumo di devozioni. Religione e comunità nelle campagne dell'Ancien Régime*, Napoli 1995; C. Nubola, *Chiese delle comunità. Diritti consuetudinari e pratiche religiose nella prima età moderna. Qualche spunto di ricerca*, in *Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europa: XV-XVIII secolo*, a cura di C. Nubola e A. Turchini, Bologna 1999 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Quaderni, 50), pp. 441-464; L. Provero, *Parrocchie e comunità di villaggio in Piemonte (XII-XIII secolo)*, in *Religione nelle campagne*, cit., pp. 33-60, in particolare pp. 33-37.

o più elementi su altri⁴¹. Alimentato dal senso di appartenenza a una collettività, il concretarsi della progettualità sottesa alla gestione del sacro o alle pratiche caritative imponeva l'assunzione di responsabilità nuove, sollecitava la sperimentazione di procedure decisionali, favoriva abitudini di frequentazione che irrobustivano «l'ambito di condivisione che sta prendendo corpo, ribadendo i suoi confini, arricchendo i suoi contenuti, facilitando il mutuo riconoscimento di chi se ne sente parte»⁴².

Talora fu dalla necessità di curare i beni della chiesa e di impennare su di essa il servizio sacramentale che provennero i primi impulsi al coordinamento degli abitanti di un villaggio – o di un loro segmento – in forme comunitarie: così a Sacco, le prime attestazioni riguardanti la gestione di S. Lorenzo – la retribuzione di un sacerdote che vi celebrasse periodicamente nel 1374, i patti stipulati due anni dopo col curato di Cosio, le iniziative promosse nel 1428 per la dotazione di un beneficio adeguato al sostentamento di un prete residente – coincidono con le prime manifestazioni delle procedure assembleari e delle pratiche di deliberazione messe a punto dalla collettività; tra gli anni Venti e Sessanta del XV secolo, a Pedesina la fondazione del beneficio di S. Antonio e l'affermazione della sua indipendenza dalla chiesa di S. Antonio di Rasura prepararono il terreno propizio al potenziamento dell'omonima parentela⁴³.

Altrove invece le rivendicazioni di autonomia ecclesiastica trasposero sul piano dell'attività pastorale la robustezza raggiunta dai locali assetti politici ed istituzionali. Richiamando esempi più risalenti, pare essere stato questo il caso di Domaso cui si è già accennato: le richieste avanzate nei confronti della matrice di Gravedona si coniugarono col rilievo politico rapidamente assunto dalla comunità, nella prima metà del XII secolo inquadrata in una sorta di federazione di piccoli comuni coincidente con il distretto ecclesiastico facente capo a Gravedona ma da questo già svincolata nel corso del conflitto decennale tra Como e Milano (1118-1127), tanto da

41. Sulla strettissima compenetrazione tra gli assetti politico-amministrativo, da un lato, e religioso-spirituale, dall'altro, quale fattore decisivo nell'affermazione dei nuovi assetti ecclesiastici nella diocesi di Como si vedano, oltre alle indagini di chi scrive e a quelle di Paolo Ostinelli già richiamate nelle note precedenti, M. Della Misericordia, *I confini della solidarietà. Pratiche e istituzioni caritative in Valtellina nel tardo medioevo*, in *Contado e città in dialogo. Comuni urbani e comunità rurali nella Lombardia medievale*, a cura di L. Chiappa Mauri, Milano 2003 (Quaderni di ACME, 62) pp. 411-489; Id., *Divenire comunità*, cit.; Id., *Paesaggio, istituzioni, identità locali di una valle alpina nel tardo medioevo. Elementi per una storia sociale della Valfurva*, «BSSV», 60 (2007), pp. 27-69; Id., *Le chiese del comune*, di prossima pubblicazione.

42. Della Misericordia, *Divenire comunità*, cit., p. 489.

43. Della Misericordia, *Divenire comunità*, cit., pp. 581-582 e 483-487.

essere menzionata tra i *loca capitalia* aderenti di Milano nel 1194⁴⁴. Analogamente, nella seconda metà del XII secolo i Piuresi seppero innestare le rivendicazioni nei confronti dei canonici di S. Lorenzo sulla politica del vescovo Ardizzone, che nello stesso torno di anni aveva fatto appello all'impero per ribadire la giurisdizione dell'episcopio comasco sul contado di Chiavenna; le reiterate richieste circa la nomina del beneficiario riecheggiano inoltre le iniziative avviate parallelamente dalla comunità anche per ottenere la ridefinizione degli oneri finanziari rispetto al vicino e più importante comune chiavennasco⁴⁵. Oltre due secoli più tardi, meccanismi decisionali già collaudati agirono nella stessa direzione a Grosio, dove nel 1426 il beneficio della chiesa di S. Giorgio fu costituito unendo le risorse delle chiese sorte nelle contrade in cui si articolava il paese: il consolidamento di un unico luogo di culto, dotato di un proprio patrimonio, fu agevolato dall'assenza di forti divaricazioni sociali ed economiche, dall'accesso uniforme alle risorse del territorio, dagli assetti insediativi del borgo, per cui era pratica consueta «incontrarsi e interagire al di fuori degli spazi del vicinato, riconoscendosi al contempo come membri di una stessa organizzazione istituzionale»⁴⁶.

È tempo quindi di delineare, almeno per sommi capi, quelli che dalla documentazione quattrocentesca risultano gli spazi privilegiati degli sforzi profusi dalle comunità per sostenere e tutelare le proprie chiese.

Le risorse materiali

Un peculiare ambito di impegno per le organizzazioni vicinali fu senza dubbio rappresentato dalla procedura che scandiva l'istituzione di un beneficio con responsabilità pastorali: la designazione di beni sufficienti al mantenimento di chiesa e *rector*, la nomina di procuratori che avviassero e seguissero l'*iter* di erezione presso la curia vescovile lariana, l'adeguata formalizzazione delle istanze comunitarie attraverso la mediazione del notariato – facendo riferimento solo a qualche momento della prassi – presupponevano un confronto in seno all'assemblea dei capifamiglia circa gli assetti di potere interni alla società locale, l'impiego delle risorse comuni, la definizione e la proiezione verso l'esterno di un'immagine di collettività coesa e solidale⁴⁷.

44. Zecchinelli, *Ricerche*, cit., pp. 61 e 69.

45. Besta, *Le Valli dell'Adda e della Mera*, cit., pp. 125-130; Keller, *La decisione a maggioranza*, cit.; Becker, *Il comune di Chiavenna*, cit., pp. 38-39 e 86-87.

46. Della Misericordia, *Divenire comunità*, cit., pp. 546-553.

47. M. Della Misericordia, *Decidere e agire in comunità nel XV secolo (un aspetto del dibattito politico nel dominio sforzesco)*, in *Linguaggi politici nell'Italia del Rinascimento*.

In conformità ai requisiti previsti dal diritto canonico per l'istituzione di un beneficio ecclesiastico, era anzitutto necessario costituire un patrimonio che consentisse il sostentamento di un prete in grado di officiarlo con continuità. Talora le risorse utilizzabili non permettevano che l'erezione di un beneficio con limitati obblighi liturgici, che solo in seguito a una dotazione più consistente avrebbe ottenuto funzioni di *cura animarum*; altrove invece la disponibilità di una *dos* – consistente in redditi variamente provenienti da fondi, lasciti testamentari, donazioni – propiziò il pieno riconoscimento di diritti parrocchiali, sia pure secondo un *iter* non sempre uniforme: mentre a Loveno, nella pieve di Menaggio, l'assegnazione di alcuni terreni e della *domus ecclesie* da parte dei sindaci designati dall'assemblea dei capifamiglia precedette l'assegnazione del giuspatronato ai *vicini*⁴⁸, nel limitrofo villaggio di Grandola la dotazione ebbe luogo due anni dopo l'istituzione della parrocchia e la separazione di questa dalla matrice di S. Stefano⁴⁹; a Sondalo, nel 1445 i vicari vescovili ordinarono alla comunità di dotare in tempi brevi la chiesa di S. Maria, priva di patrimonio proprio malgrado il vantato *status* di parrocchiale, e quantificarono la somma ritenuta sufficiente ogni anno per il mantenimento di un prete e di un chierico responsabili dell'assistenza religiosa⁵⁰. In qualche caso, ancora, la disponibilità finanziaria del comune consentì più semplicemente di assegnare un salario a un sacerdote che si impegnava ad amministrare i sacramenti secondo tempi e modi concordati coi *vicini*: nella regione presa in considerazione era questo il caso di Argegno, dove almeno dagli anni Venti del Quattrocento un compenso annuo di venti ducati fu versato al beneficiario della chiesa di S. Sisinnio, poi separata dalla pievana di Castiglione Intelvi nel 1447⁵¹; in Valtellina erano stipendiati dalle rispettive comunità i beneficiari delle chiese di Carona e di Coseto⁵².

Atti del convegno Pisa, 9-11 novembre 2006, a cura di A. Gamberini e G. Petralia, Roma 2007, pp. 291-378. Sulle mediazioni sottese alle scritture delle comunità valtellinesi cfr. Id., *Mappe di carte. Le scritture e gli archivi delle comunità rurali della montagna lombarda nel basso medioevo*, in *Archivi e comunità tra medioevo ed età moderna*, a cura di A. Bartoli Langelì, A. Giorgi e S. Moscadelli, Trento 2009, pp. 155-278, in particolare pp. 212-241.

48. La chiesa di Loveno fu eretta in *sine cura* nel 1486 e in beneficio curato nel 1491 (ASCo, *Notarile* 128, f. 473, 1486 aprile 18 e *Notarile* 129, fasc. 8, f. 161r, 1491 gennaio 22).

49. Grandola ottenne la definitiva separazione da Menaggio nel 1489; qui la *dos* avrebbe assicurato il mantenimento di un chierico e di un sacerdote al quale i sindaci della comunità avrebbero corrisposto ogni anno anche trenta fiorini *pro suplemento congruentis dotis*: ASCo, *Notarile* 129, fasc. 8, ff. 16 e 18, 1489 gennaio 8 e 16.

50. *La visita pastorale*, cit., p. 176.

51. ASDCo, Mensa vescovile, *Volumina parva* 8, 1447 settembre 13.

52. *La visita pastorale*, cit., pp. 162 e 181.

Un altro settore cui le comunità indirizzavano articolate ed efficaci iniziative era quello della gestione del *patrimonium fabricae*, un complesso di redditi destinato al mantenimento dell'edificio sacro e costituito da beni immobili e dai cosiddetti *incerta*, proventi di entità variabile derivanti dalla devozione individuale (quali i lasciti testamentari), da obblazioni corrisposte per l'amministrazione di alcuni sacramenti, da offerte consuetudinarie per feste patronali, da donazioni elargite in occasione di matrimoni e funerali⁵³.

Come già si è visto nel XII secolo a Chiavenna, ancora nel Quattrocento nei territori presi in considerazione l'amministrazione di questi redditi era talora affidata a un *monachus*, una sorta di custode – non necessariamente laico⁵⁴ – che assumeva anche la responsabilità della cura materiale dell'edificio e di alcuni aspetti connessi alla sua officatura, secondo *pacta* stipulati con la comunità o con l'autorità ecclesiastica dalla quale la chiesa dipendeva⁵⁵. Più frequentemente però le risorse delle chiese erano governate secondo criteri più articolati. Sia sul Lago sia nelle pievi alpine, analogamente a

53. Sugli *incerta* e sul rilievo che dalla seconda metà del Trecento essi assunsero per l'economia parrocchiale, sulla spinta di fattori di natura materiale e devozionale, cfr. H.E. Feine, *Kirchliche Rechtsgeschichte. Die katholische Kirche*, Köln-Wien 1972, pp. 402 e ss.; Ostinelli, *Il governo delle anime*, cit.; F. De Vitt, *Istituzioni ecclesiastiche e vita quotidiana nel Friuli medievale*, Venezia 1990 (Deputazione di storia patria per le Venezie. Miscellanea di studi e memorie, XXIX), pp. 234-235; J. Chiffolleau, *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen-Age (vers 1320-vers 1480)*, Rome 1980 (Collection de l'Ecole Française de Rome, 47), pp. 215-339; *La visita pastorale*, cit., pp. 80-84.

54. Nel 1458, ad esempio, la custodia della chiesa di S. Maria di Mazzo fu conferita al francescano Giovanni Oberto *de Bregondia* nel 1458 (ASDCo, Curia vescovile, *Coll. Ben.* II, f. 621, 1458 novembre 14), a conferma della perdurante connessione tra la *monacharia* e scelte individuali di natura eminentemente spirituale: Lucioni, «...*inservit*», cit.

55. Nel XV secolo, ad esempio, l'abate di S. Abbondio esercitava ancora il diritto di nomina del custode di S. Lorenzo a Frontale, di S. Giovanni a Mondadizza, di S. Giacomo a Taronno, di S. Abbondio a Soma Cologna e di S. Maria a Sondalo: ASDCo, Curia vescovile, *Coll. Ben.* II, f. 567, 1454 dicembre 6. Le mansioni del *monachus* erano specificate nel giuramento che egli prestava alla presa di possesso della carica: si veda l'esempio dei tre *confratres, custodes et ministri* ai quali la comunità di Andevenno aveva affidato la custodia della chiesa di S. Pancrazio che nel 1357 giurarono di servire la chiesa in perpetuo, di giorno e di notte, di amministrarne i beni mobili ed immobili, di servire i sacerdoti che vi avrebbero celebrato, suonando le campane e prestando servizio durante i funerali; essi erano inoltre tenuti a corrispondere una quota della taglia spettante alla plebana di Sondrio, a offrire ai canonici un pasto conveniente in occasione della festa di S. Pancrazio e un'oncia di incenso nel giorno di Pasqua: G.A. Paravicini, *La pieve di Sondrio*, a cura di T. Salice, Sondrio 1969 (Raccolta di studi storici sulla Valtellina, 22), p. 160. Sulla diffusione di queste figure nei territori alpini cfr. Ostinelli, *Il governo delle anime*, cit., pp. 260-262; *La visita pastorale*, cit., pp. 81-82 (con esempi per le chiese di Andevenno e di Mazzo alle pp. 147 e 174); Lucioni, «...*inservit*», cit., pp. 67-69.

quanto riscontrato in tutto il territorio diocesano, deputati delle comunità curavano l'amministrazione del *patrimonium fabricae* redigendo accurati inventari, affittando terreni ed edifici, riscuotendo tempestivamente i canoni d'affitto, e, soprattutto, procedendo nei confronti degli affittuari insolventi; un po' ovunque, ancora, *luminarie* ed *elemosine* curavano l'esecuzione dei legati destinati alle chiese e ai *pauperes Christi* sovrintendendo alle distribuzioni di viveri, amministrando i beni immobili impegnati dai legati, curando la redazione dei relativi registri⁵⁶. Presso le tre chiese ubicate nei contigui villaggi di Laglio e di Carate, altrettante *luminarie* sono attestate entro la prima metà del Trecento, in significativa consonanza con il rilievo che le stesse chiese avevano entro il sistema di pratiche caritative della comunità⁵⁷; a Grosio nel «capitolo delle elemosine», anch'esso ben documentato dall'ultimo trentennio del XIV secolo, figuravano tre consiglieri eletti dalla *vicinia* e un canevario, responsabile della custodia dei prodotti destinati alla chiesa e alle distribuzioni a favore dei poveri nonché dell'affitto del bestiame e dei terreni⁵⁸; nel secolo successivo a Palanzo i sindaci dell'elemosina e del comune prendevano in consegna arredi sacri e libri della chiesa fino all'elezione del nuovo rettore⁵⁹ mentre a Veglio i *vicini* erano autorizzati dall'arciprete di Castiglione Intelvi ad eleggere annualmente un canevario che governasse le entrate della chiesa⁶⁰; a Bormio verso la metà del Quattrocento *sindaci* e *canevarii* del comune amministravano anche la mensa della collegiata dei SS. Gervasio e Protasio, probabilmente favoriti dall'assenteismo dei canonici⁶¹.

Tali pratiche trovavano talora riscontro nei *capitula* che la normativa locale generalmente riservava alla vita religiosa della comunità⁶²: accanto alle

56. Della Misericordia, *I confini della solidarietà*, cit., pp. 416-418.

57. P. Buzzetti, *Regesto per documenti di Carate Lario*, Como 1914, p. 30, doc. n. 41, 1300 maggio 2 (luminaria di S. Nazaro di Carate); p. 32, doc. n. 44, 1301 ottobre 8 (luminaria di S. Giorgio di Laglio); p. 42, doc. n. 58, 1344 marzo 7 (luminaria della chiesa di S. Agata *de Cavaleo de Lallo*); per le distribuzioni presso le stesse cfr., oltre al doc. n. 44, pp. 45-48, n. 64-67, 1366 novembre 22, 1371 settembre 4, 1374 agosto 9 e 1388 gennaio 2.

58. *La storia di Grosio nelle sue pergamene*, Milano 1944 (Raccolta di studi storici sulla Valtellina, 4), pp. 24 e 41. I registri delle pergamene del capitolo delle elemosine sono pubblicati in <http://www.provincia.so.it/cultura/archivistorici/testi/archivi/Grosio/GROOU20.-htm> (19 ottobre 2011).

59. ASCo, *Notarile* 53, vol. 25, f. 136v, 1475 novembre 22.

60. ASCo, *Notarile* 130, fasc. 15, f. 128r, 1499 marzo 2.

61. *La visita pastorale*, cit., p. 177.

62. Sugli statuti riguardanti la vita religiosa delle comunità e la tutela degli edifici sacri, cfr. P. Toubert, *Les statuts communaux et l'histoire des campagnes lombardes au XIV^e siècle*, «Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome», LXXII (1960), pp. 397-528, pp. 501-502, e G. Cherubini, *Parroco, parrocchie e popolo nelle campagne*

consuete prescrizioni circa il rispetto del precetto domenicale e la solenne celebrazione delle litanie, gli statuti di Teglio stabilivano che gli accoladri curassero la riparazione delle chiese, oltre che di strade e ponti⁶³; gli statuti di Bormio, particolarmente ricchi di indicazioni circa la partecipazione della comunità all'organizzazione del culto e della carità, affidavano ad *avvocati ecclesiarum* e all'*exactor elemosynarum* l'amministrazione patrimoniale delle chiese del borgo e l'esecuzione dei lasciti testamentari⁶⁴.

Le stesse autorità ecclesiastiche, del resto, riconobbero pienamente il ruolo delle comunità nel governo delle loro chiese, come indicato dall'attenzione che i vicari del vescovo di Como rivolsero alle organizzazioni vicinali nel corso delle ispezioni del 1444-1445. Un po' ovunque fu ai *vicini* che si ordinò di provvedere ai restauri dell'edificio sacro, di affrontare le spese necessarie alla costruzione di un tabernacolo⁶⁵ e di arricchire la dotazione di arredi sacri della chiesa⁶⁶; ai decani di Tresivio e di Chiuro fu attribuito l'incarico di recingere la pievana di S. Pietro con un muro e di curarne la chiusura nottetempo⁶⁷; a Teglio gli accoladri della comunità furono investiti di ampie responsabilità in ordine all'amministrazione, alla custodia e all'illuminazione delle chiese che costellavano il territorio⁶⁸. Ancor più degli aspetti organizzativi fu però la gestione degli *incerta* a sollecitare l'intervento dei visitatori, che ne stabilirono la gestione da parte di laici ed ecclesiastici, pur nel rispetto della consuetudine o di quanto disposto dagli statuti locali. Il criterio che informò le *ordinationes* dei vicari fu la libera corresponsione di un'offerta a remunerazione del servizio prestato dal prete: così all'arciprete di Berbenno si ordinò di accettare quanto spontaneamente dato dai fedeli di Fusine, mentre a Teglio i visitatori imposero ai rettori di ricevere quanto offerto dopo i servizi religiosi nei termini fissati dalla consuetudine,

dell'Italia centro-settentrionale alla fine del Medioevo, in *Pievi e parrocchie in Italia*, cit., I, pp. 351-413, p. 409.

63. *Teglio: terra dell'Arcivescovo. Statuti ed Ordini della Castellanza e del Comune di Teglio*, a cura di D. Zoia, Villa di Tirano 1996, pp. 66 e 51.

64. *Statuta seu leges municipales communitatis Burmii tam civiles quam criminales. Statuti ossia leggi municipali del comune di Bormio civili e penali*, a cura di L. Martinelli e S. Rovaris, Sondrio, s.d., in particolare pp. 140, 144, 170, 250, 262; E. Besta, *Bormio antica e medievale e le sue relazioni con le potenze finitime*, Milano 1945, p. 162.

65. Così ad Aprica, Tirano, Buglio: *La visita pastorale*, cit., pp. 179, 180, 192.

66. Sulla partecipazione dei vicini alla conservazione e alla valorizzazione degli edifici sacri in Canton Ticino cfr. Ostinelli, *Il governo delle anime*, cit., pp. 253-263; per un'area contigua ai territori cui ci si riferisce in questa sede cfr. S. Boscani Leoni, *Essor et fonctions des images religieuses dans les Alpes. L'exemple de l'ancien diocèse de Coire (1150-1530 ca.)*, Bern/Berlin/Bruxelles 2008.

67. *La visita pastorale*, cit., p. 182.

68. *La visita pastorale*, cit., pp. 165-166.

senza accordarsi anticipatamente con la comunità⁶⁹. A Buglio, ancora, i visitatori imposero di destinare *in fabricam sacristie dicte ecclesie* gli ornamenti donati dalle famiglie in occasione delle esequie e di conservarli in una cassa, alla quale avrebbero avuto accesso il prete e il decano del comune, tenuti a rendere conto della loro amministrazione alla fine dell'anno; un principio analogo fu fissato anche a Berbenno, dove si attribuirono competenze su *funeralia* e su lasciti testamentari all'arciprete e a due canevari, eletti tra gli abitanti dei due nuclei abitativi in cui si articolava il borgo⁷⁰.

La nomina del beneficiario: interessi locali, interferenze, mediazioni

Si è già avuto modo di ricordare che l'elemento costitutivo del giuspatronato era il diritto di eleggere un candidato idoneo e di presentarlo all'autorità ecclesiastica⁷¹: attraverso lo *ius nominationis* la *vicinia* disponeva dunque di un importante filtro alle ambizioni di quanti aspiravano ad occupare la rettoria della sua chiesa.

Se la *sufficiencia* del parroco si misurava dalla sua sollecitudine a rispondere alle esigenze spirituali dei singoli e della collettività, le relazioni col suo gregge erano condizionate in misura altrettanto incisiva dalla capacità di amministrare e di valorizzare i redditi del beneficio, di curare le strutture dell'edificio sacro, di contribuire alla salvaguardia dell'ordine e dell'onore del villaggio attraverso la propria condotta⁷². Questi elementi rappresentavano per il parroco le coordinate che ne definivano l'inserimento nella comunità e determinavano la cornice pattizia nella quale si sviluppava il suo rapporto coi fedeli; al tempo stesso, essi alimentavano la costante vigilanza dei *vicini* a tutela dei valori condivisi e delle risorse connesse alla chiesa,

69. *La visita pastorale*, cit., pp. 141 e 166.

70. *La visita pastorale*, cit., p. 146.

71. Sull'evoluzione del diritto di nomina del parroco da parte dei fedeli ci si limita a segnalare l'ormai classica panoramica di D. Kurze, *Pfarrerwahlen im Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte der Gemeinde und des Niederkirchenwesens*, Köln-Graz 1966 (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, 6), in particolare pp. 57-73 e 96-140.

72. Sulla connotazione fortemente amministrativa del clero curato bassomedievale cfr. L. Binz, *La vie religieuse et la réforme ecclésiastique dans la diocèse de Genève pendant le Grand Schisme et la crise conciliaire (1378-1450)*, I, Genève 1973, p. 404, Z. Zafarana, *Cura pastorale, predicazione, aspetti devozionali nella parrocchia del basso Medioevo*, in *Pievi e parrocchie in Italia*, cit., I, pp. 493-539, pp. 531-532; per la diocesi di Como si vedano E. Canobbio, *Preti di montagna nelle visite pastorali in alta Lombardia alla metà del XV secolo (Como, 1444-1445)*, in *Preti nel medioevo*, Verona 1997 (Quaderni di storia religiosa, 4), pp. 221-255, pp. 233-238; *La visita pastorale*, cit., pp. 70-75; Ostinelli, *Il governo delle anime*, cit., pp. 207-218.

in continuità con gli sforzi profusi nella dotazione e nella valorizzazione dell'edificio sacro⁷³.

L'assemblea in cui la *vicinantia* eleggeva il beneficiario era quindi un momento di grande delicatezza per la vita del villaggio, poiché i capifamiglia erano convocati per individuare colui che avrebbe soddisfatto le loro necessità spirituali ma anche il responsabile di quelle risorse collettive che erano state investite nell'istituzione del beneficio; nel caso di candidati qualificati anche socialmente, inoltre, la comunità era sollecitata a conciliare tali istanze con le ambizioni di personalità o parentele eminenti e a valutare, altresì, l'eventualità di accedere con profitto ai diversi livelli – gerarchia istituzionale, impegno pastorale, contesto familiare – ai quali l'attività del prete si esplicava⁷⁴. Del dibattito che presumibilmente si sviluppava in seno alla *vicinia* circa tali implicazioni gli *instrumenta electionis* consentono di cogliere solo l'esito ultimo, ormai cristallizzato da espressioni funzionali a corroborare un'immagine «coesa, concorde ed effettivamente unitaria di quel soggetto politico problematico che è una collettività»⁷⁵, ma nella documentazione prodotta dagli ufficiali ducali dislocati sul territorio è possibile rintracciare gli echi delle frizioni che potevano rallentare le procedure di nomina⁷⁶. In questi casi l'elezione del parroco offre un importante punto di osservazione sugli assetti locali: la contestata elezione del rettore di S. Martino di Cosio nel 1415 fu la prima spia delle divisioni entro la società borghigiana destinate ad acuirsi nei decenni successivi, tanto che nel 1473, quando la popolazione fu chiamata a pronunciarsi su due preti che si con-

73. Esempi di *pacta* circa la cadenza dei servizi religiosi presso la curata e le cappelle rurali, gli emolumenti del parroco, gli oneri nei confronti della matrice, la partecipazione a quote del *patrimonium fabricae*, fino a dettagliate prescrizioni in materia di condotta personale, in Ostinelli, *Il governo della anime*, cit., pp. 79-81, 86-91, 213; *La visita pastorale*, cit., pp. 48-49, 77-78, 83-85; Canobbio, *Preti di montagna*, cit., pp. 239, 241-243 e Della Misericordia, *Le chiese del comune*, cit.

74. Per la diocesi di Como, un esempio di tale interazioni in P. Ostinelli, *Gli spazi d'azione di un pastore d'anime nel Quattrocento. Pagano Ghiringhelli (ca. 1390-1464), l'arcipretura e la Chiesa locale di Bellinzona*, «Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte», 93 (1999), pp. 149-187.

75. Della Misericordia, *Decidere e agire in comunità*, cit., p. 302, cui si rimanda per una puntuale disamina delle procedure in uso nelle assemblee vicinali nel capoluogo e nei territori del Lario e delle valli alpine; sull'argomento, con specifico riferimento all'elezione del parroco cfr. anche Ostinelli, *Il governo delle anime*, cit., pp. 153-156.

76. Riferisce di una controversa elezione di parroco la lettera con cui l'economista ducale Agostino Mazironi comunicò che la supplica che egli stesso aveva stilato in precedenza per chiedere la conferma di prete Donato *de Sabbato*, eletto rettore della chiesa di Livo, rappresentava la volontà di una parte minoritaria della comunità: ASMi, *Sforzesco* 782, 1474 giugno 5, 9 e 12.

tendevano il beneficio, le contrade in cui si articolava il comune si riunirono in distinte assemblee⁷⁷.

Il quadro che emerge dalla documentazione visitale del biennio 1444-45 attesta la tempestività e l'efficacia con cui lo *ius nominandi* era esercitato nelle pievi del Lario e delle valli alpine, poiché la totalità dei rettori e dei beneficiari con responsabilità di cura d'anime dichiararono di essere stati eletti dai *vicini* e istituiti canonicamente dall'autorità ecclesiastica – a seconda dei casi l'arciprete della pieve, l'ordinario diocesano o l'abate del monastero di S. Abbondio, in virtù dei già ricordati diritti signorili. Deroghe al giuspatronato furono lamentate solo a Chiuro, dove prete Aliolo Lucini denunciò l'usurpazione del beneficio da parte di Baldassarre Rivo, al quale egli non aveva osato contrapporsi in sede giudiziaria, accettando di prendere possesso della chiesa in cambio di una pensione – cosa che comunque *displacerebat hominibus communis Clurii, quibus spectat eligere presbiterum ad dictum beneficium*⁷⁸. A differenza del suo prete, peraltro, la comunità non rinunciò a dare forma legale all'ostilità nei confronti del potente concorrente – giurista modenese, vicario del vescovo Landriani e titolare di un sostanzioso pacchetto di benefici nella stessa diocesi lariana⁷⁹ – e denunciò al foro episcopale l'onerosità della pensione destinatagli e la conseguente difficoltà di mantenere decorosamente un prete con un chierico, di assolvere agli oneri dovuti all'episcopio e di provvedere alle necessità della chiesa⁸⁰.

Il carteggio tra gli ufficiali ducali insediati sul territorio e Milano suggerisce che iniziative di questo tenore divennero meno episodiche nella seconda metà del Quattrocento, quando l'ordinato esercizio dei diritti di patronato fu complicato dall'aspirazione del principe ad esercitare una stretta tutela sulle chiese del dominio attraverso incisivi strumenti di controllo ed interventi capillari⁸¹. I reiterati decreti in materia di *res beneficiales* e la

77. Della Misericordia, *Divenire comunità*, cit., p. 580.

78. *La visita pastorale*, cit., p. 185.

79. Se ne veda il profilo in *La visita pastorale*, cit., pp. 27-29.

80. ASDCo, Curia vescovile, *Visite pastorali* 14, p. 325, 1447 ottobre 26.

81. Non è possibile in questa sede dar conto della politica ecclesiastica degli Sforza: sull'argomento si vedano almeno i saggi in *Gli Sforza, la Chiesa lombarda, la corte di Roma. Strutture e pratiche beneficiarie nel ducato di Milano (1450-1535)*, a cura di G. Chittolini, Napoli 1989 (Europa mediterranea. Quaderni, 4); G. Chittolini, *Stati regionali e istituzioni ecclesiastiche nell'Italia centrosettentrionale del Quattrocento*, in *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, a cura di G. Chittolini e G. Miccoli, Torino 1986 (Storia d'Italia. Annali, 9), pp. 149-193; Id., *Note sui benefici rurali*, cit. Per la diocesi di Como cfr. *La visita pastorale*, cit., pp. 57-65 (in riferimento all'ultimo decennio della dominazione viscontea) nonché Ostinelli, *Il governo delle anime*, cit., pp. 142-170; E. Canobbio, «*Forenses obtinebunt canonicatus et nullam fatient residentiam*». *Ricerche sulle istituzioni ecclesiastiche di Como in età sforzesca (1450-1499)*, tesi di dottorato in storia

sovveglianza esercitata dagli economisti ducali si configurarono allora come filtri consistenti alle ambizioni delle *vicinantie*. Il divieto di conseguire benefici senza la preventiva autorizzazione ducale comportava in primo luogo che le opzioni della comunità fossero notificate alla cancelleria ducale dall'economista e spesso dallo stesso aspirante alla carica, la cui richiesta era in genere accompagnata da una supplica degli *homines*. Se in genere tali petizioni presentano una forma alquanto stereotipata, constando della notifica della preferenza accordata al candidato e della richiesta di licenza per perfezionare l'*iter*, qualora la procedura era stata frenata da interferenze o da divisioni interne alla *vicinia* i petenti non mancavano di circostanziare le proprie decisioni con toni che verosimilmente riecheggiavano il dibattito sviluppatosi entro il consesso dei capifamiglia. Nel marzo del 1474, ad esempio, la vacanza della chiesa di Buglio fu seguita dall'elezione di prete Andreolo *de Valleris*, che impetrò licenza per prendere possesso del beneficio; i *vicini* sostennero la richiesta presentando a loro volta una supplica e precisando che un precedente candidato aveva ricusato l'elezione – che pure era stata corroborata dall'autorizzazione signorile – e che erano state raccolte sufficienti attestazioni sulla vita e sulla condotta di Andreolo⁸². Quattro anni più tardi, invece, fu la comunità di Morbegno a sollecitare provvedimenti contro prete Giorgio Guarinoni di Averara, che aveva chiesto la provvista della chiesa dei SS. Martino, Pietro e Paolo ma che i *vicini* ritenevano *non sufficiente ad tanta cura*; in questa occasione la richiesta fatta al duca affinché rifiutasse la licenza fu argomentata con il consueto richiamo ai requisiti canonici e morali del candidato – giovane e inesperto in quanto non aveva ancora cantato la prima messa – ma anche con considerazioni di opportunità politica – era figlio *de uno capo de parte, in le parte de Pergamascha, unde ne poteria ad tempo suspectoxo de guerre riportare danno il stato de V. Ex.tie, et questa communitate perché siamo a le confine* – che evocavano il lealismo dei Morbegnesi nei confronti del principe⁸³.

Nel carteggio sforzesco il proposito dei duchi di rispettare i diritti di patronato – in particolare le procedure osservate in sede locale nella nomina dei titolari della cura d'anime – è motivo ricorrente, a conferma del rilievo

medievale, X Ciclo, Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, a.a. 1997-98, coordinatore e tutor G. Andenna, pp. 85-108.

82. ASMi, *Sforzesco* 782, 1474 marzo 4, il Mazironi al duca; s.d. (con supplica di prete Andreolo); 1474 aprile 28, Cicco Simonetta al Mazironi (con inserta la supplica della comunità di Buglio di cui nel testo).

83. ASMi, *Sforzesco* 783, 1478 giugno 17, la comunità di Morbegno a Cicco Simonetta. L'anno seguente la comunità sollecitò la mediazione del duca contro prete Antonio Magni di Bellano, altro sacerdote per nulla gradito all'*universitas*: ASMi, *Sforzesco* 784, la comunità di Morbegno ai duchi, 1479 aprile 21.

che essi attribuivano alle pratiche connesse alle chiese comunitarie nell'ambito delle sempre delicate relazioni con le *universitates* e i poteri signorili locali⁸⁴, ma la stessa documentazione evoca anche spie della occasionale propensione degli Sforza a disporre liberamente di queste chiese, assimilando alla grande massa di benefici *sine cura* (canonicati, cappellanie, chiericati) oggetto di una quotidiana contrattazione con i sudditi e, nel caso di quelli più cospicui, con la curia romana.

Tra il 1463 e il 1464 la comunità di Bormio rivendicò invano le proprie prerogative sulla rettoria di Bianzone contro le ambizioni di Pietro Aliprandi, cappellano del vescovo di Como Lazzaro Scarampi⁸⁵; alla fine del 1464, alla morte di Alessandro Ferrari, curato a Mantello, il duca raccomandò Battista Violata – prete locarnese nello stesso periodo sostenuto da Milano in una vivace contesa per la prepositura di S. Fedele in Como⁸⁶ – per preferirgli infine Giacomo Malacrida, eletto dai *vicini*⁸⁷; nel 1475 l'economo ducale riuscì *cum gravi tamen labore* a placare l'irritazione della comunità di Urio, concordando col chierico milanese Antonio Marliani la rinuncia al beneficio curato della località sul Lario⁸⁸.

Nello stesso torno di anni, analogamente a quanto riscontrabile presso le più ricche collegiate della città e della diocesi, le ambizioni delle *universitates* del Lario e della valli dovettero far fronte anche alla crescente invadenza di *curiales*, che sfruttarono con profitto l'intransigenza mostrata da Paolo II nei confronti delle aspirazioni sforzesche ad orientare il conferi-

84. Si veda a mo' d'esempio l'ammonizione fatta al commissario di Como Antonio Crivelli, cui si scrisse di non intromettersi nella elezione dell'arciprete di Zezio ma di consentire l'ordinato svolgimento degli *ordini* osservati di consueto dagli uomini della pieve: ASMi, *Sforzesco*, 784, 1479 maggio 27, il Crivelli ai duchi. Sulla politica dei duchi in merito ai giurispatri laici cfr. G. Battioni, *La diocesi parmense durante l'episcopato di Sacramoro da Rimini (1476-1482)*, in *Gli Sforza, la Chiesa lombarda*, cit., pp. 115-213, pp. 179-184; Chittolini, *Note sui benefici rurali*, cit., pp. 446-458.

85. Dopo una sentenza vescovile che aggiudicò lo *ius electionis* del rettore di Bianzone ai canonici di Bormio, la questione si riaprì quando la comunità valtellinese rivendicò i propri diritti di patronato sulle chiese di S. Vitale e di S. Francesco, che lo Scarampi aveva conferito a prete Ottone *de Alamannia*. Dovette profilarsi allora una sorta di scambio, poiché nel marzo 1464 il duca acconsentì che i Bormini esercitassero liberamente le prerogative sulla chiesa di Bianzone rinnovando però l'ordine di corrispondere ad Ottone i frutti dei benefici contestati; l'Aliprandi peraltro rinunciò al beneficio di Bianzone solo nel 1469, dopo aver conseguito la parrocchiale di S. Maddalena *Nardi Pistici* di Milano: ASMi, RD 165, p. 225, 1463 luglio 30; p. 239, 1463 agosto 30; p. 378 1464 gennaio 18; p. 415, 1464 febbraio 27; p. 426, 1464 marzo 12; *Sforzesco* 781, 1469 ottobre 14.

86. Canobbio, «*Forenses...*», cit., pp. 120-121 e 230-231; Della Misericordia, *Decidere e agire in comunità*, cit., pp. 371-372.

87. ASMi, RD 101, p. 183, 1464 dicembre 10; p. 195, 1464 dicembre 18.

88. ASMi, *Sforzesco* 783, 1475 agosto 23, Agostino Mazironi a Giovanni Molo.

mento degli uffici ecclesiastici del dominio⁸⁹. Episodi di vivace reazione delle organizzazioni vicinali in difesa dei benefici ecclesiastici emergono dal carteggio soprattutto durante l'episcopato di Branda Castiglioni (1466-1487), quando l'intrinsichezza dell'influente casato del vescovo con gli ambienti della curia romana favorì la consistente immissione di suoi affini e *familiars* entro gli assetti beneficiari della diocesi⁹⁰. Se nel 1474 la comunità di Laglio riuscì con tutta probabilità a stornare le ambizioni di prete Gabriele *de Salicibus*, cappellano del Castiglioni, e ad imporre il candidato dell'assemblea vicinale⁹¹, meno efficaci si mostrarono le iniziative adottate dai Bormini in merito alla rettoria di Bianzone, almeno dal 1470 al 1482 occupata dal milanese Stefano Lampugnani, anch'egli cappellano del presule, procuratore della mensa episcopale e detentore della cappellania di S. Orsola nella stessa chiesa⁹².

L'esempio più significativo della maggior permeabilità di questi benefici è però costituito dalla vertenza che oppose l'*universitas* di Ponte in Valtellina allo stesso vescovo, che nel 1467 aveva annullato l'elezione della comunità a favore di prete Andrea Soldini per devolvere la rettoria della chiesa di S. Maurizio alla mensa episcopale e quindi conferirla al fratello Guidone previa licenza ducale⁹³. Il contenzioso, che si trascinò almeno per un ventennio, costituisce anche un buon esempio dell'attenta tutela esercitata dalle comunità sulle proprie chiese e della pluralità di livelli ai quali essa poteva talora dispiegarsi. Nel tentativo di indurre i Castiglioni a rinunciare al beneficio infatti, l'*universitas* di Ponte preferì esplicitamente i tribunali rotali a quelli di Milano e di Como, denunciandone la parzialità al commissario ducale in Valtellina, ma soprattutto impetrò l'intervento signorile ammantando di accenti non privi di originalità i *topoi* del linguaggio pattista che veicolavano il diuturno dibattito tra comunità del dominio e

89. M. Ansani, *La provvista dei benefici (1450-1466). Strumenti e limiti dell'intervento ducale* in *Gli Sforza, la Chiesa lombarda*, cit., pp. 1-113, pp. 24-26.

90. Canobbio, «*Forenses ...*», cit., pp. 100-103. Sulla pervasiva presenza dei Castiglioni nelle chiese del dominio sforzesco cfr. E. Salanti, *I Castiglioni da Milano e le istituzioni ecclesiastiche nel secondo Quattrocento*, Dottorato di ricerca in Storia medievale, Università degli Studi di Milano, XI ciclo, a.a. 1995-1998, tutor G. Chittolini, spec. pp. 69-77, e i cenni in F.M. Vaglianti, *Tra chiesa e stato, tra Lombardia ed Europa, tra Seprio e Milano. Il cardinal Branda e il casato Castiglioni (sec. XV)*, in Cairati, *Castiglioni, Martignoni ed altri casati locali nel medioevo*, Varese 1998, pp. 78-109, pp. 93-96.

91. ASMi, *Sforzesco* 782, 1474 aprile 17, 19, 23 e 30.

92. ASMi, *Sforzesco* 781, 1469 ottobre 14 e 1469 novembre 28, il duca a Branda Castiglioni; 1469 giugno 28; ASCo, *Notarile* 74, vol. 1, f. 203r, 1470 febbraio 6.

93. I termini della causa sono riepilogati in due lettere inviate a Milano dalla comunità in ASMi, *Comuni* 87, 1477 ottobre 2 e s.d.; per la licenza concessa al Castiglioni si veda ASMi, *Sforzesco* 781, 1469 giugno 28, il duca a Branda Castiglioni.

potere signorile⁹⁴. Sollecitato in nome del benessere spirituale della popolazione e della sua chiesa – biblicamente paragonate l'una a un gregge errante privo di pastore e l'altra alla sposa del parroco –, il favore del *dominus* fu invocato in nome della sua funzione di supremo garante della giustizia, a sua volta evocata attingendo esplicitamente al repertorio biblico⁹⁵; l'intervento a sostegno dello *iuspatronatus* fu impetrato ricordando la fama ottenuta dai predecessori dello Sforza mediante la strenua difesa dei diritti dei patroni sulle chiese e, soprattutto, l'iniziativa del principe fu prospettata quale adeguata contropartita del lealismo mostrato, non senza sacrifici, da parte della comunità – *et maxime considerata la fidelita e devotione hanno sempre hauto dicti homini in conservare quella valle dalli inimici a quel stato de Millano con grandissime proditione de robe et de persone*.

I segni della preminenza: chiese vecchie e chiese nuove

La tenacia con cui le comunità si opposero ad interferenze nelle elezioni dei parroci ha il suo *pendant* negli sforzi compiuti per affrancare le chiese di villaggio dalle prerogative di natura economica e liturgica che le matrici conservavano anche dopo la loro formale separazione. Scrupolosamente precisati negli *instrumenta erectionis* delle parrocchie, tali vincoli attestavano l'antica responsabilità del clero pievano nell'ambito dell'organizzazione pastorale del distretto ecclesiastico: ai canonici si riconosceva per lo più la facoltà di celebrare vesperi e messa solenne presso le nuove chiese in occasione della festa del santo titolare, riscuotendo le *oblationes* corrisposte dai fedeli; all'arciprete si assegnarono talora offerte ed incerti, panni e cera dati dai fedeli in occasione dei funerali; ai *rectores* si prescriveva di recarsi

94. Sul lessico della suppliche inviate a Milano da comunità valtellinesi cfr. M. Della Misericordia, «Per non privarci de nostre raxone, li siamo stati desobedienti». Patto, giustizia e resistenza nella cultura politica delle comunità alpine nello stato di Milano (XV secolo), in *Forme della comunicazione politica in Europa nei secoli XV-XVIII. Suppliche, gravamina, lettere / Formen der politischen Kommunikation in Europa vom 15. bis 18. Jahrhundert. Bitten, Beschwerden, Briefe*, a cura di C. Nubola e A. Würzler, Bologna/Berlin 2004 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Contributi, 14), pp. 147-215; sull'uso della supplica quale veicolo di comunicazione tra duchi e sudditi cfr. M.N. Covini, *La trattazione delle suppliche nella cancelleria sforzesca: da Francesco Sforza a Ludovico il Moro*, in *Suppliche e «gravamina». Politica, amministrazione, giustizia in Europa (secoli XIV-XVIII)*, a cura di C. Nubola e A. Würzler, Bologna 2002 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 59), pp. 107-146 ed Ead., *Scrivere al principe. Il carteggio interno sforzesco e la storia documentaria delle istituzioni*, «Reti Medievali - Rivista», IX (2008), <http://www.retimedievali.it> (19 ottobre 2011) e la bibliografia ivi indicata.

95. Per cui la stella della giustizia del principe risplende in eterno nel firmamento *prout in veteri legitur testamento «Refulsit sol in clipeos aureos et montes resplenduerunt ab eis»*.

al centro pievano in occasione della benedizione del fonte battesimale il Sabato Santo⁹⁶.

Spesso imposizioni della stessa natura o prestazioni ad esse connesse ricadevano direttamente sulle comunità. In alcune località del bacino inferiore del Lario – limitando a pochi esempi la folta casistica delineata dalla documentazione – spettava ai *vicini* provvedere al trasporto, alla refezione e al pernottamento dei canonici della cattedrale di Como responsabili delle celebrazioni il giorno della dedicazione della chiesa⁹⁷; in Valtellina, in occasione delle festività di S. Bernardo e di S. Maria Maddalena, gli uomini di Faedo erano tenuti a versare al rettore di Montagna una certa somma di denaro in memoria dell'antica dipendenza⁹⁸; pure in *signum subiectionis* gli *homines* e gli abitanti di Brusio si recavano ogni anno alla chiesa di S. Vitore di Poschiavo, portando un cero di tre libbre piccole⁹⁹. Ben oltre la separazione, ancora, si protraeva il concorso delle comunità alle spese per la manutenzione e per i restauri degli edifici sacri del centro pievano: nel 1445, ad esempio, al *rector curatus* di Castione si ordinò di ricordare agli *homines* l'obbligo di partecipare *pro portione eos tangenti* entro quattro mesi ai restauri della pieve di Sondrio; analoga disposizione fu indirizzata agli uomini di Sondrio, specificando che i lavori avrebbero riguardato il tetto e la pavimentazione della collegiata; in presenza dell'arciprete di Mazzo e di molti *vicini* del comune e della pieve furono emanate *ordinationes* dello stesso tenore riguardanti la matrice di S. Stefano¹⁰⁰. Le fonti non consentono di dettagliare le modalità di imposizione e di riscossione del tributo; gli atti inerenti la lunga vertenza che oppose appunto l'arciprete di Mazzo ad alcune comunità della pieve per il rifacimento del tetto della chiesa informano però che l'ordine di contribuire ai lavori fu rinnovato nel 1453, nel corso di una nuova ispezione del vicario vescovile che nominò alcuni *canevarii et operarii* responsabili della riscossione della somma necessaria, verosimilmente dopo averla ripartita tra le comunità del piviere¹⁰¹. Scritture prodotte

96. Per un'ampia rassegna di questi *honores* cfr. Ostinelli, *Il governo delle anime*, cit., pp. 77-80 e *La visita pastorale*, cit., pp. 50-53.

97. Se ne veda il dettagliato elenco in ASDCo, *Capitolo della cattedrale di Como*, ms. 3, ff. 58-65.

98. ASCo, *Notarile* 129, fasc. 8, f. 132, 1490 maggio 25.

99. ASCo, *Notarile* 130, f. 389r, 1501 novembre 26.

100. *La visita pastorale*, cit., pp. 148, 150, 173.

101. L'ordine, emanato il 30 maggio 1453, è menzionato tra gli allegati prodotti dal capitolo di Mazzo nella causa contro le comunità di Grosio e di Sondalo. Le comunità interessate dal riparto furono Sondalo (per lire imperiali 126.1.6), Grosio (80.8.3), Grosotto (47.3), Mazzo (41), Tovo (21.0.3), Vervio (7.3.6), Lovero (27.1.2), Sernio (11.5.6), ma una quota di spesa fu assegnata anche ad alcuni esponenti della parentela dei Venosta; il visitatore fissò un termine di tre mesi per l'esecuzione dei lavori e una multa di cinquanta ducati per ciascun

dai vertici della curia diocesana, atti visitali, memorie ecclesiastiche attestano ampiamente l'intenso contenzioso che tali prerogative alimentarono fino alla piena età moderna, come pure la contrapposizione tra il clero delle antiche matrici e le organizzazioni vicinali coese attorno ai nuovi benefici curati. Laddove il distacco dalla pieve era fatto recente o non era ancora del tutto compiuto – perché, ad esempio, alla chiesa erano state riconosciute solo parzialmente prerogative di cura d'anime o perché la stabile officatura non era ancora sfociata nella dotazione di un beneficio – oggetto di contestazione furono soprattutto i diritti di decima. Nel corso della visita del 1445, in particolare, il preposito di Ardenno denunciò come *grande damnum* la perdita delle primizie subita dalla matrice in seguito alla separazione della chiesa di Dazio, formalizzata dal vicario Baldassarre Rivo senza interpellare il pievano – danno accresciuto dal fatto che il rettore di Dazio estendeva i propri servizi anche a Campovico, ancora dipendente da Ardenno¹⁰²; verosimilmente sulla base di analoghe rimostranze, i visitatori imposero agli uomini di *Grania* di versare le primizie alla chiesa di S. Eufemia di Teglio, importante parrocchia del Terziere di mezzo, dalla quale la chiesa di S. Giacomo delle Piatte si era staccata nel 1441¹⁰³.

Tra i molti spunti offerti dagli atti prodotti nel corso delle numerose vertenze riguardanti i diritti decimali, merita di essere evidenziata almeno la consapevolezza che le *vicinantie* mostrarono circa il divario tra l'originaria valenza di queste prerogative – assegnate anche a remunerazione dell'attività liturgica e sacramentale del clero pievano¹⁰⁴ – e la loro inattualità, esito del diminuito impegno del clero pievano nell'ambito della cura d'anime¹⁰⁵. Con accenti più o meno marcati anzi, la valenza meramente fiscale ormai

comune, da versare per metà alla curia vescovile di Como e per metà alla camera ducale: ASCo, *Notarile* 129, fasc. 8, f. 174r, 1491 settembre 15. Una disposizione analoga era già stata rivolta agli *homines* di Sondalo nel corso di una visita del 1452: ASDCo, Curia vescovile, *Coll. Ben.* II, f. 359r, 1452 giugno 22. Un altro esempio di riparto delle spese per i restauri di una chiesa è offerto da S. Maria del Tiglio a Gravedona: nel 1487 la taglia per il rifacimento del tetto dell'edificio fu ripartita *pro bucha humana* in ragione di quattro soldi terzuoli e fu riscossa da un *caneparius et exactor* nominato dai comuni della pieve: ASDCo, Curia vescovile, *Miscellanea*, b. 7, fasc. 1, n. 7, 1487 novembre 12.

102. *La visita pastorale*, cit., p. 193.

103. *La visita pastorale*, cit., p. 166.

104. A. Castagnetti, *Le decime e i laici*, in *La Chiesa e il potere politico*, cit., pp. 509-530, pp. 509-513; C. Boyd, *Tithes and Parishes in Medieval Italy. The Historical Roots of a Modern Problem*, Ithaca-New York 1952, in particolare pp. 103-128.

105. Sui contrastanti significati rivestiti dai diritti di decima alla fine del medioevo si vedano in particolare J. Chiffolleau, *Les transformations de l'économie paroissiale en Provence (XIII^e-XV^e siècles)*, in *La parrocchia nel Medio Evo. Economia, scambi, solidarietà*, a cura di A. Paravicini Bagliani e V. Pasche, Roma 1995 (Italia Sacra, 53), pp. 61-117, p. 75 e, per la ricchezza esemplificativa, Ostinelli, *Il governo delle anime*, cit., pp. 126-136.

assunta dalla decima costituì talora l'argomento utilizzato da causidici e procuratori per sostenere le istanze delle comunità: nel 1433 i procuratori di Lezzeno dichiararono che il versamento della decima al clero di S. Eufemia d'Isola avrebbe dovuto compensare *debita et opportuna servitia* prestati dai canonici *in celebratione missarum (...) et in exercitio et ministerio animarum personarum dictorum communis et hominum*, mentre ormai tali servizi *minime exhibita fuisse, nec de presenti fieri*¹⁰⁶; nello stesso torno di anni, gli *homines* di Peglio ricusarono il versamento del tributo al collegio canonico di Gravedona poiché la decima non compensava più fatiche connesse alla cura d'anime e dunque la sua riscossione *nec honestati aut rationi conveniat*¹⁰⁷. Per analoghe considerazioni, del tutto inattuale era ritenuto anche l'obbligo di partecipare alla cura materiale delle antiche pievi, che ormai poteva piuttosto rispondere a forme di devozione individuale: nel corso di una lunga contesa circa le riparazioni della pievana di Sondrio, i testimoni prodotti dalla comunità di Ponte, renitente a contribuire alle relative spese, furono chiamati a provare che persino la costruzione e i restauri della cattedrale di Como – *matrix, norma et caput* di tutte le chiese pievane e parrocchiali della diocesi – erano sostenuti da offerte e legati spontanei, senza che uomini o comunità fossero *coacti vel coacta contra eorum voluntatem* a parteciparvi¹⁰⁸.

Anche questi ultimi esempi – scelti entro una casistica ampia e alquanto varia – confermano che l'impegno delle comunità nei confronti delle chiese di villaggio fu determinante nell'innescare le spinte centrifughe che, in modo diffuso dal secolo XV, concorsero alla lenta crisi del sistema pievano e al riassetto generalizzato della *cura animarum*. Espressione forse più vistosa, almeno a livello di tradizione documentaria, della più vasta attenzione che le *vicinie* rivolsero all'esercizio del culto e alle pratiche della carità, l'iniziativa comunitaria si rivolse anzitutto agli elementi che sostanziano i diritti di patronato – tutela patrimoniale delle chiese, controllo dell'elezione del parroco, ampliamento delle prerogative riconosciute ai nuovi benefici contro le antiche matrici – e sfruttò con flessibilità la capacità raggiunta degli organismi locali di attivare proficui raccordi con molteplici referenti, fossero essi i vertici del governo diocesano per il conseguimento dell'autonomia parrocchiale e la difesa contro le rivendicazioni delle pievi, o il principe, i suoi ufficiali e la curia romana nel caso di frizioni riguardanti la provvista del beneficio parrocchiale.

106. ASDCo, Curia vescovile, *Bon. Eccl.* II, f. 90r, 1433 settembre 7 e ASMi, *Pergamene per fondi* 129, n. 1, 1433 giugno 2.

107. ASDCo, Curia vescovile, *Bon. Eccl.* II, f. 330r, s.d.

108. ASDCo, Curia vescovile, *Bon. Eccl.* II, f. 45, 1464 marzo 7.

Come già si è avuto modo di rilevare¹⁰⁹, l'assiduo esercizio dei diritti patronali sulle chiese e sul clero in cura d'anime, ancora, fu decisivo nell'orientare le relazioni tra rettori e fedeli, determinando spesso un contesto di precarietà e di dipendenza materiale ma al tempo stesso arginando quegli elementi di disordine – si pensi allo squilibrio tra floridi *sine cura* e povere chiese curate – che invece connotarono il declino della pieve in pianura¹¹⁰.

Infine, una proposta di approfondimento. Un elemento di interesse emerso nel corso dello studio della documentazione è costituito dagli accenti religiosi che talora permeano le fonti esaminate. Scorrendo le suppliche inviate al duca o le scritture redatte nel corso del contenzioso con pievi e canonici, è forte l'impressione che il riferimento alle motivazioni spirituali delle iniziative comunitarie – si pensi ai richiami alla salvezza delle anime nei *decreta separationis* o alla nitida coscienza del carattere sacramentale dei diritti di decima – non fosse esclusivamente un mero espediente retorico atto a veicolare le istanze collettive, ma esprimesse anche la consapevolezza nutrita dalle comunità circa le proprie necessità spirituali. Soprattutto in considerazione delle vicende della Riforma nei territori presi in considerazione, un'analisi dei giuspatronati comunitari protratta oltre le soglie dell'età moderna si profila dunque come promettente prospettiva di ricerca.

109. *La visita pastorale*, cit., pp. 78-85.

110. Chittolini, *Note sui benefici rurali*, cit., p. 446.

Appendice

Cronotassi delle separazioni

La cronologia che segue è basata su dati riguardanti la formale istituzione del beneficio curato e la sua erezione dalla matrice; sono quindi escluse le attestazioni riguardanti la parziale concessione di diritti parrocchiali.

Al toponimo e alla data di separazione della chiesa seguono l'indicazione della matrice – ove non diversamente indicato la pieve – e dell'ente titolare di diritti *in spiritualibus* e *in temporalibus*.

Talamona	1371 ¹¹¹	Ardenno / monastero di S. Abbondio (Como), monastero di S. Dionigi (Milano)
Rasura	1376 ¹¹²	Cosio (parrocchia)
Brienno	sec. XIV ¹¹³	Nesso
Caspano	sec. XIV ¹¹⁴	Sondrio
Cosio	sec. XIV ¹¹⁵	Olonio / vescovo di Lodi
Domaso	sec. XIV ¹¹⁶	Olonio
Dubino	sec. XIV ¹¹⁷	Traona / monastero di S. Ambrogio (Milano)
Gerola	sec. XIV ¹¹⁸	Morbegno (parrocchia)
Morbegno	sec. XIV ¹¹⁹	Ardenno / monastero di S. Abbondio (Como), monastero di S. Dionigi (Milano)
Teglio	sec. XIV	arcivescovo di Milano
Cercino	1415 ¹²⁰	Ardenno
Cino	1417 ¹²¹	Ardenno

111. Turazza, *Talamona*, cit., pp. 56-59.

112. *Atti della visita*, cit., I, p. 243.

113. G. Roveda, *Ricerca e documentazione per la storia di Brienno*, Como 1991, pp. 38-39.

114. Quadrio, *Dissertazioni*, cit., II, p. 507; *Atti della visita*, cit., I, p. 282; G. Libera, *Cronistoria di Caspano e dei paesi limitrofi*, Como 1926, pp. 26-31.

115. Quadrio, *Dissertazioni*, cit., II, p. 511.

116. *La visita pastorale*, cit., pp. 207-208.

117. Quadrio, *Dissertazioni*, cit., II, p. 516.

118. Quadrio, *Dissertazioni*, cit., I, p. 511.

119. Della Misericordia, *Divenire comunità*, cit., p. 282; Turazza, *Talamona*, cit., pp. 54-56.

120. Quadrio, *Dissertazioni*, cit., II, p. 512.

121. Quadrio, *Dissertazioni*, cit., I, p. 512.

Mantello	1422 ca. ¹²²	Olonio / vescovo di Lodi
Grosio	1426 ¹²³	Mazzo
Postalesio	1426 ¹²⁴	Berbenno
Aprica	1427 ¹²⁵	Teglio (parrocchia)
Castello dell'Acqua	1427 ¹²⁶	Teglio (parrocchia)
Stazzona	1427 ¹²⁷	Villa
Sacco superiore	1428 ¹²⁸	Cosio (parrocchia)
Delebio	1429 ¹²⁹	Olonio / vescovo di Lodi
Montagna	1429 ¹³⁰	Tresivio
Lezzeno	1433 ¹³¹	Isola
Buglio	1440 ¹³²	Ardenno
Mello	1441 ¹³³	Olonio / vescovo di Lodi
Traona	1441 ¹³⁴	Olonio / vescovo di Lodi
Grania	1441 ¹³⁵	Teglio (parrocchia)
Molina	secc. XIV-XV (entro 1444) ¹³⁶	Zezio
Nobiallo	secc. XIV-XV (entro 1444) ¹³⁷	Menaggio
Palanzo	secc. XIV-XV (entro 1444) ¹³⁸	Nesso

122. Quadrio, *Dissertazioni*, cit., II, p. 515.

123. Della Misericordia, *Divenire comunità*, cit., pp. 546-553.

124. Salice, *Il S. Pietro di Berbenno*, p. 63.

125. E. Pedrotti, *La storia di Aprica*, Milano 1948 (Raccolta di studi storici sulla Valtellina, 6), p. 15.

126. *Atti della visita*, cit., I, p. 329.

127. *Filippo Archinti*, cit., p. 350.

128. Della Misericordia, *Divenire comunità*, cit., pp. 486, 579-582, 483-487.

129. Quadrio, *Dissertazioni*, cit., II, p. 512.

130. ASDCo, Curia vescovile, *Coll. Ben.*, II, f. 151, 1429 gennaio 21.

131. ASDCo, Curia vescovile, *Bon. Eccl.*, II, f. 90r, 1433 settembre 7 e ASMi, *Pergamene per fondi* 129, n. 1, 1433 giugno 2.

132. D. Sosio, *Buglio in Monte. Un comune di antiche origini nella storia del Terziere inferiore*, Buglio in Monte 2000, pp. 335-336.

133. *Atti della visita*, cit., p. 249.

134. Quadrio, *Dissertazioni*, cit., II, p. 509.

135. ASDCo, Curia vescovile, *Coll. Ben.*, II, f. 744, 1441 agosto 11.

136. *La visita pastorale*, cit., p. 98.

137. *La visita pastorale*, cit., p. 115.

138. *La visita pastorale*, cit., p. 98.

Piuro	secc. XIV-XV (entro 1444) ¹³⁹	Chiavenna
Rezzonico	secc. XIV-XV (entro 1444) ¹⁴⁰	Menaggio
Bianzone	secc. XIV-XV (entro 1445) ¹⁴¹	Bormio
Castione	secc. XIV-XV (entro 1445) ¹⁴²	Sondrio
Chiuro	secc. XIV-XV (entro 1445) ¹⁴³	Tresivio
Cremia	secc. XIV-XV (entro 1445) ¹⁴⁴	Menaggio
Gordona	secc. XIV-XV (entro 1445) ¹⁴⁵	Chiavenna
Laglio	secc. XIV-XV (entro 1445) ¹⁴⁶	Nesso
Malenco	secc. XIV-XV (entro 1445) ¹⁴⁷	Sondrio
Ponte	secc. XIV-XV (entro 1445) ¹⁴⁸	Tresivio
Livo	1446 ¹⁴⁹	Gravedona
Argegno	1447 ¹⁵⁰	Val d'Intelvi
Dizzasco	1447 ¹⁵¹	Val d'Intelvi
Sernio	1448 ¹⁵²	Mazzo
Carona	1452 ¹⁵³	Teglio (parrocchia)

139. *La visita pastorale*, cit., p. 126.

140. *La visita pastorale*, cit., p. 114.

141. *La visita pastorale*, cit., p. 167.

142. *La visita pastorale*, cit., p. 147.

143. *La visita pastorale*, cit., p. 182.

144. *La visita pastorale*, cit., p. 131.

145. *La visita pastorale*, cit., p. 128.

146. *La visita pastorale*, cit., p. 98.

147. *La visita pastorale*, cit., p. 152.

148. *La visita pastorale*, cit., p. 159.

149. Copia seicentesca dell'editto, emanato il 21 dicembre 1446, in ASDCo, Curia vescovile, *Visite pastorali* 69, fasc. 3, pp. 369-372.

150. ASDCo, Mensa vescovile, *Volumina parva* 8, 1447 settembre 13.

151. ASCo, *Notarile*, 6, fasc. 2, f. 599r, 1501 gennaio 23.

152. Antonioli, *I rapporti tra la comunità di Sernio*, pp. 59-67, p. 65.

153. G. Garbellini, *Tellina Vallis. Teglio e la sua Castellanza. Appunti di storia valtelinesa antica e medievale*, Villa di Tirano 1991 (Storia e arte in Valtellina, III), pp. 194-195.

Bema	1453 ¹⁵⁴	Morbegno (parrocchia)
Pedenosso	1453 ¹⁵⁵	Bormio
Cedrasco	1454 ¹⁵⁶	Berbenno
Sacco inferiore	1458 ¹⁵⁷	Cosio (parrocchia)
SS. Giacomo e Filippo	1460 ¹⁵⁸	Chiavenna
Vercana	1464 ¹⁵⁹	Gravedona
Campo in Val Tartano	1465 ¹⁶⁰	Ardenno
Pognana	1467 ¹⁶¹	Nesso
Caiolo	1468 ¹⁶²	Sondrio
Livigno	1471 ¹⁶³	Bormio
Lanzo Intelvi	1474 ¹⁶⁴	Val d'Intelvi
Premadio	1476 ¹⁶⁵	Bormio
Garzeno	1478 ¹⁶⁶	Dongo
Montemezzo	1480 ¹⁶⁷	Gravedona
Valle e Albaredo	1480 ¹⁶⁸	Morbegno
Grandola	1489 ¹⁶⁹	Menaggio
Civo	1489 ¹⁷⁰	Ardenno
Faedo	1490 ¹⁷¹	Montagna (parrocchia)
Lovenio	1491 ¹⁷²	Menaggio

154. *Atti della visita*, cit., I, p. 271; Della Misericordia, *Divenire comunità*, cit., p. 737.

155. *Atti della visita*, cit., I, p. 392; *Storia di Livigno dal Medioevo al 1797*, a cura di F. Palazzi Trivelli, Sondrio 1995, I, pp. 91-92.

156. *Atti della visita*, cit., I, p. 299.

157. *Atti della visita*, cit., I, p. 242.

158. P. Buzzetti, *Le chiese nel territorio dell'antico comune in Valle San Giacomo*, Como 1922, p. 66.

159. ASDCo, Curia vescovile, *Coll. Ben.*, I, f. 423, 1464 agosto 11.

160. *Atti della visita*, cit., I, p. 279.

161. *Atti della visita*, cit., II, p. 93.

162. U. Cavallari, *Caiolo alias Soltogio*, in «BSSV», 9 (1955), p. 68.

163. *Storia di Livigno*, cit., I, pp. 91-92.

164. ASCo, *Notarile* 52, fasc. 9, f. 89r, 1474.

165. *Atti della visita*, cit., I, p. 391.

166. ASCo, *Notarile* 53, vol. 28, ff. 525r e 530v, 1478 dicembre 2 e 7.

167. ASCo, *Ex museo* 20, 1480 luglio 11 e *Notarile* 128, f. 108, 1480 luglio 18.

168. Della Misericordia, *Divenire comunità*, cit., p. 611; l'*instrumentum erectionis* è ricordato in una sua successiva conferma in ASCo, *Ex biblioteca* 1, n. 22, 1509 gennaio 15.

169. ASCo, *Notarile* 129, fasc. 8, f. 18, 1489 gen. 16.

170. *Atti della visita*, cit., I, p. 285.

171. ASCo, *Notarile* 129, fasc. 8, f. 132, 1490 maggio 25.

172. ASCo, *Notarile* 129, f. 18, 1489 gennaio 16 e f. 161r, 1491 gennaio 22.

Olcio	1491 ¹⁷³	Mandello
Abbadia Lariana	1495 ¹⁷⁴	Mandello
Blevio	secc. XIV-XV ¹⁷⁵	Zeio
Cernobbio	secc. XIV-XV ¹⁷⁶	Zeio
Moltrasio	secc. XIV-XV ¹⁷⁷	Zeio
Piazza	secc. XIV-XV ¹⁷⁸	Zeio
Albosaggia	sec. XV ¹⁷⁹	Sondrio
Dazio	sec. XV ¹⁸⁰	Ardenno / vescovo di Lodi
Pedesina	sec. XV ¹⁸¹	Cosio (parrocchia)
Peglio	sec. XV ¹⁸²	Gravedona
Regoledo	sec. XV ¹⁸³	Ardenno
Sondalo	sec. XV ¹⁸⁴	Villa
Tirano	sec. XV ¹⁸⁵	Villa
Torno	entro sec. XV ¹⁸⁶	monastero di S. Abbondio (Como)

173. ASCo, *Notarile* 129, f. 186r, 1491 novembre 4.

174. *Atti della visita*, cit., II, p. 132.

175. ASDCo, *Capitolo della cattedrale di Como*, ms. 3, f. 58.

176. *Ibid.*

177. *Atti della visita*, cit., I, p. 188.

178. ASDCo, *Capitolo della cattedrale di Como*, ms. 3, f. 58.

179. Quadrio, *Dissertazioni*, cit., II, p. 491.

180. *La visita pastorale*, cit., p. 193.

181. Della Misericordia, *Divenire comunità*, cit., pp. 486-487.

182. ASDCo, Curia vescovile, *Bon. Eccl.*, II, f. 330r, s. d. (ante 1471 luglio 26).

183. Della Misericordia, *Divenire comunità*, cit., p. 580.

184. *La visita pastorale*, cit., p. 176.

185. *La visita pastorale*, cit., p. 179.

186. ASDCo, Curia vescovile, *Coll. Ben.*, I, f. 405, 1439 ottobre 1.

Pievi e cappelle in area trentina nel tardo medioevo

di Emanuele Curzel

Nel medioevo la diocesi di Trento comprendeva l'attuale provincia, con l'esclusione di Brentonico e Avio (diocesi di Verona), Valsugana e Primiero (Feltre), Luserna (Padova) e val di Fassa (Bressanone), e si estendeva in profondità nell'attuale provincia di Bolzano, fino quasi a Chiusa verso nord-est e a Merano verso nord-ovest; vi erano incluse anche la pieve di Tignale e la chiesa di Bagolino (dal 1785 bresciane). Apparteneva alla provincia ecclesiastica di Aquileia ed era la diocesi più settentrionale dell'*Italia sacra*, pur avendo al suo interno una vasta zona i cui abitanti erano di madrelingua tedesca e nonostante il territorio fosse l'appendice più meridionale del regno di Germania¹. A Trento il vescovo deteneva anche il potere temporale, cosa che spiega almeno in parte la centralità del presule nella vita della Chiesa locale². Il territorio era suddiviso in una settantina di pievi, la maggior parte delle quali di libera collazione vescovile³.

L'arco cronologico preso in esame in questo contributo (che, nelle intenzioni, è il primo abbozzo di una ricerca di più ampio respiro) va dal momento in cui si ha documentazione disponibile sull'argomento alla grande descrizione della diocesi offertaci dalla visita pastorale voluta dal vescovo Bernardo Cles nel 1537-1538, che disegna una situazione qualitativamente diversa da quella dei secoli centrali del medioevo e simile invece, sotto molti aspetti, a quella che rimarrà stabile fino all'inizio del Novecento. Le fonti che

1. Per un primo inquadramento si veda ora I. Rogger, *Storia della Chiesa di Trento. Da Vigilio al XIX secolo*, Trento 2009, pp. 63-65.

2. I. Rogger, *I principati ecclesiastici di Trento e di Bressanone dalle origini alla secolarizzazione del 1236*, in *I poteri temporali dei vescovi in Italia e in Germania nel Medioevo*, a cura di C.G. Mor e H. Schmidinger, Bologna 1979 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Quaderni, 3), pp. 177-223; E. Curzel, *I vescovi di Trento nel basso medioevo: profili personali, scelte di governo temporale e spirituale*, in *Storia del Trentino*, III, a cura di A. Castagnetti e G.M. Varanini, Bologna 2004, pp. 579-610.

3. E. Curzel, *Le pievi trentine. Trasformazioni e continuità nell'organizzazione territoriale della cura d'anime dalle origini al XIII secolo*, Bologna 1999 (Istituto di Scienze Religiose in Trento. Series maior, 5).

narrano questo percorso non sono particolarmente abbondanti e soprattutto ci sono giunte in modo piuttosto episodico. Molti archivi, anche parrocchiali, conservano pergamene che risalgono al Duecento o, in certi casi, al XII secolo, ma si tratta quasi sempre di questioni di tipo economico-amministrativo o contenziosi di carattere patrimoniale⁴; anche l'Archivio Principesco Vescovile, nelle sue *capse* concernenti materie ecclesiastiche, conserva quasi esclusivamente documentazione posteriore alla metà del XV secolo. Va però detto che il tema dell'evoluzione dell'organizzazione ecclesiastica e del rapporto tra le diverse chiese è da tempo uno degli aspetti più studiati dalla storiografia locale: non solo dagli eruditi di paese, che hanno redatto numerosissime micro-ricerche più o meno consapevoli di aspetti di carattere generale, ma anche dagli ecclesiastici colti (il settecentesco *Parochiale Tridentinum* del francescano Tovazzi⁵) e dagli storici propriamente detti (dalle ancora utili ricerche di Schneller, 1894-96⁶, alle più recenti, tematicamente parziali ma illuminanti di Gian Maria Varanini e Daniela Rando⁷).

Pievi e cappelle

Il pievano doveva garantire il servizio liturgico alle cappelle sottoposte alla pieve. Ciò avveniva, e le comunità di villaggio pretendevano che avvenisse, anche nell'area presa in esame.

Nel 1234 e nel 1257⁸ i rappresentanti della comunità di Rumo, villaggio dell'alta val di Non, si presentarono al vescovo per lamentare la mancanza

4. Ancora utile A. Casetti, *Guida storico-archivistica del Trentino*, Trento 1961 (Società di Studi per la Venezia Tridentina. Monografie, 14), che sta lentamente venendo superato dal materiale immesso nel sito www.trentinocultura.net/catalogo/cat_fondi_arch/cat_fondi_arch_h.asp (19 ottobre 2011). Si veda inoltre G.M. Varanini, *Le fonti per la storia locale in età medievale e moderna: omogeneità e scarti fra il caso trentino ed altri contesti*, in *Le vesti del ricordo*, a cura di R. Taiani, Trento 1998, pp. 29-46.

5. G.G. Tovazzi, *Parochiale Tridentinum*, ed. a cura di R. Stenico, Trento 1970.

6. F. Schneller, *Beiträge zur Geschichte des Bisthums Trient aus dem späteren Mittelalter*, «Zeitschrift des Ferdinandeums für Tirol und Vorarlberg», 3. Folge, 38 (1894), pp. 155-352; 39 (1895), pp. 181-230; 40 (1896), pp. 1-100.

7. G.M. Varanini, *Le istituzioni ecclesiastiche della Val Lagarina nel Quattrocento veneziano*, in «Atti della Accademia Roveretana degli Agiati», s. VI, 28/A, 238 (1988), pp. 435-533; D. Rando, *L'episcopato trentino di Johannes Hinderbach (1465-1486): forme e strumenti del governo pastorale*, in *Il principe vescovo Johannes Hinderbach tra tardo medioevo e umanesimo*. Atti del convegno, Trento 2-6 ottobre 1989, a cura di I. Rogger e M. Bellabarba, Bologna 1992 (Istituto di Scienze Religiose in Trento. Series maior, 3), pp. 305-317.

8. Sulla documentazione archivistica utilizzata si veda l'elenco posto in appendice all'articolo.

di un sacerdote e di un servizio liturgico adeguato (*homines moriebantur sine penitentia et corpore Domini et sepeliebantur sine sacerdote*), dato che quanto faceva il clero della pieve di Revò non era sufficiente. Chiesero al vescovo *ut debito, et in remissione anime sue* di dare loro *unum sacerdotem qui ibi in ipsa ecclesia capelle de Rumo continuam faciat ressidentiam, videlicet secundum quod olim consuetum fuerat*. Nel 1234 il vescovo ordinò ai preti di Revò di risiedere a turno nella remota cappella; nel 1257, dato che l'ordine era stato disatteso, minacciò di togliere loro il beneficio della cappella di Rumo e di conferirlo a un cappellano.

Anche nella Valsugana facente parte della diocesi di Feltre si verificavano situazioni simili. Nel 1330 il vescovo Gorgia, sollecitato dai rappresentanti della comunità di Castagné, ordinò al parroco di Pergine di svolgere i suoi doveri nella cappella di San Vito. Questi consistevano nella celebrazione della messa ogni terza domenica del mese e in ogni festa principale, nel benedire le uova a Pasqua, nell'ascoltare tre volte le confessioni durante la quaresima e nell'«amministrare i sacramenti».

Nel 1441 i rappresentanti di Tesero, in val di Fiemme, riferirono al vicario del vescovo nonché amministratore della pieve di Fiemme che esisteva un'antica consuetudine secondo la quale dovevano essere celebrate tre messe settimanali nella loro cappella: ottennero la conferma della *antiqua consuetudo semper ab antiquo observata*.

La documentazione ci descrive anche l'«ordinaria amministrazione». Una *antiqua tabula* datata 1388 narra quanto avveniva nella pieve di Cembra. Mese per mese sono ricordati diritti e doveri del pievano: grandi festività, feste patronali (*patrocinia*) e piccoli riti (la benedizione delle focacce in febbraio, del lardo in aprile, dell'uva in agosto ...) vengono registrati segnalando anche di volta in volta il luogo della celebrazione (non solo la pieve ma anche le cappelle) e i casi in cui alla prestazione liturgica doveva corrispondere un pagamento. Il pievano appare coadiuvato (e talvolta sostituito) da due cappellani, che vengono periodicamente inviati nel territorio. Documentazione simile è stata conservata a Salorno (1505) e a Ossana in val di Sole (1546).

Si può ricordare quanto scrisse sull'argomento nel 1470 lo scrupoloso pievano di Lizzana, Leonardo Contarini. Egli, concludendo la sua *Brevis nota de omnibus que ad plebem Lizane pertinent*, invitava i suoi successori ad avere stabilmente due cappellani per servire la vasta pieve (egli, sottolineava, ne aveva avuti tre). Si soffermava poi sui luoghi che tali cappellani avrebbero dovuto frequentare per esercitare la loro azione pastorale, tenendo conto anche – per il terzo di essi – dell'opportunità di conoscere il tedesco, dato che egli avrebbe dovuto occuparsi anche dell'area montuosa: *utramque linguam scire oportet, scilicet germanicam et italicam*.

La nascita delle cappelle curate

Vi erano però località e situazioni in cui il servizio liturgico era comunque considerato insufficiente. Un documento del 1327 ci descrive il momento in cui una massa di beni fu messa a disposizione per favorire la presenza di un chierico incaricato della celebrazione dei sacramenti. Gli abitanti del villaggio di Faedo, in pieve di Giovo, chiesero al preposito di San Michele (canonica regolare agostiana fondata nel 1145, che da quasi due secoli aveva incorporato la pieve) un servizio liturgico stabile nella loro chiesa di Sant'Agata. In cambio di un *cassalle* e di un terreno il preposito di San Michele concesse la celebrazione domenicale della messa; l'insieme dei sacramenti e degli atti liturgici che il prete deputato avrebbe potuto celebrare era ampio e comprendeva la penitenza, l'eucarestia, il diritto di sepolitura, il battesimo, il *crisma* (forse l'unzione degli infermi), la benedizione delle puerpere.

Nelle *Rationes Decimarum* e in altri elenchi della fine del XIII e dell'inizio del XIV secolo troviamo così i nomi di alcune cappelle, certamente identificabili con chiese di villaggio, che godevano di entrate tassabili⁹. Il loro numero crebbe rapidamente nel XIV e nel XV secolo. Nei verbali della visita pastorale voluta da Bernardo Cles tra 1537 e 1538 alcune chiese furono esplicitamente chiamate per la prima volta *plebes* o *parochiae*¹⁰, ma i visitatori presero atto che erano decine le cappelle che avevano *omnia sacramenta*¹¹. Non è facile però trovare documentazione che mostri momento e modalità della costituzione del beneficio e dell'insediamento di un prete stabile presso una cappella: in molti casi ne abbiamo notizia indiretta, o dedotta dai mutamenti della terminologia, che però è spesso oscillante e ambigua, tanto da far sorgere l'impressione che in molti casi ci fosse stata

9. Si tratta delle cappelle di Povo e Terlago (nel circondario cittadino), Ala e Vò (pieve di Mori), Folgaria (Volano), Isera, Nomi e Pomarolo (Villalagarina), Torbole (Nago), Turano (Tignale), Cornaiano (Appiano), Grissiano (Tesimo) e Montagna (Egna). Le fonti sono *Rationes decimarum Italiae nei secoli XIII e XIV. Venetiae Histria Dalmatia*, a cura di P. Sella e G. Vale, Città del Vaticano 1941 (Studi e Testi, 96), pp. 299-316; *Documenti papali per la storia trentina (fino al 1341)*, a cura di E. Curzel, Bologna 2004 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Fonti, 1), pp. 521-564; H. von Voltolini, *Beiträge zur Geschichte Tirols. II. Ein Verzeichnis der Kirchlichen Beneficien der Diocese Trient vom Jahre 1309*, «Zeitschrift des Ferdinandeums für Tirol und Vorarlberg», 3. Folge, 35 (1891), pp. 135-189; E. Curzel, *Il pagamento della decima papale degli anni 1313-1319 in diocesi di Trento*, «Studi Trentini di Scienze Storiche», 76 (1997), pp. 23-65.

10. Ala, Aldino, Besenello, Cortaccia, Isera, Montagna, Terlago e Termeno: G. Cristoforetti, *La visita pastorale del cardinale Bernardo Clesio alla diocesi di Trento 1537-1538*, Bologna 1989 (Istituto di Scienze Religiose in Trento. Series maior, 2), *ad indicem*.

11. Come Bagolino, Mezzolombardo, Roncone, Rumo, Turano: Cristoforetti, *La visita pastorale*, cit., *ad indicem*.

l'appropriazione di fatto di compiti e prerogative di cura d'anime, al di fuori o al di là di quanto previsto.

Si possono fare alcuni esempi. Il documento del 1334 relativo alla cappella di Moena, che viene spesso menzionato come la carta di fondazione della curazia, in realtà presuppone che essa già esista come *distincta a plebe Flemarum, et curam [habet] animarum*. Anche la cappella curata di Bagolino esisteva prima della vertenza che la coinvolse nel 1340. Nell'archivio parrocchiale di Ala, importante cappella della pieve di Mori, sono conservate alcune bolle di indulgenza trecentesche; nulla però che ci parli della fondazione di un beneficio e della nascita di una stazione di cura d'anime, che certamente esisteva nel 1429. Il primo documento che attesta esplicitamente le modalità di nascita di una cappella curata con un prete residente viene da Trodena, valle e pieve di Fiemme. Nel 1315 il vescovo Enrico da Metz permise agli *homines utriusque sexus ville Trodene vallis Flemarum*, che non avevano facile accesso alla pieve, distante più di dieci miglia tra andata e ritorno, di avere un prete nel villaggio, *causa evitandi [...] pericula et scandala*. Alla pieve di Fiemme apparteneva anche la cappella di Predazzo, che ottenne lo stesso diritto nel 1382.

Nel Quattrocento fu però soprattutto il vescovo Johannes Hinderbach (1468-1485) a dimostrare grande attenzione per la pastorale, anche concedendo ad altri villaggi di avere un prete stabile o ratificando decisioni prese in precedenza. In ordine cronologico abbiamo la conferma dell'accordo tra la comunità e il pievano di Lizzana Leonardo Contarini, in seguito al quale era stata istituita la cappellania di Rovereto (1467); nella stessa pieve, la ratifica dell'accordo tra lo stesso arciprete e la comunità di Terragnolo (1469); la conferma dei diritti di Predazzo (1471); la concessione agli uomini di Peio, in pieve di Ossana, dove già c'era un cimitero, di avere il battistero, il tabernacolo per conservare l'eucarestia e anche un cappellano (1481). Infine va ricordata la concessione del cappellano stabile agli abitanti di Serravalle presso Ala (1483).

Gli interessati a costituire una stazione stabile di cura d'anime potevano però rivolgersi anche all'autorità papale. È il caso di Cortaccia, in pieve di Caldaro, i cui diritti furono motivo di liti, contestazioni e interventi a vario livello dalla fine del XIV secolo all'inizio del XVI¹². Nel 1491 e nel 1493 furono invece gli abitanti di Roncone, in pieve di Bono, a ottenere prima da Innocenzo VIII e poi da Alessandro VI bolle con cui veniva permessa l'erezione della loro cappella. Il caso di Roverè della Luna, in pieve di Mezzocorona, teoricamente eretta in parrocchia da Leone X nel 1514 con una decisione poi rimasta senza esito, ci ricorda però che un documento di erezione

12. Si veda la nota 22.

di per sé non è prova dell'effettivo raggiungimento dello *status* che vorrebbe prefigurare.

Circostanze della fondazione

I documenti di fondazione sono concordi nel dichiarare le difficoltà vissute dai villaggi periferici nell'accesso ai sacramenti, soprattutto nella stagione invernale; e fanno riferimento alla possibilità di fornire redditi adeguati al sacerdote destinato a officiare nella cappella. Vengono insomma ripercorse, probabilmente con consapevolezza, quelle che erano state le indicazioni contenute nella lettera di papa Alessandro III (1159-1181) al vescovo di York, poi inserita nella collezione delle Decretali di Gregorio IX (1227-1241¹³).

Gli abitanti di Trodena, nel 1315, dichiararono che

homines et mulieres [...] non poterant de facili comodo ad parochialem ecclesiam venire propter discursus viarum, que est ultra decem miliaria vel circa eundo et redeundo, et maxime tempore yemali propter nimiam frigiditatem et altitudinem nivium, quapropter multi pueri masculi et femine moriuntur sepe in via sine baptismo causa dicte frigiditatis et vie longitudinis; ac etiam homines et mulieres sine sacramentis ecclesiasticis decedunt ab hoc seculo propter defectum sacerdotum, qui comode et subito ad ipsos non possunt transire nec ire ex causis et periculis supradictis.

Nella concessione del 1382 riguardante Predazzo si spiegò che la *villa*

tantum distat non solum ab ecclesia nostra parochialis de Flemis, sed etiam a cappella de Moyena [...] ut tempore hiemali, maxime cum nives et pluvie inundant, non possitis sine magna difficultate et baptizandorum periculo ipsam capellam de Moyena adire pro baptismo et aliis sacramentis.

Nel 1390 i cappellani di Levico e Vigolo Vattaro, in pieve di Calceranica, nella Valsugana che faceva parte della diocesi di Feltre, dissero che le loro chiese

[sunt] distantes [...] a dicta plebe, et multociens propter aquas crescentes, que mediant inter ipsas plebem et parochias, aliquis ire non posset ad plebem, et in casu necessitatis baptizandi, sepeliendi, sacra ecclesiastica ministrandi esset magnum periculum si deberent ire pro predictis ad plebem.

13. Greg. IX, III, 48, 3 (*Corpus Iuris Canonici*, II: *Decretalium Collectiones*, ed. Ae. Friedberg, Lipsiae 1879, coll. 652-653).

Nella concessione del 1454, che permetteva a Mattarello (appartenente alla pieve cittadina) di avere il fonte battesimale, al consueto richiamo a pioggia, neve e freddo si aggiungeva la circostanza secondo cui

aliquando, casu offerente noctis tempore, propter portarum et murorum clausuram dicte nostre civitatis eandem suam parochialem ecclesiam et eius plebanum minime adire possent.

Il documento di Terragnolo, del 1469, torna ai temi consueti:

ipsi ab ecclesia sua parrochiali [...] per novem miliaria [distant], unde tempore congruo et in necessitatis articulo sacerdotes qui eis sacramenta [administrant] commode et aliquotiens absque periculo habere non [possunt ...] et ipsi dominicis et festivis ac aliis a iure statutis diebus, in quibus divina audire et illis interesse obligati existunt, ad ecclesiam matricem pretactam accedere, et presertim propter aerem, intemperiem et inundationem aquarum illic, neque etiam infantes eorum illic tempore hyemali propter nives et frigora absque gravi eorum periculo ad baptisandum deferre non [possunt].

Non stupisce, date le condizioni climatiche locali, il riferimento a quelle nevi che tanto spaventavano chi attraversava l'arco alpino. Ma dove finiva la condizione di difficoltà oggettiva e dove iniziava il luogo comune o il formulario utilizzato per la stesura di simili documenti? Il dubbio va posto, in quanto determinate descrizioni potrebbero non essere necessariamente e puntualmente stringenti. Sicuramente vi erano casi di estremo disagio (come Trodena e Terragnolo); altre in cui l'orgoglio comunitario spingeva alla costituzione di stazioni di cura d'anime in centri non molto distanti dalla pieve (come Levico, Vigolo Vattaro, Mattarello); ed è significativo che nel caso di Rovereto questo elemento sia del tutto trascurato (dal centro cittadino che si era recentemente costituito alla vecchia pieve di Lizzana c'erano solo un paio di chilometri).

Pure la seconda condizione – quella di fornire redditi adeguati al sacerdote destinato a officiare nella cappella – viene costantemente richiamata, rimarcando il fatto che ciò che veniva concesso non doveva costituire un danno per la pieve. In alcuni casi il beneficio esisteva già (come a Rumo nel 1234, a Moena nel 1334, a Bagolino nel 1340, a Tesero nel 1346): in tal caso la documentazione non ci dice altro. In altri casi la formulazione è generica: *cum offeratis vos paratos uni sacerdoti velle sufficienter in victualibus et aliis necessariis providere*, premette il vicario vescovile a proposito di Predazzo (1382); *homines [...] intendunt de propriis eorum facultatibus habere et tenere capellanum*, scrive il vescovo Hinderbach a proposito di quelli di Peio nel 1481, raccomandando poi

quod dicti homines eidem presbitero et capellano debitam provisionem de victu et amictu ac salario competentem faciant, ita ut honeste vivere possit quemadmodum aliis capellanis in ceteris capellis sub dicta plebe constituti fieri consuevit et circa eisdem solitum est observari.

Ancora più laconica l'autorizzazione riguardante Serravalle (1483): *eorum expensis*.

Nel Quattrocento esiste però anche documentazione più precisa, che definisce quali avrebbero dovuto essere le rendite del cappellano, offrendo soluzioni piuttosto differenziate. Il cappellano della «cittadina» Rovereto, stando all'accordo ratificato da Johannes Hinderbach nel 1467, avrebbe beneficiato di una rendita annua pari a 32 ducati *ex quibus sustentationem congruam habere possit et valeat*. Il cappellano della «montana» Terragnolo (1469) riceveva invece, con l'assenso del pievano, il «quartese», ossia la porzione della decima sacramentale che sarebbe stata propria del pievano in quell'area (*quartesium omni bladorum et vini*), quattro ducati d'oro e, da ogni nucleo familiare, un carro di legna e un formaggio da due libbre, oltre a un'abitazione adatta (*domum bonam condecemtem et aptam ad habitandum*). Nel caso di Roncone, la bolla di papa Alessandro VI del 1493 (e l'accordo poi raggiunto nel 1494) fissano la cifra di 15 fiorini, rendita fondata genericamente su *nonnulla immobilia bona certi annui valoris [...] aut quandam pecunie summam*.

Uno schema è possibile?

La collocazione di un prete residente e la concessione di diritti sacramentali potevano non andare di pari passo. Nel 1454 la concessione a Mattarello del fonte battesimale non implicava la presenza di un cappellano: era sempre un pievano, o un suo delegato, a impartire il sacramento. A Peio il cappellano residente (1481) venne qualche anno dopo il fonte battesimale e il tabernacolo per la conservazione dell'eucarestia. In altri casi, invece, le questioni relative all'amministrazione dei sacramenti venivano definite nel momento in cui un cappellano era già residente.

A proposito del battesimo, potrebbe sembrare quasi contraddittorio vedere il fonte collocato presso chiese che non avevano lo *status* di pievi. Nel tardo medioevo, però, l'appannarsi di questa specificità e la diffusione dell'uso di battezzare i neonati appena dopo la nascita fecero sì che diventasse possibile trovare il fonte battesimale anche presso le «cappelle». In un caso abbiamo anche notizia documentaria dei lavori che potevano seguire l'acquisizione di diritti sacramentali; il vescovo Johannes Hinderbach ordinò agli

uomini di Terragnolo, nel 1469, di costruire nella loro chiesa il battistero e il tabernacolo, di fronte al quale una lampada doveva sempre rimanere accesa.

Un altro dei diritti fondamentali della pieve è quello della sepoltura. Non solo il dato archeologico ma anche la documentazione scritta ricorda però l'esistenza di cimiteri presso molte cappelle, ben prima della presenza di un cappellano residente (la cosa era tanto più importante se si considera che non infrequentemente i cimiteri, in quanto spazi antistanti alle chiese, erano i luoghi di riunione delle comunità¹⁴). Le dimensioni di alcune pievi rendono peraltro improbabile una soluzione diversa; ci si può chiedere se i racconti relativi a lunghi trasferimenti delle salme appartengano più alle leggende erudite recenti – che potrebbero aver preso troppo sul serio le petizioni di principio – che alla realtà, o per lo meno a quella che era la consuetudine più frequente.

Di battesimo, diritto di sepoltura e, più in generale, di amministrazione dei sacramenti discussero nel 1390, di fronte al vicario del vescovo di Feltre, il pievano di Calceranica e i cappellani di Levico e Vigolo Vattaro. Dal momento che egli era il pievano di Calceranica, e che Levico e Vigolo erano cappelle della pieve, egli chiese conto del fatto che in tali cappelle essi amministrassero i sacramenti senza la sua autorizzazione (*quod est contra debitum ius, cum talia fieri debent in plebe solummodo et non in capellis*), e chiese al vicario che cessasse tutto ciò, minacciando altrimenti di rivolgersi perfino alla Curia romana. I preti chiamati in causa – insieme ai rappresentanti delle rispettive comunità – risposero che questo era perfettamente possibile, perché così era sempre stato e perché lo richiedevano la distanza e i pericoli della strada (non poco enfatizzati). Le due parti in causa sapevano benissimo quali erano gli argomenti da usare per sostenere la propria posizione; anzi, quelli di Levico e Vigolo rovesciarono sul pievano l'accusa di essere un (nefasto) «innovatore»: *nec est honoris sui talia impetrare et intentare ac contra eos innovare*. Non sappiamo quali siano stati, in seguito, i comportamenti delle due cappelle: un atto formale di indipendenza ecclesiastica non venne mai, ma dalla fine del XV secolo le due parrocchie persero ogni legame con l'antica pieve.

Questi dati inducono a mettere alla prova lo schema presentato nello studio di Immacolata Saulle Hippenmayer dedicato a villaggi, parrocchie e comunità nella diocesi di Coira¹⁵. In tale schema si trovano descritti cinque passaggi:

14. Si veda ad esempio Curzel, *Le pievi trentine*, cit., p. 75.

15. I. Saulle Hippenmayer, *Nachbarschaft, Pfarrei und Gemeinde in Graubünden. 1400-1600*, Disentis 1997 (Quellen und Forschungen zur Bündner Geschichte, 7), p. 17.

- a) *Kapelle*: è la fase di costruzione dell'edificio;
- b) *Messstiftung*: è costituita una dote che fornisce una rendita per pagare un prete incaricato di celebrare un certo numero di messe nel villaggio;
- c) *Kaplanei*: l'autorità ecclesiastica permette di avere nel villaggio un cappellano stabilmente residente, per celebrare regolarmente la messa, frequentata dagli abitanti del villaggio;
- d) *Kuratkaplanei*: il cappellano residente, in forza di ulteriori concessioni o sulla spinta delle richieste del villaggio, impartisce anche il battesimo, predica e confessa, e conserva stabilmente nella cappella il sacramento eucaristico: acquisisce insomma diritti di cura d'anime;
- e) *Pfarrpfründe*: nasce una parrocchia indipendente.

Lo schema è utile, ma non lascia del tutto soddisfatti. In primo luogo, non sembra poter ospitare tutte le possibili varianti del fenomeno; i passaggi possono non seguire quest'ordine (come si è visto, il fonte battesimale può esservi anche in assenza di un cappellano residente); singoli aspetti, come la presenza del cimitero, possono non essere sincronici rispetto ad altri; e soprattutto i passaggi possono non risultare «nitidi» e puntualmente precisabili, ma far parte di un processo magmatico che trova conferme solo a distanza di tempo. D'altronde, come ricorda Giorgio Chittolini¹⁶, non è infrequente che le stesse visite pastorali manifestino incertezze in merito. Appare dunque più corretto, anche se inevitabilmente più generico, quanto scritto da Louis Binz: tra i due estremi (quello della chiesa nella quale veniva solo periodicamente celebrata la messa e quello della cappella indistinguibile di fatto dalla matrice) «s'insèrent toutes sortes de cas particuliers»¹⁷.

La permanenza dei legami

Nei documenti cui stiamo parlando è spesso riaffermata, almeno in linea di principio, la permanenza dei legami tra cappella e pieve. Prima di tutto, il pievano è colui al quale deve essere presentato il cappellano per ottenere la delega della *cura animarum*: una prassi comune, in uso poi per tutta l'età moderna. Ciò è detto esplicitamente nel caso di Trodena (1315), dove il ve-

16. G. Chittolini, *Note sui benefici rurali nell'Italia Padana alla fine del Medioevo*, in *Pievi e parrocchie in Italia nel Basso Medioevo (sec. XIII-XV)*. Atti del VI convegno di Storia della Chiesa in Italia (Firenze, 21-25 settembre 1981), Roma 1984 (Italia Sacra 35-36), I, p. 446, nota 63.

17. L. Binz, *Vie religieuse et réforme ecclésiastique dans le diocèse de Genève pendant le grand schisme et la crise conciliaire (1378-1450)*, I, Genève 1973, p. 244.

scovo (o il suo vicario) figurano come seconda istanza; il cappellano di Bagolino doveva essere presentato al pievano di Condino (1340), quello di Albiano al pievano di Cembra (1376), quello di Moena al pievano di Fiemme (1430); quello di Terragnolo all'arciprete di Lizzana (1469).

Il cappellano e i fedeli erano tenuti poi a partecipare a determinate funzioni religiose presso la pieve. In alcuni documenti ciò è esposto in modo dettagliato. Nel 1469 il vescovo Hinderbach prescrisse al cappellano di Terragnolo, *in signum superioritatis et obedientie* nei confronti del pievano, di recarsi alla pieve di Lizzana il sabato santo, per la benedizione dell'acqua battesimale; il mercoledì successivo, per prelevare l'acqua battesimale e portarla alla cappella insieme con gli oli santi; e nel giorno della festa di San Floriano, patrono della pieve (il cappellano avrebbe dovuto presentarsi processionalmente con tutta la comunità e portando un cero del peso di sei libbre). Un elenco simile si trova anche nel dettagliato accordo stipulato nel 1494 tra il pievano di Bono e la comunità di Roncone: vi è la procedura riguardante gli oli santi, consacrati in cattedrale il giovedì santo, portati quindi alla pieve a cura del pievano e da lì «distribuiti» alle curazie; è prevista la presenza del cappellano alla festa patronale pievana, ma anche la presenza del pievano o di un suo rappresentante alla festa patronale della cappella; il cappellano avrebbe dovuto recarsi a Bono per le rogazioni (*cum crucibus, prout antiquitus consuetum fuit*) e il giorno del *Corpus Domini*.

C'è poi l'ampio capitolo delle questioni economiche, dato che gli introiti della chiesa madre non dovevano essere intaccati. Nell'area considerata molte pievi riscossero la decima (o meglio il «quartese», la porzione riservata al clero locale) fino all'abolizione di quest'ultima, nell'Ottocento¹⁸, ma potevano darsi casi in cui si rivelava opportuna o conveniente una qualche forma di «devoluzione» del diritto alla cappella. A Predazzo, nel 1382, il pievano affidò al rappresentante del villaggio la riscossione, in cambio di un affitto annuo in parte destinato al cappellano stesso, che in questo modo veniva indirettamente sovvenzionato. Anche a Moena nel 1477 e nel 1487 il pievano diede in locazione la decima ai rappresentanti della comunità in cambio di un affitto in cereali, destinati al cappellano, più una somma di denaro da consegnare invece alla pieve. Il documento di fondazione della curazia di Terragnolo (1469) riporta esplicitamente la notizia di passati contrasti tra comunità e arciprete, risolti cedendo al cappellano il quartese dei cereali e del vino. Anche a Sacco, nel 1497, il pievano di Lizzana cedet-

18. Si veda ad esempio A. Casetti, *Storia documentata di Albiano*, Trento 1989, pp. 62, 64; R. Stenico, *Lisignago nella storia*, Trento 1991, p. 214; I. Rogger, *La prima visita pastorale del vescovo di Trento in Valle di Fassa (18-20 agosto 1828)*, in *Per Padre Frumenzio Ghetta O.F.M. Scritti di storia e cultura ladina, trentina, tirolese e nota bibliografica in occasione del settantesimo compleanno*, Trento 1991, p. 606.

te alla cappella un terzo del quartese, riservandosene i due terzi¹⁹. La cappella era talvolta obbligata anche a un risarcimento per la diminuzione delle offerte: secondo l'accordo raggiunto nel 1494, la promozione di Roncone costava agli abitanti un fiorino all'anno «come ricordo dell'antica dipendenza»²⁰.

Una questione molto delicata era la ripartizione delle spese relative alla fabbrica della chiesa matrice: le cappelle cercavano infatti di sottrarsi agli oneri o di modificarne le condizioni. Un caso interessante e precoce è quello di Volano: nel maggio 1281 il vescovo Enrico II, preso atto delle condizioni di degrado in cui si trovava la chiesa pievana (*desolata et discooperta, quod quidem malum est*), convocò i rappresentanti dei villaggi e ascoltò le loro ragioni. Gli abitanti di Folgaria dissero che erano disposti a pagare la metà delle spese, *cum observatum fuit per longum tempus*; ma erano proprio quelli di Volano a opporsi. Il rappresentante di questi ultimi dichiarò che gli abitanti del centro pievano non potevano fare nulla per la ricostruzione della chiesa, per cui le spese avrebbero dovuto gravare dunque sul vescovo (*in maxima paupertate vivunt propter werram, et super hoc dicentes quod nos deberemus providere*). Il vescovo ignorò la richiesta e ordinò agli uni e agli altri di contribuire al restauro; le spese sarebbero state ripartite in modo proporzionale alla popolazione e al suo reddito (*pro quolibet foco domi, videlicet per libram et solidum et secundum facultatem hominum habentium*).

Nel 1317 era in corso una lite tra il pievano di Revò e la *communitas* e gli *homines* della terra di Rumo, *occasione constructionis et reformationis parietum et tectorum plebis eiusdem et capellarum ipsius* (le capelle sono qui, probabilmente, quelle laterali della chiesa pievana); è probabile che il verdetto sia stato sfavorevole a questi ultimi, che più di due secoli dopo erano ancora obbligati a contribuire alle spese per le campane, in ragione di un terzo, e del sacrestano per metà²¹. Nel 1340 gli abitanti di Bagolino si opposero alle richieste della pieve di Condino; si decise allora di non fissare più una quota predeterminata (un quarto), ma di calcolarla in base al numero degli abitanti (*pro foco*). Ma nel 1383 i rappresentanti dei due villaggi ridiscussero il compromesso raggiunto quarant'anni prima: quelli di Bagolino ottennero l'esenzione da contribuzioni per il fonte battesimale (del quale non si servivano, avendo il loro), per le pitture (*quia voluntarie sunt*), per i gonfalon e i vessilli; dovevano invece continuare a pagare le spese per la

19. Varanini, *Le istituzioni ecclesiastiche*, cit., p. 476.

20. Nel 1920 il comune di Roncone pagò una somma *una tantum* per riscattare questo onere: P. Pizzini, *Notizie intorno ai rettori della chiesa di S. Stefano di Roncone dalla sua erezione in poi 1494-1912*, «Studi Trentini di Scienze Storiche», 65 (1986), p. 337.

21. Cristoforetti, *La visita pastorale*, cit., pp. 270-271.

fabbrica, per i calici, i paramenti, i libri, le croci e le campane, in ragione della quarta parte. Nel 1390 il pievano di Calceranica ottenne dal vicario del vescovo di Feltre la condanna dei cappellani e dei rappresentanti dei villaggi della sua pieve al pagamento di una quota delle spese che aveva sostenuto *circa reparationem domus dicte plebis in qua habitat, que erat destructa nec poterat habitari nisi mediante refectione*.

I casi di Bagolino/Condino e di Calceranica ci ricordano che la nascita di una nuova stazione di cura d'anime non era sempre indolore. Il caso più rilevante di «resistenza» di una chiesa matrice rispetto a una filiale nel tardo medioevo trentino è probabilmente quello che vide contrapposte la chiesa dei Santi Quirico e Giulitta di Termeno e quella di San Vigilio di Cortaccia. Per quanto teoricamente entrambe dipendenti dalla pieve di Caldaro, la prima aveva conquistato l'autonomia sacramentale molto prima della seconda; il fatto che entrambe si trovassero in un'area in cui confliggevano gli interessi di diversi soggetti (il vescovo, il capitolo della cattedrale, i signori di Rottenburg, i conti del Tirolo) rendeva allora la situazione molto complessa e, oggi, di difficile lettura²².

Un altro esempio di resistenza al processo di «parrocchializzazione» lo si riscontra nel caso di Roncone: il pievano di Bono contestò la lettera papale di Innocenzo VIII (1491) che gli abitanti della cappella avevano ottenuto a sostegno delle proprie richieste, in quanto se ne sentiva danneggiato e temeva che in futuro le cose sarebbero andate anche peggio (*timens in futurum fortius gravari posse*); aveva fatto appello alla Curia *quum non fuerit citatus in dicta erectione et dismembratione*.

Il giuspatronato comunitario

Chi poneva in essere le condizioni economiche che permettevano la presenza stabile di un prete nel villaggio otteneva anche una prestigiosa prerogativa: quella di poter *presentare* (questo è il termine utilizzato) al pievano o al vescovo il candidato per l'assunzione dell'ufficio.

La prima attestazione esplicita in ordine di tempo riguarda Bagolino (1340). Gli abitanti del capoluogo pievano di Condino sostenevano che era l'arciprete ad avere il diritto di assegnare il cappellano alla cappella; la replica fu che

22. Il contrasto durò dalla fine del Trecento all'inizio del Cinquecento: Schneller, *Beiträge*, cit., 1894, pp. 255-258; si veda anche *Suppliche al pontefice. Diocesi di Trento 1513-1565*, a cura di C. Belloni e C. Nubola, Bologna 2006 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Fonti, 4), n. 54.

dicta capella et comunitas Bagolini [est] per se et [debent] et [possunt] ipsi de Bagolino per se recipere sacerdotem.

L'«essere per sé», il godere di un grado di autonomia sacramentale che implicava un certo grado di indipendenza dalla pieve, implicava la possibilità di scegliersi «da sé» il prete (e questo vale da conferma anche per altre situazioni implicite o meno documentate). La vertenza si concluse in questi termini:

dictus syndicus Bagolini seu comunitas eiusdem eligat sacerdotem idoneum, presentandum per dictum syndicum archipresbitero ipsius plebis [...] cui idem archipresbiter curam animarum in dicta villa Bagolini committat et committere debeat.

Esistono altre attestazioni di questo genere, in cui si parla di libera elezione del curato e di semplice dovere di presentazione al superiore. Ad Albiano, nel 1376, gli abitanti si rifiutarono di accogliere il cappellano che il vescovo voleva imporre:

dictam capellam tenent et possident et [...] dominus episcopus Tridentinus nihil habet agere et [...] iam ducentis annis et ultra spectavit eisdem presentare et eligere capellanum ibidem et confirmare spectavit et spectat plebano de Cimbria.

In un documento del 1430 il vicario del vescovo confermò agli abitanti di Moena quella che fu definita *consuetudo longeve et retroactis temporibus introducta et semper observata*, secondo la quale

mortuo capellano vestro in Mogena seu ipso amplius inibi stare nolente aut per vos eodem propter certos suos excessus destituito seu deposito [...] tunc unum alium capellanum seu rectorem eligere et eundem tunc vestro plebano aut eius locumtenenti de et super ipsius idoneitate examinandum et approbandum presentare possitis et debeatis.

Nel 1451 il vescovo confermò una *laudabilis consuetudo*, secondo la quale, *vacante capella curata Sanctorum Quirici et Iulite [...] per cessum vel decessum rectoris eiusdem*, gli uomini di Termeno potevano presentare al vescovo un *ydoneus sufficiens presbiter*. L'accordo del 1467 riguardante Rovereto dice esplicitamente che

occurrenti casu vacationis dicte capelle, dicti cives et habitatores opidi Roveredi idoneum et honestum presbiterum pro capellano dicte capelle eligere ac nobis et successoribus nostris tanquam loci ordinariis infra unum vel duo menses presentare et transmittere possint et valeant.

L'accordo del 1494 riguardante Roncone prevedeva

quod dicti homines habeant et habere possint et valeant ius patronatus presentandi unum idoneum capellanum pro tempore, dictumque capellanum presentare debeant reverendissimo domino domino episcopo Tridenti vel eius vicario in spiritualibus.

Nel documento riguardante Terragnolo (1469) si presenta però un caso diverso: la proclamazione del diritto del villaggio ad avere un prete residente si accompagna a una formula che ne affida la scelta al pievano:

quod dicti homines proprium capellanum habere possent, qui tamen per ipsum seu successores suos presentatus et per nos confirmatus existeret,

dove l'*ipsum* è il pievano, il quale aveva appena previsto la cessione del quartese a vantaggio della cappella. Si trattò dunque di un'operazione che, per quanto richiesta dalla «periferia», risultò più di altre pianificata dal «centro». Nel documento concernente l'erezione della cappella di Peio (1481) il vescovo Hinderbach scrisse che il cappellano avrebbe dovuto essere eletto congiuntamente dagli uomini del villaggio e dal pievano di Ossana (*quem plebanus pro tempore et ipsi homines duxerint eligendum*).

Bisogna dedicare anche un cenno al rapporto tra comunità locale e clero delle cappelle. È più volte rimarcato, in termini generali, l'obbligo dello svolgimento dei compiti liturgici cui il cappellano era tenuto. Che la situazione non fosse sempre ottimale è attestato dal riferimento, che talvolta affiora, alla possibilità della rimozione del cappellano stesso: nella conferma dei diritti del villaggio di Moena (1430) si parla dell'eventualità che la cappella fosse vacante anche per la destituzione del cappellano *per vos [...] propter certos suos excessus*. Un comportamento che (dal punto di vista del vescovo) talvolta poteva essere messo in atto con eccessiva leggerezza: *absque rationabili et evidenti causa [capellanum] non repellant*, scriveva l'Hinderbach nel 1471, confermando i diritti di Predazzo. Nella documentazione si trova poi un caso clamoroso. L'8 gennaio 1492, di fronte al vescovo Udalrico Frundsberg, gli uomini di Storo chiesero perdono per il linciaggio del loro cappellano, un tale Giacomo, colpevole di non meglio precisati crimini, massacrato e bruciato – dissero – dalla «gioventù sfrenata»²³; il vescovo stabilì che la comunità avrebbe potuto continuare ad avere un cappellano, ma perse il diritto a sceglierlo. L'episodio è certamente estremo, ma rivela la presenza di una potenziale conflittualità che poteva giungere in alcuni casi fino alla violenza.

23. G. Papaleoni, *La giustizia penale e la delinquenza nelle Giudicarie ulteriori*, «Studi Trentini di Scienze Storiche», 19 (1938), pp. 170-173.

La fabbrica della cappella

Le questioni relative alla fabbrica della chiesa del villaggio e ai protagonisti della sua gestione dicono molto del rapporto tra comunità rurali e istituzioni ecclesiastiche. Attorno alla *fabbrica* (termine che indicava non solo la costruzione o la manutenzione dell'edificio, ma tutto ciò che atteneva alle spese necessarie per il culto, comprese le vesti, l'illuminazione e la musica) si aggregava infatti un nucleo di persone deputate a gestire i beni che venivano via via destinati a tale scopo.

I *provisores* di Faedo, qualche decennio prima della fondazione del beneficio, ricevevano donazioni di beni immobili a nome della cappella stessa²⁴; il massaro di Tesero, nel 1441, prese l'iniziativa per ricordare al cappellano di Fiemme che era tenuto a celebrare determinate messe. Nel 1451 il vescovo Giorgio Hack confermò i diritti di Termeno non solo approvando il fatto che gli abitanti scegliessero il proprio cappellano, ma aggiungendo anche che secondo la consuetudine i *sindici dicte capelle pro tempore existentes* potevano esercitare un diritto di spoglio nei confronti dei beni del curato, a vantaggio della fabbrica. Nel 1470 la cappella di Sacco (pieve di Lizzana) era priva di un cappellano stabile, ma *nonnulla [bona] habentur que per ipsos homines gubernantur, et ex his fabricant luminariaque aptant ac campanas pulsari faciunt*. Nel 1505 *Kirchbröbstn* e *Pawmaistern* (sindaci e fabbricieri) fissavano diritti e doveri del vicario che sarebbe stato inviato in quella pieve dalla canonica regolare di San Michele.

In un libro di conti della pieve di Giovo²⁵ si trovano gli elenchi di entrate e uscite e i rendiconti annuali degli *iurati* (laici) chiamati dalla comunità ad amministrare i beni della chiesa del villaggio. Gli *iurati* incassavano quanto era dovuto alla pieve, e sostenevano spese che non avevano solo a che fare con l'organizzazione della riscossione, con i contenziosi per le insolvenze o con la gestione degli aspetti edilizi: sono infatti registrate anche uscite di carattere squisitamente liturgico (calici, croci, tovaglie, candelabri, candele; e perfino una voce *pro uno libro in quo scripte sunt indulgencie ecclesie Sancte Marie*). D'altronde – come disse un testimone di un processo del 1495, che vide come parte in causa il comune di Pomarolo, per una questione di eredità – alla domanda *si est licitum quod bona ecclesiastica sint subiecta dispositioni laycorum*, risponde che non lo sa, ma che *si non est licitum tamen est utile in manutenendo ecclesiam, aliter iret in ruynam et male regeretur*²⁶.

24. Casetti, *Guida*, cit., pp. 304-305.

25. R. Stenico, *Il più antico libro di conti Chiesa del Trentino 1370-1514*, «Civis», 15 (1991), pp. 187-202; 16 (1992), pp. 176-189; 17 (1993), pp. 41-56, 189-209.

26. Varanini, *Le istituzioni ecclesiastiche*, cit., p. 448.

Conclusione

Anche in area trentina, come in tutto l'arco alpino, il tardo medioevo è l'epoca in cui si verifica una forte spinta alla costruzione di cappelle di villaggio, alla diffusione dei diritti di cura d'anime, a una forte interrelazione tra comunità e istituzioni ecclesiastiche. Questa rassegna, che ha inevitabilmente dovuto fare una scelta tra i temi che avrebbero potuto essere trattati, non può esimersi dal tentare una conclusione che metta in evidenza qualche peculiarità del caso in esame.

In una prima fase, nel Trecento e nel primo Quattrocento, si ha l'impressione che il processo di «appropriazione» dei diritti di cura d'anime da parte delle cappelle sia connotato da una certa dose di «spontaneità», e che la documentazione scritta che lo attesta sia solo ciò che emerge di un'evoluzione che poteva anche farne a meno (o tentare di farne a meno). In ogni modo, non è visibile ancora alcuna «politica vescovile» in merito a questo tema.

Le cose cambiano nei decenni successivi, quando il processo sembra essere favorito e controllato dall'autorità ecclesiastica. Si tratta in particolare dell'epoca di Johannes Hinderbach (1465-1486), vescovo impegnato in un'opera di regolarizzazione e chiarificazione delle situazioni che erano andate nel frattempo sviluppandosi. Bisognava pur favorire *ea que laudem Dei sanctorumque eius ac decorem domus Dei divini cultus augmentum respiciunt; misarum solemnina celebrando caro Christi sumitur, sanguis Christi potatur, adestque angelorum et sanctorum presentia* (così nell'*arenga* della concessione riguardante Terragnolo, 1469). Non è un caso che a partire da questa altezza cronologica sia conservata, nell'Archivio Principesco Vescovile, documentazione di carattere giuridico-ecclesiastico in misura relativamente cospicua. Forte era la fiducia che il vescovo riponeva nelle comunità stesse, e non solo in ordine alla buona amministrazione dei beni delle chiese: come dice Daniela Rando, «in una realtà ecclesiale frammentata [...] la vicinia veniva a costituire una sorta di coscienza vigile del clero»²⁷.

Negli ultimissimi anni del XV secolo sembra infine di poter intravedere un'ulteriore fase. I detentori della sovranità cercavano di esercitare direttamente, stabilmente e (per quanto possibile) legittimamente il controllo sulle «proprie» chiese. Il giuspatronato «era sentito come elemento integrante del potere», sia in Tirolo²⁸ che nella Vallagarina allora sottoposta al dominio veneziano. Per imitazione, alla fine del XV secolo e all'inizio del XVI, altri

27. Rando, *L'episcopato trentino*, cit., p. 312.

28. Rando, *L'episcopato trentino*, cit., p. 306.

potentes scelsero di dotare alcune cappelle e/o di pretenderne il giuspatronato²⁹.

Nel complesso, la perdurante solidità del tessuto pievano (che rimase in molti casi quasi invariato fino all'inizio del Novecento) non deve nascondere il fatto che con la nascita delle cappelle curate la struttura ecclesiale si era arricchita di una nuova articolazione, e veniva così superato l'assetto costituitosi nel momento in cui era stata fissata la struttura pievana.

29. Varanini, *Le istituzioni ecclesiastiche*, cit., pp. 492-494.

Nota sulle fonti³⁰

- Ala, 1429: AS Trento, *APV*, SL, capsula 50, n. 6.
- Albiano, 1376: I. Ricci, *Aspetti della società e della chiesa trentina nella seconda metà del Trecento*, tesi di laurea, rel. G.M. Varanini, Università degli Studi di Trento, a.a. 1991-92, n. 143.
- Bagolino, 1340: F. Bianchini, *Le più antiche pergamene dell'archivio comunale di Condino (1207-1479)*, Trento 1991, n. 35, pp. 158-161. – 1383: G. Papaleoni, *Le chiese di Condino*, Rovereto 1913, pp. 22-23.
- Calceranica, 1390: E. Curzel, *Chiese trentine. Ricerche storiche su territori, persone e istituzioni*, Verona 2005 (Biblioteca dei Quaderni di Storia Religiosa, 4), pp. 111-117.
- Castagné (pieve di Pergine), 1330: «Studi Trentini», 5 (1924), p. 181.
- Cembra, 1388: G. Zanettin, *Vecchi oneri spirituali dell'antica pieve di Cembra*, «Studi Trentini di Scienze Storiche», 41 (1962), pp. 84-91.
- Faedo, 1327: M. Buccella, *Aspetti istituzionali ed economici nella vita di un monastero agostiniano (S. Michele all'Adige presso Trento, sec. XII-XIV)*, «Civis», 3 (1979), pp. 293-295.
- Lizzana, 1470: Varanini, *Le istituzioni ecclesiastiche*, cit., pp. 512-521.
- Mattarello, 1454: ACap Trento, capsula 39, n. 37 (trascrizione di don Ivo Leonardi).
- Moena, 1334, 1430, 1477 e 1487: AP Moena.
- Ossana, 1546: Q. Bezzi, *Sopra alcuni obblighi dei pievani d'Ossana*, «Studi Trentini di Scienze Storiche», 29 (1950), pp. 285-286.
- Peio, 1481: AS Trento, *Libri Feudorum*, VII, ff. 96r-v. Regesto: *Codex Clesianus. Regesta*, a cura di M. Morizzo e D. Reich, estratto da «Rivista Tridentina», 7 (1907) - 15 (1915), p. 548.
- Predazzo, 1382: AP Predazzo, Archivio della Regola, capsula P, b. 5, n. 13; AP Predazzo, Archivio della Regola, capsula I, b. 3, n. 3; AP Predazzo, Archivio della Regola, capsula I, b. 3, n. 2. – 1471: AS Trento, *Libri Feudorum*, VII, ff. 163v-164v; regesto: *Codex Clesianus*, cit., p. 572.
- Roncone, 1491 e 1493: AP Roncone, perg. n. 4; AP Pieve di Bono, perg. n. 1. – 1494: AP Pieve di Bono, perg. n. 1.
- Roverè della Luna, 1514: *Suppliche al pontefice*, cit., n. 73, pp. 324-325.
- Rovereto, 1467: AS Trento, *Libri Feudorum*, VII, ff. 143v-144v; regesto: *Codex Clesianus*, cit., p. 565.
- Rumo, 1234 e 1257: E. Curzel, *Le pievi trentine*, cit., pp. 307-309. – 1317: *Il «Quaternus rogacionum» del notaio Bongiovanni di Bonandrea (1308-1320)*, a cura di D. Rando e M. Motter, Bologna 1997 (Storia del Trentino. Serie II: Fonti e testi, 1), nn. 130, 150, 183 e appendice 2.

30. Sigle archivistiche utilizzate: AC = Archivio Comunale; ACap = Archivio Capitolare; AP = Archivio Parrocchiale; *APV*, SL = *Archivio Principesco Vescovile*, Sezione Latina; AS = Archivio di Stato. Delle fonti edite già citate nelle note a piè di pagina si danno solo citazioni abbreviate. Si ringraziano Franco Bianchini e Italo Giordani per la collaborazione.

- Salorno, 1505: V. Mattevi, *La prepositura di S. Michele all'Adige e la pieve di Salorno*, «Civis» 13 (1989), pp. 49-51.
- Serravalle di Ala, 1483: AS Trento, *APV*, SL, caps. 50, n. 17.
- Termeno, 1451: AS Trento, *APV*, SL, caps. 10, n. 49.
- Terragnolo, 1469: AS Trento, *APV*, SL, caps. 50, n. 41, 45.
- Tesero, 1346: AP Tesero, perg. 1. – 1441: AP Roncone, perg. 2.
- Trodena, 1315: AP Trodena (Bz); edizione parziale F. Huter, *Archivberichte aus Altrei und Truden*, «Veröffentlichungen des Museums Ferdinandeum», 8 (1928), pp. 136-137.
- Volano, 1281: C. Baroni de Cavalcabò, *Idea della storia e delle consuetudini antiche della Valle Lagarina, ed in particolare del Roveretano*, Rovereto 1777, p. 258, n. 60.

*Il comune e la chiesa. Forme di controllo
«dal basso» del patrimonio ecclesiastico nelle
comunità grigionesi del tardo medioevo*

di Immacolata Saulle Hippenmeyer

Il 17 novembre 1340 venne chiesto al parroco di Degen nella Val Lumnezia, Herbert, di arbitrare una controversia tra il prebendario di Castrisch, Giovanni da Lucerna, e i *subditi* del villaggio di Sevgein, presso la cittadina di Ilanz, che si rifiutavano di riconoscere l'appartenenza della loro chiesa alla parrocchia di Castrisch, nella quale la chiesa di S. Giorgio a Castrisch fungeva da chiesa madre. La sentenza arbitrale confermò il rapporto di filiazione, gli abitanti di Sevgein erano tenuti ad assistere alle funzioni religiose durante le tre feste principali, cioè a Natale, Pasqua e Pentecoste, nella chiesa parrocchiale di Castrisch e a corrispondere al parroco le offerte e gli oboli da versare per consuetudine in occasione di tali celebrazioni, questi era però chiamato ad officiare in occasione delle festività solenni nonché una volta la settimana e ogni terza domenica del mese una messa anche nella chiesa di Sevgein, doveva inoltre celebrare lì alcuni funzioni religiose come la benedizione delle candele il 2 febbraio e quella delle palme la Domenica delle Palme. Alla filiale vennero riconosciuti inoltre importanti diritti parrocchiali come quello di amministrare il battesimo e seppellire i defunti nel villaggio di Sevgein¹.

Il riconoscimento del legame di dipendenza della filiale dalla chiesa madre non può essere considerato, quindi, come una vittoria del parroco di Castrisch. Se infatti i fedeli di Sevgein non ottennero la separazione formale dalla matrice, è pur vero che i diritti assegnati alla loro chiesa andavano ben oltre quelli di molte altre cappelle di villaggio. Alla chiesa furono riconosciuti tutti i diritti legati all'officiatura e alla cura d'anime, compreso quello di avere un proprio fonte battesimale, e ciò la equiparava di fatto ad una parrocchiale. Il diritto di esercitare tali funzioni venne però riservato al parroco. Nel documento non si fa menzione, per la filiale, di alcun sacerdo-

1. *Bündner Urkundenbuch*, vol. V, a cura di O.P. Clavadetscher e L. Deplazes, Chur 2005, pp. 253-254.

te ed è da escludere che a Sevgein fosse già stato creato un beneficio autonomo, cosa che era sicuramente nelle intenzioni dei vicini nel caso fossero state riconosciute le loro ragioni. Questo rapporto di dipendenza avrà fine solo con la riforma protestante in seguito all'adesione di Castrisch alla fede riformata mentre Sevgein rimarrà cattolica.

Lo smembramento delle parrocchie nel tardo medioevo è un fenomeno ben noto anche in altre aree geografiche dell'arco alpino e riconducibile, tra l'altro, alla nascita, nel corso del medioevo, di nuovi insediamenti in territori fino a quel momento disabitati o scarsamente abitati. Nella regione dell'odierno cantone dei Grigioni le migrazioni di alemanni dal nord e di popolazioni italiche dal sud, seguite nel XII e XIII secolo da quelle dei Walser provenienti dall'Alto Vallese, fecero sorgere villaggi e fattorie lontani dalle antiche chiese pievane e dalle corti signorili. Gli abitanti di questi nuovi insediamenti fondarono e dotarono cappelle e si prodigarono attraverso la creazione di nuovi benefici ecclesiastici, affinché fosse garantita l'assistenza spirituale dei fedeli con celebrazioni liturgiche ed eucaristiche nei villaggi in cui essi risiedevano.

Le fonti scritte ci forniscono svariati esempi dell'impegno delle comunità locali nell'organizzazione della cura d'anime sul loro territorio. Dopo la fondazione e la dotazione di una chiesa sono evidenti gli sforzi della popolazione per far acquisire all'edificio sacro diritti parrocchiali che consentano, oltre ad un'ufficiatura regolare, anche di battezzare i bambini in loco e seppellire i morti nella terra consacrata della propria chiesa. Tra il 1400 e il 1525 sono documentate nel territorio delle Tre Leghe Grigionesi ben 24 richieste di creazione di una nuova parrocchia, anche se ad esse non sempre seguì una separazione formale dalla chiesa madre, poiché svariati erano gli interessi politici ed economici legati ai diritti parrocchiali².

Le frequenti dispute tra i parroci, spesso spalleggiati dagli abitanti del villaggio in cui era situata la chiesa parrocchiale, e gli abitanti dei villaggi ad essa soggetti, come appunto nel caso citato di Castrisch e Sevgein, sono un chiaro indizio di come la disponibilità a partecipare alle spese connesse con la manutenzione dell'edificio parrocchiale e a versare al parroco le oblazioni e i tributi legati all'amministrazione sacramentale venisse meno nel caso in cui una vicinia possedeva una propria chiesa.

La normativa ecclesiastica prevedeva infatti che il mantenimento degli edifici sacri e la creazione di un patrimonio che consentisse l'esercizio delle funzioni ad essi pertinenti spettasse ai fedeli. È comprensibile quindi che

2. Sull'argomento mi sia consentito rimandare al mio volume: I. Saule Hippenmeyer, *Nachbarschaft, Pfarrei und Gemeinde in Graubünden, 1400-1600*, Chur 1997 (Quellen und Forschungen zur Bündner Geschichte, 7), pp. 84-111.

gli abitanti dei villaggi che disponevano di una cappella cercassero di sottrarsi alla doppia incombenza di contribuire al mantenimento della chiesa parrocchiale e contemporaneamente della propria chiesa di villaggio e che coloro che risiedevano presso la chiesa parrocchiale si opponessero invece alla divisione della parrocchia, che avrebbe comportato la ripartizione degli oneri tra un numero minore di fedeli.

Un edificio sacro era considerato dal diritto canonico incompleto fino alla sua consacrazione, che aveva luogo solo dopo la dotazione. Un progetto finanziariamente così impegnativo come quello di erigere una chiesa richiedeva una lunga fase di preparazione. Gli iniziatori si preoccupavano innanzitutto di ottenere lettere d'indulgenza per la raccolta dei fondi necessari. Si creava così una massa di beni che veniva gradualmente arricchita, fino a formare un patrimonio che permetteva un'ufficiatura regolare e magari anche la retribuzione di un ecclesiastico o la creazione di un nuovo beneficio.

Interessante a questo proposito è l'esempio di Tschappina, una comunità di Walser nell'Heinzenberg, che faceva capo alla chiesa parrocchiale di Portein nel Domleschg. Una cappella fu eretta nel villaggio di Tschappina probabilmente verso l'inizio del XV secolo. Nel 1446 il patrimonio donato alla chiesa permetteva già l'acquisto di beni per una somma corrispondente a 127 fiorini³. Negli anni seguenti furono acquistati altri beni immobili e rendite annuali, ma la massa di beni si andava accrescendo soprattutto grazie a donazioni e legati testamentari degli abitanti del villaggio⁴. Intorno al 1480 doveva già esistere il progetto per la creazione di un beneficio, possediamo infatti un legato che assegnava alla cappella e alla «messa perpetua» una rendita annuale di strutto⁵. A questa donazione seguì qualche anno più tardi quella dei fratelli Caspar, Hans e Peter, che lasciarono al beneficio in fase di realizzazione un canone annuo di sei scellini. Se il progetto non fosse stato portato a compimento, i soldi sarebbero andati alla chiesa⁶. Finalmente nel 1502 la vicinia fu in grado di garantire un reddito sufficiente per la retribuzione di un sacerdote.

Lo strumento di dotazione della prebenda della chiesa di S. Teodoro nel villaggio di Tschappina è datato al primo giorno di luglio 1502⁷. La comu-

3. Archivio Comunale di Tschappina, pergamena n. 1.

4. Archivio Comunale di Tschappina, pergamene n. 2, 3, 4, 8, 9, 11, 15, 17, 20, 21, 22.

5. Archivio Comunale di Tschappina, pergamena n. 10.

6. Archivio Comunale di Tschappina, pergamena n. 14.

7. Archivio di Stato dei Grigioni, Coira, A I/18g, nr. 5, documento edito in *Nachbarschaft, Pfarrei und Gemeinde in Graubünden, 1400-1600. Quellen*, a cura di I. Saule Hippenmeyer e U. Brunold, Chur 1997 (Quellen und Forschungen zur Bündner Geschichte, 8), pp. 131-137.

nità comunicò in questa data al vescovo di Coira di essere in grado di assicurare al curato una somma annua di 32 fiorini del Reno ed elencò i nomi di tutti coloro che si erano impegnati a versare un contributo e i terreni offerti a garanzia. Al cappellano fu inoltre assegnata una casa con una stalla e un orto adiacente e gli fu messo a disposizione un terreno. Ogni nucleo familiare provvedeva a consegnare annualmente al sacerdote un certo quantitativo di legna da ardere. Da parte sua il beneficiato doveva celebrare la messa sei giorni la settimana. Il comune riservava per sé il diritto di scegliere il sacerdote, che prometteva di presentare poi al vescovo.

Per la creazione del beneficio il comune di Tschappina si era servito di un titolo provvisorio, aveva cioè per anni raccolto fondi per una prebenda non ancora esistente. Questa era una pratica comune che necessitava dell'approvazione delle autorità diocesane e consentiva di raccogliere elemosine a nome di un santo, che fungeva da persona giuridica. Come curatori dei beni venivano posti degli amministratori scelti dai benefattori stessi, in questo caso quindi dalla comunità locale. Nel 1520 Tschappina era già divenuta una parrocchia autonoma.

Il diritto canonico in verità non prevedeva la partecipazione del *popolo cristiano* all'organizzazione della cura d'anime. Esso era considerato esclusivamente come oggetto dell'attività pastorale e poteva vantare solo il diritto all'assistenza spirituale. Nella pratica, come abbiamo visto e come ben sappiamo, le cose stavano diversamente. Le comunità locali avevano acquisito nel corso del medioevo diritti tacitamente riconosciuti e tollerati delle autorità ecclesiastiche, dall'amministrazione del patrimonio delle chiese locali fino al diritto di eleggere e presentare il parroco al vescovo. Ciò era stato reso possibile proprio grazie agli strumenti d'intervento che la Chiesa metteva a disposizione dei fondatori degli edifici sacri. Il cosiddetto *ius patronatus*, considerato spesso erroneamente un diritto singolo nelle mani di un'unica persona e associato esclusivamente alla fondazione, veniva riconosciuto non solo ai possessori del terreno sul quale sarebbe sorta la chiesa, bensì anche a coloro che fornivano la base materiale per il mantenimento di tale chiesa e del suo sacerdote. Poiché la proprietà della terra, cioè l'allodio, era spesso, soprattutto in epoca più antica, nelle mani dei signori feudali, erano costoro a detenere nella maggior parte dei casi il diritto riservato al *dominus fundi*, cioè quello di nominare e presentare il parroco alle autorità ecclesiastiche, il cosiddetto *ius praesentandi*.

Con la fondazione e con la dotazione di nuove chiese anche le comunità locali entrarono in possesso di diritti di patronato e riuscirono ad acquisire in molti casi, con una mirata politica economica, anche il controllo delle chiese di fondazione privata. Le loro aspirazioni si scontravano però spesso con gli ostacoli posti loro sul cammino dai signori feudali, che opponevano

comprensibilmente resistenza all'erosione dei propri diritti. Ne risultavano trattative lunghe e dispendiose e feroci controversie, i signori erano però spesso costretti a cedere una parte dei propri diritti, per esempio permettendo che fosse la comunità a scegliere il sacerdote, anche se riservavano a se stessi il privilegio di presentare il candidato al vescovo.

Meno controversa rispetto all'elezione del parroco era l'amministrazione dei beni della chiesa locale attraverso rappresentanti del comune nel caso in cui era stata l'intera comunità a fornire la dotazione. Anche in questo caso si era venuta a creare nel medioevo una pratica in contrasto con la norma del diritto canonico, secondo la quale la chiesa rappresentava una unità patrimoniale. Al parroco sarebbe spettata, quindi, la gestione dell'intero patrimonio della chiesa. A partire dal XII secolo invece si erano andate formando masse di beni sottratte all'amministrazione del parroco. Poiché ogni benefattore poteva decidere liberamente a cosa destinare la propria donazione, fu possibile creare fondi da utilizzare esclusivamente per un certo altare, una certa immagine sacra o per la manutenzione di un edificio sacro, cioè per la *fabrica ecclesiae*. Questi fondi non venivano affidati al parroco, bensì, proprio per tenerli separati dalle entrate di quest'ultimo, a degli amministratori laici. Si andò così diffondendo l'ufficio dei curatori ecclesiastici, in tedesco «Kirchenpfleger», che gestivano una parte cospicua del patrimonio della chiesa e che nelle città venivano spesso nominati dal comune in quanto amministratore fiduciario dei lasciti e delle fondazioni dei cittadini. Il primo studio approfondito sul tema risale in ambito tedesco agli inizi degli anni trenta⁸.

Per quanto riguarda le campagne il fenomeno è stato meno studiato, ma dagli studi esistenti si può desumere che anche i comuni rurali avessero assunto in molte regioni dell'arco alpino un ruolo importante nella gestione del patrimonio ecclesiastico⁹.

8. S. Schröcker, *Die Kirchenpflegschaft. Die Verwaltung des Niederkirchenvermögens durch Laien seit dem ausgehenden Mittelalter*, Paderborn 1934 (Veröffentlichungen der Görresgesellschaft für Rechts- und Staatswissenschaft, 67).

9. Nelle campagne la concorrenza con i signori feudali che possedevano diritti sulle chiese e sul patrimonio ecclesiastico era maggiore. Sull'argomento si vedano gli studi di F.X. Künstle, *Die deutsche Pfarrei und ihr Recht zu Ausgang des Mittelalters*, Stuttgart 1905 (Kirchenrechtliche Abhandlungen, 20), pp. 14 s. e 175 ss.; H. Dannenbauer, *Zur Verwaltung des Kirchenguts im ausgehenden 15. Jahrhundert*, «Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte» 31 (1925), pp. 44-50; F. Grass, *Pfarrei und Gemeinde im Spiegel der Weisstümer Tirols*, Innsbruck 1950, pp. 43 ss. e 121 ss.; K.S. Bader, *Dorfgenossenschaft und Dorfgemeinde*, Köln/Graz 1962 (Studien zur Rechtsgeschichte des mittelalterlichen Dorfes, 2), pp. 207 ss.; C. Pfaff, *Pfarrei und Pfarreileben. Ein Beitrag zur spätmittelalterlichen Kirchengeschichte*, in *Innerschweiz und frühe Eidgenossenschaft*, a cura dell'Historischer Verein der V Orte, vol. 1, Olten 1990, pp. 203-282, R. Fuhrmann, *Kirche und Dorf. Religiöse Bedürfnisse*

Nella regione dell'odierno cantone dei Grigioni, dove l'unica città di una certa importanza era Coira e dove l'influenza dei signori feudali era diminuita notevolmente nel corso del tardo medioevo, anche a causa dell'estinzione di alcuni grandi casati nobiliari, i comuni rurali gestivano intorno al 1520 il patrimonio di oltre un terzo delle chiese e dei benefici ecclesiastici e designavano i sacerdoti, o partecipavano in qualche modo alla loro elezione, di oltre un quinto delle prebende¹⁰. Queste almeno sono le cifre documentabili sulla base delle fonti scritte giunte fino a noi, ma considerando che esse sono solo una piccola parte di quelle effettivamente prodotte all'epoca, è lecito supporre che il numero reale fosse di gran lunga più grande.

I beni e le rendite che facevano parte della dotazione di un beneficio potevano essere amministrati dal comune oppure dallo stesso prebendario. Se si trattava di rendite veniva generalmente pagata al sacerdote una somma annua che corrispondeva ai profitti ottenuti dall'impiego del patrimonio della fondazione. Se invece erano compresi anche beni fondiari, almeno una parte di essi veniva affidata al beneficiario, a cui si assegnava in questo modo una compartecipazione alla gestione del patrimonio.

La differenza tra queste due varianti non è solo di natura economica, bensì anche giuridica. Nel primo caso infatti la massa dei beni non apparteneva alla chiesa, la comunità garantiva al beneficio ecclesiastico solo le entrate ricavate dallo sfruttamento del patrimonio. Se invece i fondatori rinunciavano al diritto di proprietà sul capitale a favore della prebenda, la massa di beni si trasformava in bene beneficiale, sul quale il sacerdote possedeva in quanto prebendario i diritti d'uso, mentre *domina directa* rimaneva la prebenda stessa. Per cautelarsi contro una possibile diminuzione del valore patrimoniale, i vicini potevano far rispondere il sacerdote dei danni provocati da una cattiva gestione. Una clausola di questo tipo ricorre effettivamente nei contratti con i prebendari ed è comprensibile che i comuni si preoccupassero di una tale eventualità, dal momento che erano essi stessi a garantire economicamente per il buon andamento della fondazione da loro istituita.

Gli sforzi per la costituzione di un patrimonio che consentisse la manutenzione degli edifici sacri e il sostentamento di un sacerdote imponeva da parte delle vicinie un costante controllo. Per facilitare l'amministrazione dei fondi e assicurare la riscossione regolare dei canoni venivano allestiti degli inventari, nei quali erano riportati i fondi agricoli e i proventi della

und kirchliche Stiftung auf dem Lande vor der Reformation, Stuttgart/Jena/New York 1995 (Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte, 40), pp. 294 ss.

10. Saulle Hippenmeyer, *Nachbarschaft*, cit., pp. 119-159.

chiesa o della prebenda. Lo scopo era quello di attestare i diritti di vario genere che facevano parte della dotazione ed impedire che si perdesse la memoria dei tributi dopo la morte di coloro che si erano fatti carico del loro pagamento. Gli impegni assunti dai donatori con lasciti testamentari e i canoni pagati dagli affittuari di terreni della chiesa ricadevano infatti sugli eredi che subentravano nel godimento dei beni del defunto. Non solo annate sfavorevoli, che influivano notevolmente sulla quantità dei prodotti ottenuti dall'agricoltura, bensì anche l'accumulazione dei fitti sui medesimi terreni contribuivano a rendere difficile la regolare corresponsione dei tributi. Gli amministratori dovevano quindi vigilare con occhio attento sulla sorte dei beni, sul rispetto degli impegni assunti e sul puntuale pagamento dei debiti contratti con la chiesa. In caso di ripetuta negligenza si vedevano costretti a far valere i propri diritti in tribunale. Gli inventari patrimoniali e gli elenchi dei beni e dei debitori, se tenuti con cura ed aggiornati periodicamente, potevano essere determinanti per il successo di un'eventuale azione giudiziaria intentata a tale scopo.

Anche i calendari-obituari, i cosiddetti «martirologi», nei quali venivano riportate le date per la celebrazione degli annovali, cioè delle messe a suffragio dell'anima del defunto benefattore e della sua famiglia, unitamente ai nomi dei testatori e agli importi dei lasciti, erano spesso le uniche testimonianze di disposizioni testamentarie di cui, col passare del tempo, si rischiava di perdere la memoria. Per garantire il compenso al sacerdote che celebrava gli annovali venivano donate alla chiesa delle rendite su terreni offerti a garanzia del regolare versamento delle somme pattuite. Poiché l'istituzione delle messe per i defunti durava teoricamente in eterno, doveva essere assicurato il pagamento del fitto al celebrante anche da parte delle generazioni future, per le quali tali tributi costituivano solo un obbligo gravoso.

Molti di questi elenchi sono conservati tuttora negli archivi parrocchiali e comunali. L'Archivio di Stato dei Grigioni ha dedicato alla pubblicazione degli urbari, dei registri e dei martirologi delle chiese grigionesi una serie di pubblicazioni, della quale sono apparsi finora due volumi dedicati alla regione dell'Oberland¹¹. A parte il libro degli anniversari della cattedrale di Coira, di cui alcune annotazioni risalgono alla metà dell'XI secolo e che fu pubblicato già nel 1867¹², la maggior parte di queste fonti non sono anterio-

11. *Jahrzeitbücher, Urbare und Rödel Graubündens*, a cura di U. Brunold e I. Saulle Hippenmeyer, vol. 1: *Die Kreise Disentis und Ruis*, Chur 1999; vol. 2: *Die Kreise Ilanz, Lugnez und Trins*, Chur 2004.

12. *Necrologium Curiense*, a cura di W. von Juvalt, Chur 1867; del codice è apparsa recentemente anche un'edizione in facsimile: *Necrologium Curiense. Mittelalterliche Toten-*

ri al XIV secolo e sono state finora poco studiate. Non é facile infatti utilizzare tali registri per rispondere a domande che vadano al di là di interessi toponomastici o genealogici, perché di tratta spesso di puri elenchi di nomi e di fitti da pagare con l'indicazione dei terreni dati a garanzia. Solo raramente, e in genere a partire dal XVI secolo, si trovano indicazioni sui motivi che spingevano a scriverli e su chi li commissionava. Sono comunque convinta che uno studio approfondito su questo tipo di fonti possa offrire degli spunti di ricerca interessanti sulla storia del patrimonio ecclesiastico locale. In alcuni casi possediamo anche diversi elenchi che riguardano la stessa parrocchia, per Falera per esempio ci sono ben nove elenchi che abbracciano l'arco di tempo tra il 1513 e il 1585¹³.

Tra i più antichi della Surselva è l'inventario delle entrate della chiesa parrocchiale di Degen, la cui prima parte risale al 1347 e riguarda le rendite che andavano al fondo della *luminaria*, cioè al fondo destinato all'illuminazione della chiesa, corrisposte in denaro o sotto forma di burro¹⁴. Esse gravavano sia sui terreni che sugli animali. Si tratta generalmente di importi esigui, ma assai numerosi, un chiaro esempio di come l'intera comunità contribuisse a sostenere finanziariamente, ciascuno secondo le proprie possibilità, le spese connesse allo svolgimento delle funzioni religiose. Nel documento sono enumerati infatti più di una cinquantina di debitori di Degen e dei villaggi limitrofi, e proprio grazie a queste informazioni è possibile stabilire le aree di competenza della chiesa di Santa Maria, che faceva parte originariamente della pieve di Vella e che fu eretta in parrocchiale in data ignota.

È probabile che i vicini di Degen abbiano avuto una parte importante nel processo di separazione dalla chiesa matrice e che siano stati loro a farsi carico delle ingenti spese che un tale processo richiedeva. L'assemblea vicinale gestiva infatti il patrimonio della *luminaria*, come risulta chiaramente dal registro.

Interessante è che tra i debitori non compaiono membri della famiglia Belmont, signori locali, che probabilmente non avevano interesse a contribuire alle spese legate al mantenimento della chiesa controllata dal comune. Alcuni anni più tardi, nel 1355, dopo la grande peste, l'assemblea vicinale si riunì per aggiornare l'elenco dei debitori, che fu poi redatto nuovamente verso il 1376 e nel 1392. Del parroco di Degen non si fa menzione, sembra quindi non avesse voce in capitolo nell'amministrazione del fondo. Nel 1355 era presente invece il parroco di Vella quando i vicini si riunirono per

und Jahrzeitbücher der Kathedrale Chur, a cura di U. Brunold e J.L. Muraro, Dietikon-Zürich 2008.

13. *Jahrzeitbücher*, vol. 2, cit., pp. 65-118.

14. *Jahrzeitbücher*, vol. 2, cit., pp. 308-310.

la stesura di un nuovo elenco, non è chiaro se in nome del vecchio legame di dipendenza dalla pievana o forse perché il parroco di Degen non era sopravvissuto all'epidemia e non si era ancora riusciti a sostituirlo¹⁵. Direttamente al parroco di Degen veniva pagata invece la decima, che era considerata una retribuzione legittima per l'assistenza spirituale offerta alla popolazione¹⁶.

Per la parrocchia di Degen possediamo ancora un inventario dei tributi corrisposti al fondo della *luminaria* del 1517, una lista dei beni fondiari della chiesa di S. Maria databile intorno al 1520, un registro delle entrate della prebenda del 1527, un nuovo elenco dei fondi agricoli in dotazione alla chiesa redatto nel 1553 con aggiornamenti della fine del XVII secolo e un inventario di beni e rendite spettanti al beneficio parrocchiale che va dal 1588 al 1618¹⁷.

I diritti di decima costituivano parte integrante delle entrate dei parroci e li troviamo perciò regolarmente elencati nei registri tra le rendite delle prebende¹⁸. Altre fonti di reddito dei sacerdoti erano costituite da appezzamenti di terreno, primizie e proventi derivanti dalla pratica pastorale, oltre naturalmente alle offerte e ai lasciti legati alla celebrazione degli annuali.

Le entrate destinate al fondo della *luminaria* erano tenute separate da quelle della prebenda e servivano per la regolare illuminazione della chiesa. Esse venivano gestite generalmente, insieme a quelle della *fabrica ecclesiae*, cioè al fondo destinato alla manutenzione e alla cura dell'edificio sacro, dagli enti vicinali. Tra i documenti al riguardo più antichi dell'area grigionese va ricordata una pergamena del comune di Soazza in Mesolcina. Si tratta di un accordo stipulato nel febbraio 1359 dai vicini di Soazza con tale Alberto di Soazza sulla cosiddetta *monacaria* della chiesa di S. Martino. In cambio dell'affitto di tutti i beni della chiesa egli si impegna a servirla ed illuminarla, di notte a proprie spese, di giorno a spese del comune, che deve fornirgli il grasso necessario, e consegna ai vicini 25 lire, che essi impiegano per l'acquisto di una campana¹⁹. Non è possibile stabilire dalla lettura della pergamena se con *servire et ministrare ecclesiam* si intendesse anche l'officiatura o se il suo ruolo si limitasse a quello di un odierno sagrestano.

15. *Jahrzeitbücher*, vol. 2, cit., p. 311 e 313.

16. *Jahrzeitbücher*, vol. 2, cit., pp. 320-321.

17. *Jahrzeitbücher*, vol. 2, cit., pp. 322-336.

18. Vedi ad esempio il martirologio della chiesa parrocchiale di Vella e quello della parrocchia di Breil/Brigels, pubblicati rispettivamente in *Jahrzeitbücher*, vol. 2, cit., p. 405 e vol. 1, cit., p. 78.

19. Archivio comunale di Soazza, pergamena n. 1, documento edito in *Bündner Urkundenbuch*, vol. VI, a cura di L. Deplazes e I. Saulle Hippenmeyer, Chur 2010, p. 273.

Gli amministratori della *luminaria* che agivano su incarico del comune erano sovente gli stessi ai quali veniva affidata la *fabbrica ecclesiae*. Un interessante documento a noi pervenuto ci consente di prendere visione della gestione del patrimonio ecclesiastico nella parrocchia di Castrisch. Si tratta di un libro di conti tenuto dal parroco che inizia con l'anno 1485 e copre un periodo esteso fino al 1533²⁰. All'inizio sono elencati i nomi dei cosiddetti *provisores*, cioè degli amministratori designati per la chiesa parrocchiale di S. Giorgio e le altre chiese e cappelle, nonché per la *larga pauperum*, cioè per il fondo destinato al sostentamento dei poveri. La loro elezione avveniva annualmente in presenza del parroco e dei vicini. Non è chiaro da chi venissero eletti, la conduzione economica dei beni della chiesa di S. Giorgio sembra comunque che fosse, almeno in parte, nelle mani dei vicini, che stipulavano contratti d'affitto e ne rendevano ragione al parroco. I canoni versati dagli affittuari venivano riscossi annualmente e impiegati per i bisogni della chiesa. Sono annotate anche le spese legate alla manutenzione degli edifici sacri, come per esempio il compenso corrisposto ai muratori, ai carpentieri e ai vari operai ed artigiani che offrivano la propria opera, oltre naturalmente ai lasciti testamentari e ai tributi dovuti alle diverse chiese.

In che modo la comunità mettesse a frutto il patrimonio della chiesa ci viene documentato in un elenco relativo al villaggio di Andiastr nella parrocchia di Waltensburg. I vicini decidono nel 1461 di dare in enfiteusi a titolo ereditario i beni fondiari della chiesa in cambio di rendite annuali che ne garantiscano la manutenzione e la decorazione nonché lo svolgimento delle funzioni religiose. A questo scopo l'incaricato della gestione dei beni, affiancato e consigliato da altri vicini designati per lo scopo, stipula contratti d'affitto a nome del comune, fissa i canoni da corrispondere ogni anno nel giorno di S. Martino e stabilisce anche le sanzioni in caso di mancato pagamento. Qualche anno più tardi, nel 1472, vengono nuovamente dati in affitto con il consenso del parroco altri terreni. Le entrate annue della chiesa derivanti dalla riscossione dei canoni ammontano nel 1486 a poco più di 17 fiorini, come dettagliatamente annota alla fine del registro lo scrivano²¹. Nel 1520 i vicini di Andiastr decidono di comune accordo con il loro sacerdote di rinnovare l'antico inventario e fanno registrare i nuovi contratti di affitto in un libro che rimane in uso fino all'inizio del XVII secolo²². Si tratta in parte degli stessi beni concessi in affitto già nel 1461, restituiti alla chiesa in seguito allo scioglimento dei vecchi contratti, beni che ritroviamo

20. *Jahrzeitbücher*, vol. 2, cit., pp. 19-54.

21. *Jahrzeitbücher*, vol. 1, cit., pp. 209-219.

22. *Jahrzeitbücher*, vol. 1, cit., pp. 220-228.

menzionati anche, in alcuni casi, nell'elenco delle entrate della prebenda di Andiastr, scritto nel 1541 dopo la decisione dei vicini di vendere i diritti di decima spettanti alla prebenda e di corrispondere in cambio al parroco delle rendite annue in denaro e in natura²³. I canoni registrati nel 1520 ancora validi alla fine del secolo furono ripresi poi in un nuovo inventario delle entrate della chiesa e della prebenda di Andiastr redatto nel 1594 dal cancelliere del comune di Waltensburg su incarico della vicinia²⁴.

Il patrimonio delle chiese doveva essere amministrato in maniera oculata e possibilmente con profitto. Oltre quindi all'affitto delle proprietà fondiarie, andava anche messo a frutto il capitale in denaro che la chiesa possedeva. Essa svolgeva perciò all'interno del villaggio una funzione paragonabile a quella delle odierne banche. I vicini potevano prendere in prestito somme di denaro, che si impegnavano poi a restituire con un'interesse generalmente pari al 5%. Negli archivi comunali si trovano molte pergamene che documentano la concessione di prestiti da parte degli amministratori dei patrimoni di cui disponevano le chiese locali.

Un'altra massa di beni tenuta separata dal fondo della prebenda e da quello della *luminaria* era rappresentata dalla *larga pauperum*, chiamata nelle fonti di lingua tedesca *spend*. Si tratta di un fondo che la comunità destinava all'assistenza ai bisognosi. Grazie ad esso le strutture vicinali erano in grado di offrire un aiuto diretto ai membri indigenti che altrimenti non sarebbero riusciti a sopravvivere. In un'area alpina, dove la produzione agricola era fortemente soggetta alle variazioni climatiche e le risorse disponibili erano limitate, una regolare redistribuzione dei prodotti agricoli era di grande importanza per l'economia locale. I canoni versati per questa forma di assistenza, che era imperniata sulle chiese locali con cura d'anime, consistevano soprattutto in granaglie di vario tipo, ma anche in formaggio e, in misura minore, sale, vino, denaro e altri generi commestibili. La loro raccolta e distribuzione era affidata ad ufficiali del comune. Sulla consistenza di questo fondo forniscono informazioni i diversi elenchi giunti a noi, contenuti nei registri di anniversari, nei libri e negli inventari allestiti presso le chiese parrocchiali.

Nell'antica parrocchia di Falera, per esempio, i curatori del fondo di assistenza rinnovarono nel 1513, insieme agli amministratori dei beni della chiesa e per volere della vicinia, la lista dei canoni da corrispondere annualmente, riportati in un vecchio elenco che non ci è pervenuto, ma al quale si fa riferimento²⁵. Si contano circa 60 tributi di varia entità che gravava-

23. *Jahrzeitbücher*, vol. 1, cit., pp. 229-235.

24. *Jahrzeitbücher*, vol. 1, cit., pp. 236-242.

25. *Jahrzeitbücher*, vol. 2, cit., pp. 65-71.

no su terreni dati a garanzia e dettagliatamente localizzati tramite l'indicazione dei confini.

Un libro di conti degli amministratori della *larga pauperum* di Valendas, in uso dal 1543 al 1665 e tuttora conservato nell'archivio comunale, documenta anno per anno le entrate e le spese del fondo di assistenza²⁶. Il primo maggio 1536, dopo la riforma protestante, sette abitanti benestanti della parrocchia di Valendas avevano istituito una fondazione pia per il sostegno ai bisognosi, probabilmente perché gli sconvolgimenti seguiti alla riforma avevano reso difficoltosa la riscossione dei vecchi fitti²⁷. Questo lascito costituisce la base e il nucleo del nuovo fondo di assistenza, gestito da impiegati del comune a nome dell'intera comunità. Costoro dovevano riscuotere i canoni in natura e denaro e distribuirli ai poveri pubblicamente nel corso dell'anno in corrispondenza di precise ricorrenze religiose del calendario liturgico come la domenica delle Palme, il giorno di Pasqua, il giorno di Pentecoste, a Natale e le domeniche precedenti e seguenti queste feste. Sul loro operato dovevano poi rendere conto all'assemblea vicinale o ai delegati del comune ogni anno in marzo e potevano venire riconfermati in carica per più anni. Per la funzione che svolgevano percepivano un regolare salario.

L'impiego dei beni e dei redditi legati alle chiese di villaggio dimostra che i rapporti tra la popolazione rurale e la propria chiesa non si riducevano all'ambito puramente spirituale e religioso, ma consistevano anche in legami di carattere materiale di grande importanza per l'economia locale²⁸. Si trattava, in definitiva, di uno scambio reciproco: se da una parte ogni famiglia era tenuta a versare alla chiesa somme di denaro e canoni in natura per primizie, offerte, lasciti e decime, è pur vero che la chiesa, oltre a garantire l'assistenza spirituale, rappresentava anche un punto di riferimento per i bisogni materiali della popolazione ed era il fulcro di un sistema di assistenza sviluppato dalle comunità al proprio interno. La solidarietà reciproca tra i membri della comunità, d'altra parte, affondava le proprie radici in convinzioni di carattere religioso, secondo le quali la carità nei confronti dei poveri, intesa come dovere di ogni buon cristiano, era ben vista agli occhi di Dio. Aiutare i bisognosi non era, quindi, solo una manifestazione tangibile di coesione interna agli organismi comunitari, bensì anche uno dei mezzi di cui ciascun cristiano disponeva per contribuire attivamente alla salvezza della propria anima.

26. *Jahrzeitbücher*, vol. 2, cit., pp. 256-282.

27. Archivio comunale di Valendas, pergamena n. 12.

28. P. Ostinelli, *Il governo delle anime. Strutture ecclesiastiche nel Bellinzonese e nelle Valli ambrosiane (XIV-XV secolo)*, Locarno 1998 (L'officina. Nuove ricerche sulla Svizzera italiana, 11), soprattutto p. 247.

Questo intreccio di sacro e profano, di interessi personali, ideali comunitari e convinzioni di carattere religioso, è, a mio avviso, una chiave di lettura importante per comprendere l'impegno profuso dall'uomo medievale in campo religioso e i veri rapporti che esistevano tra la chiesa locale e le strutture comunitarie.

*«Lebenswelten» nel sistema parrocchiale
sudtirolese del tardo medioevo:
l'esempio di Gries a Bolzano*

di Hannes Obermair

La presente indagine prende in esame la situazione di una parrocchia tipo dell'area sudtirolese, ovvero la chiesa parrocchiale di Santa Maria a Gries di Bolzano-Bozen, nota agli storici dell'arte per via del grandioso altare di Michael Pacher della seconda metà del Quattrocento (v. figg. 1 e 2 in appendice)¹. Si cercherà di evidenziare alcuni elementi che contraddistinsero i contesti sociali e economici della comunità locale. La chiesa parrocchiale di Gries, rappresentata dai suoi prevosti (*Kirchpröpste*) ovvero dagli amministratori della fabbrica, fece redigere nella prima metà del Quattrocento dei rendiconti che gettano luci diverse sul sistema «chiesa». Essi offrono vari spunti di lettura grazie a una mole di informazioni dettagliate relative alla gestione delle proprietà e, comunque, alla quotidianità tardomedievale. Garantendo una cornice cerimoniale e sacra, la chiesa si presenta come importante piattaforma e interfaccia per le economie locali. È pertanto interessante chiedersi su quale «logica sociale» si basi questo efficace mix di culto, identità comunitaria e sfera economica. Temi di discussione sono il *network* di relazioni e informazioni di cui la chiesa e la sua comunità disponevano, l'uso della scrittura per garantire certezza del sapere e del diritto, infine aspetti antropologici che facevano sì che la comunità investisse in modo così notevole nel costruire e nell'«arredare» la sua chiesa.

Il concetto di *Lebenswelten*

Vorrei partire con qualche considerazione generale sul concetto – di stampo moderno – di *Lebenswelten*, termine che preferisco mantenere in tedesco per una oggettiva difficoltà a renderlo con «mondi di vita», con «quotidia-

1. Per la revisione linguistica del testo ringrazio sentitamente Silvia Spada Pintarelli (Bolzano).

nità», con *everyday life* medioevale. Seppur riduttive, queste trasposizioni linguistiche indicano l'idea di un insieme, di una totalità che, aprioristicamente, racchiude l'esistenza di individui (e di gruppi sociali); se rapportate alla società tardomedievale, fortemente consociativa, potremmo parlare di una moltitudine regolata da forme di inclusione e di esclusione.

Storiograficamente parlando, il concetto di *Lebenswelt* è stato autorevolmente introdotto da Husserl all'interno della sua fenomenologia proprio per denotare questo a priori della vita quotidiana quale contenitore che garantisca la percezione del mondo, fornendovi anche gli elementi basilari quali le impostazioni ideologiche, le attitudini trascendenti (e qui entriamo direttamente nell'ambito del religioso), ma anche le certezze materiali rivolte alla sfera di produzione e di riproduzione della vita².

La fortuna poi del concetto è sostanzialmente dovuta al fatto di essere stato ripescato dalla sociologia: la *reprise* si deve soprattutto a Jürgen Habermas, che ha rimodellato il concetto eliminandone l'aspetto troppo soggettivistico, «egologico», e rendendolo utilizzabile per gli studi di scienza storica e di impronta culturalistica³. La parola chiave di questo aggiornamento è l'agire comunicativo, il *kommunikatives Handeln*, che garantisce il nesso delle tradizioni culturali, dei processi di acculturazione, dell'interagire fra l'arcano e le rivoluzioni del sapere che periodicamente avvengono anche all'interno di società di tipo tradizionale.

Infatti, la società del tipo *face-to-face* del tardo medioevo europeo si presta molto bene a degli approcci che valutino la *Lebenswelt*, intesa come insieme di linguaggi, di pratiche, di forme di sapere e di trasmissione di questo sapere, infine anche di tecniche legate alla gestione del potere⁴. È senz'altro possibile coniugare quest'attenzione fenomenologica con uno sguardo approfondito verso le *Lebenschancen*, un concetto complementare e decisamente più empirico, che inquadra le possibilità reali di realizzare una vita sociale e di condurla, se riferita al periodo d'antico regime, in condizioni di una sostanziale «incertezza» esistenziale, per riprendere una felice espressione di Arthur E. Imhof⁵. L'alta mortalità infantile, le cicliche crisi di approvvigionamento, il flagello delle malattie infettive e degli even-

2. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: eine Einführung in die transzendente Phänomenologie*, a cura di W. Biemel, Den Haag 1954 (Husserliana, 6), p. 4. Il concetto è stato ulteriormente radicalizzato da H. Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, a cura di M. Sommer, Frankfurt a.M. 2010.

3. J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, vol. II: *Critica della ragione funzionalistica*,³1997, p. 196.

4. Cfr. N. Luhmann, *Die Lebenswelt - nach Rücksprache mit Phänomenologen*, «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», 72 (1986), pp. 176-194.

5. A.E. Imhof, *Lost Worlds. How our European ancestors coped with everyday life and why life is so hard today*, Charlottesville 1999 (Studies in Early Modern German History).

ti bellici, infatti, costituivano un *pattern* duraturo e profondamente condizionante del mondo di ieri⁶.

Non vorrei sembrare troppo teorico e astratto, ma mi sembra utile ricordare questi fenomeni, peraltro noti, per inserire l'esempio di cui parlerò in una cornice di tipo antropologico. Per questo tentativo mi ispiro allo stupendo *Warwick Network for Parish Research* che da tempo persegue strategie di ricerca innovative, ma bisogna anche ricordare gli studi condotti da Giorgio Chittolini sulla situazione italiana, con la sua forte interdipendenza fra realtà comunale e parrocchiale⁷, o la tradizione di studi germanici, di cui vorrei menzionare solo le importanti ricerche recenti di Enno Bünz e Arnd Reitemeier⁸.

Parlare di Gries-Bolzano, ovvero di Lilliput

Faccio un salto dallo scenario su larga scala al microcosmo sudtirolese, e a Gries di Bolzano in particolare. Parlo di Lilliput, in qualche modo. Mi vorrei occupare, infatti, di una parrocchia qualsiasi, di una parrocchia tipo dell'area alpina centrale, situata lungo l'asse del Brennero che ricollega i due grandi sistemi culturali, economici e sociali della Germania e dell'Italia⁹. L'esempio di Gries, che oggi è il quartiere più grande e popoloso di Bolzano (attualmente comunque uno degli agglomerati urbani più rilevanti dell'arco alpino), è stato scelto anche in virtù del fatto che il borgo costituiva nei secoli centrali del medioevo una realtà particolare, rappresentando una comu-

6. P. Laslett, *Il mondo che abbiamo perduto: l'Inghilterra prima dell'era industriale*, Milano 1997 (Di fronte e attraverso, 43).

7. Cfr. ad esempio *Statuti, città, territori in Italia e Germania tra Medioevo ed Età moderna*, a cura di G. Chittolini e D. Willoweit, Bologna 1991 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Quaderni, 30).

8. E. Bünz, *Die mittelalterliche Pfarrei in Deutschland. Neue Forschungstendenzen und -ergebnisse*, in: *Pfarreien im Mittelalter. Deutschland, Polen, Tschechien und Ungarn im Vergleich*, a cura di N. Krupp, Göttingen 2008 (Studien zur Germania Sacra, 32; Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 238), pp. 27-66; A. Reitemeier, *Pfarrkirchen in der Stadt des späten Mittelalters: Politik, Wirtschaft und Verwaltung*, Stuttgart 2005 (Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Beiheft 177). Uno sguardo d'insieme sulla situazione mitteleuropea offre il volume già citato *Pfarreien im Mittelalter*.

9. Su questa posizione interculturale della regione di Bolzano e Trento, in chiave medievistica, cfr. B. Huschner, E. Müller-Mertens, *Reichsintegration im Spiegel der Herrschaftspraxis Kaiser Konrads II.*, Weimar 1992 (Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte, 35), e B. Huschner, *Transalpine Kommunikation im Mittelalter. Diplomatische, kulturelle und politische Wechselwirkungen zwischen Italien und dem nordalpinen Reich (9.-11. Jahrhundert)*, Hannover 2003 (MGH-Schriften, 52/1-3).

nità per certi versi autonoma, seppur tutt'altro che staccata rispetto a quella di Bolzano¹⁰. Infatti, il comune e la parrocchia di Gries furono inglobati in Bolzano solo nel 1925, ma per tutto il periodo premoderno costituivano delle entità sociali alquanto autonome, seppur fortemente comunicanti e interconnesse con quello che oggi è il capoluogo del territorio – Bolzano – e che in passato era sempre un nucleo urbano guida del tessuto regionale¹¹.

Mi dedico a Gries anche perché posso approfittare di una scoperta recente che mi sembra molto adatta a illustrare la nostra tematica «dal basso»: si tratta di un codice del primo Quattrocento che conserva quella che potremmo chiamare la contabilità della chiesa di Gries nel periodo fra il 1422 e il 1440. Il testo, contenente le *Raitungen*, ovvero i rendiconti della chiesa, è venuto alla luce nell'estate del 2008 e costituisce, unico superstite della sua serie, una certa rarità nel panorama archivistico regionale¹². In questo manoscritto cartaceo i vari prevosti hanno registrato le spese e gli introiti della chiesa, offrendo così molteplici spunti di lettura e una visione dall'interno del sistema pievano.

Prima di passare agli elementi molto concreti – *from below* – che questa fonte ci offre, vorrei illustrare brevemente le coordinate spaziali e geografiche in cui essa si inserisce. Mi avvalgo delle ricerche di Rainer Loose che ha studiato in modo approfondito la zona bolzanina dal punto di vista della struttura insediativa e urbanistica del primo e del pieno medioevo¹³. Egli ha ben evidenziato la bipartizione territoriale fra le parrocchie di Bolzano e Gries, un dualismo al contempo funzionale e sociale che accompagnò le politiche dei secoli XII-XV, prima che entrambi i nuclei fossero riuniti nella sovrastruttura del distretto giudiziale del *Landgericht Gries-Bozen*, abile strumento del potere territoriale asburgico-tirolese per unificare e omologare il comprensorio microregionale bolzanino¹⁴. Mentre Gries fino ad allora comprendeva sostanzialmente la zona alla destra del Talvera, ovvero del

10. Sulle tipologie delle città alpine v. K. Brandstätter, *Die Alpenstadt - Annäherung an einen Begriff*, «Tiroler Heimat», 67 (2003), pp. 261-287, nonché la monografia di J. Mathieu, *Geschichte der Alpen 1500-1900. Umwelt, Entwicklung, Gesellschaft*, Wien-Köln-Weimar 1998, pp. 72 ss.

11. A tal riguardo cfr. H. Obermair, «Bastard Urbanism»? *Past Forms of Cities in the Alpine Area of Tyrol-Trentino*, «Concilium medii aevi», X (2007), pp. 43-66.

12. Uno studio complessivo del testo, accompagnato dall'edizione completa del registro, è in via di preparazione a cura di chi scrive e di Volker Stamm (Darmstadt). Per il luogo di conservazione del codice v. la scheda in appendice di questo articolo.

13. R. Loose, *Der Bozner Siedlungsraum vor der Stadtgründung*, in *Bozen von den Anfängen bis zur Schließung der Stadtmauern / Bolzano dalle origini alla distruzione delle mura. Atti del convegno internazionale di studi*, a cura di R. Lunz, Bolzano 1991, p. 123.

14. Sul Landgericht di Gries-Bolzano v. O. Stolz, *Politisch-historische Landesbeschreibung von Südtirol*, Innsbruck 1937 (Schlern-Schriften, 40), pp. 246-258.

fiume che anche simbolicamente divide le due entità insediative¹⁵, il nucleo cittadino bolzanino si avviò, dopo la fondazione nel tardo XII secolo di un centro urbano dislocato lungo l'asse centrale dei Portici, a diventare il motore dello sviluppo economico-sociale della zona, riorganizzando da vero e proprio *Zentralort* il corollario degli insediamenti periferici più antichi¹⁶.

Non è infrequente che la «periferia» sia più antica del nuovo «centro» cittadino, e Gries non fa eccezione. La sua chiesa, dedicata a Santa Maria, anticamente si chiamava *Keller*, e un suo pievano – si tratta pertanto di chiesa battesimale – è attestato per la prima volta nel 1165¹⁷. È un tal Irminstein (*Ermestain*) della collegiata di San Candido in Pusteria, fondata al pari di Gries dalla chiesa vescovile di Frisinga in Baviera che, in zona alpina, così come altre chiese, conventi e collegiate dell'area bavarese, disponeva di ingenti possedimenti vinicoli e di un sistema curtense di tipo villicale¹⁸. Solo nel corso del Tre- e Quattrocento la località e la chiesa di Keller prendono definitivamente il nome di Gries. Sotto la parrocchiale attuale sono documentati resti archeologici di un edificio dell'alto medioevo (secoli VI-VIII) e di tombe databili al IX e X secolo, ascrivibili già al primo edificio ecclesiastico frisinghense¹⁹. Le vaste proprietà fondiari della chiesa bavarese, fortemente legata al casato degli Agilolfingi, erano motivate soprattutto da interessi geostrategici. Infatti, è evidente la posizione centrale della zona di Gries e di Bolzano sull'asse transalpino che lega i territori d'oltralpe attraverso l'area alpina all'Italia settentrionale, ma pure alla via che porta a Roma ovvero il nucleo vitale della cristianità e fonte legittimatoria dell'Impero medievale stesso, transito il cui controllo era alla base di una regolare «politica di passo» dei poteri medievali²⁰.

15. Per Gries v. F.-H. Hye, *Gries bei/in Bozen. Grundzüge seiner Entwicklungsgeschichte*, «Der Schlern», 62 (1988), pp. 575-597.

16. H. Obermair, *Chiesa e nascita della città: la parrocchiale di Bolzano dell'Alto Medioevo (secc. XI-XIII)*, «Studi Trentini di Scienze Storiche», 75 (1996), pp. 143-170.

17. *Tiroler Urkundenbuch*, sez. I, vol. 1, a cura di F. Huter, Innsbruck 1937, pp. 146-147, n. 305. Per un profilo esauriente della chiesa di Gries-Keller v. E. Curzel, *Le pievi trentine. Trasformazioni e continuità nell'organizzazione territoriale della cura d'anime dalle origini al XIII secolo*, Bologna 1999 (Istituto di Scienze Religiose in Trento. Series maior, 5), pp. 239 ss.

18. Per uno sguardo d'insieme cfr. A.O. Weber, *Studien zum Weinbau der altbayerischen Klöster im Mittelalter. Altbayern-österreichischer Donauraum-Südtirol*, Stuttgart 1999 (Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Beihefte, 141).

19. V. la scheda, seppur riduttiva, offerta da L. Dal Ri, *Archäologie in Bozen-Gries*, «Der Schlern», 81 (2007), pp. 10-29.

20. Cfr. T. Szabó, *Anacronismo storiografico e «politica dei passi» dei sovrani medievali*, in *Lo spazio alpino: area di civiltà, regione cerniera*, a cura di G. Coppola, P. Schiera, Napoli 1991 (Europa mediterranea. Quaderni, 5), pp. 95-113; Id., *Chi era responsabile delle strade nell'area alpina?*, in *Vie di terra e d'acqua. Infrastrutture viarie e sistemi di relazioni*

Lo *ius presentandi* di Frisinga è ancora riconosciuto nel 1266 da parte del vescovo Egnone di Trento e risulta svanire solo in piena fase di regionalizzazione del potere territoriale tirolese ed asburgico. Nel 1412 la chiesa di Gries viene incorporata nel contiguo convento dei canonici regolari di Au-Gries che avoca a sé i diritti spirituali²¹. Tutte queste fasi sono ovviamente accompagnate da interventi sulla sostanza architettonica, cosicché la forma costruttiva attuale, in sostanza risalente al Quattro- e Cinquecento, poggia su basi in parte romaniche. Al centro della chiesa si trovava fino al Settecento, quando venne spostato nella cappella laterale di S. Erasmo, il magnifico altare a portelle mobili del poliedrico artista sudtirolese Michael Pacher²² (v. fig. 2). L'opera gli fu commissionata nel 1471 proprio dalla comunità di Gries, rappresentata dai suoi massimi esponenti, capeggiati da Ludwig Gandl, Christoph am Raut e Lorenz am Haimgarten²³, ovvero da quell'*élite* agraria che oltre a detenere i masi più importanti della zona era anche presente, dal primo Quattrocento in poi, nella dieta tirolese, coniugando così la compartecipazione politica a quella del prodotto interno lordo regionale²⁴.

Il notevole investimento di non meno 450 marchi che è menzionato nel relativo contratto, essendo effettuato da parte di una comunità sostanzialmente rurale, è un fatto altamente rivelatore del suo agire sociale, che deve peraltro essere messo a confronto anche con i dati demografici a disposizione su di essa. In un censimento dei focolari del 1460, eseguito per ordine del conte del Tirolo Sigismondo per scopi militari, Hanns Zollner, il giudice del comprensorio di Gries (che comprendeva in quel periodo già la parte bolzanina, comunque senza il suo nucleo urbanizzato), indica 400 *feuer-*

in area alpina (secoli XIII-XVI), a cura di J.-F. Bergier, G. Coppola, Bologna 2007 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Quaderni, 72), pp. 141-159.

21. W. Landi, P. Hungerbühler, *Das Augustiner-Chorherrenstift Au-Gries in Bozen / La canonica regolare degli agostiniani di Au-Gries a Bolzano*, in *Dom- und Kollegiatstifte in der Region Tirol-Südtirol-Trentino in Mittelalter und Früher Neuzeit / Collegialità ecclesiastica nella regione trentino-tirolese dal medioevo all'età moderna*, a cura di H. Obermair, K. Brandstätter, E. Curzel, Innsbruck 2006 (Schlern-Schriften, 329), pp. 205 ss.

22. Sulla figura dell'artista v. N. Rasmò, *Michael Pacher*, Monaco 1969, e il catalogo *Michael Pacher e la sua cerchia. Un artista tirolese nell'Europa del Quattrocento, 1498-1998. Abbazia agostiniana di Novacella*, Bolzano 1998; sull'altare di Gries cfr. anche la monografia di H. Stampfer - H. Walder, *Michael Pacher in Bozen-Gries. Der Flügelaltar in der Alten Pfarrkirche*, Bolzano 1980.

23. Il contratto stipulato allora è descritto dettagliatamente in *Michael Pacher e la sua cerchia*, cit., p. 307.

24. Sul caso tirolese v. *Herrschaftsstruktur und Ständebildung*, vol. 3, a cura di E. Bruckmüller, M. Mitterauer, H. Stradal, Monaco 1973 (Sozial- und wirtschaftshistorische Studien), pp. 193 ss.

stett, focolari, dai quali potrebbe mandare in guerra 150 uomini²⁵. Se moltiplichiamo la cifra base dei singoli nuclei abitativi per 2,5-3, arriviamo a una popolazione da stimarsi attorno alle mille persone, dato da riferirsi al distretto più esteso del *Landgericht* alla soglia dell'inclusione del centro cittadino, la *inner stat ze Botzen*, che avverrà nel 1462²⁶. Il villaggio rurale di Gries in sé poteva allora contare, verso la metà del XV secolo, all'incirca 350-400 persone, dislocate su poco meno di cento masi, organizzati a loro volta in sei quartieri (Gries-Hof, Haimgarten, Severs-Fagen, St. Georgen, Sand e Guntschna²⁷).

Perché mi soffermo su questi dati, in sé forse anche poco significativi? Tutto sommato ci troviamo di fronte a una realtà architettonica ed ecclesiastica come molte altre, con qualche elemento particolare ovviamente, ma comunque nella norma dell'orizzonte tardomedievale e della prima età moderna. Nulla di troppo eccezionale, se prescindiamo dall'altare pacheriano. *In primis* ci appare la chiesa visibile e tangibile, letteralmente emergente dal contesto circostante e investita pertanto di una forte simbologia del costruito, ma pure dotata di beni fondiari nonché di diritti che esercita per conto di altri. A questo contenitore architettonico nonché proprietario di beni immobiliari e di privilegi sanciti da parte di varie autorità si riallaccia poi anche un aspetto «invisibile», poiché esso rappresenta il detentore di salvezze spirituali e il canale – sostanzialmente monopolistico – per entrare in contatto con la sfera trascendente. Mi sembra significativo questo suo status dei due corpi, alla stregua di *the church's two bodies*, per riprendere e adattare la felice espressione di Ernst Kantorowicz²⁸. Lo status duale ecclesiastico comprende non solo una manifestazione materiale, costruita e visibile, e una immateriale, che racchiude i beni spirituali che scarseggiano, ma anche elementi di comunicazione reale e simbolica, di identità sociale ed integrativa, e pure di esclusione.

25. Cfr. *Quellen zur Steuer-, Bevölkerungs- und Sippengeschichte des Landes Tirol im 13., 14. und 15. Jahrhundert*, Innsbruck 1939 (Schlern-Schriften, 44), p. 157 («landgericht Gries»), in base alla missiva conservata al Tiroler Landesarchiv (Innsbruck), Urk. I 9503 (datata 1460 gennaio 7).

26. Stolz, *Politisch-historische Landesbeschreibung*, cit., p. 251 e 268-269.

27. Per una quantificazione degli abitanti è possibile ricorrere al censimento del tardo Quattrocento offerto e discusso da M. Kiem, *Die Harnisch- oder Waffensteuer in Gries bei Bozen 1478 und 1489*, «Zeitschrift des Ferdinandeums für Tirol und Vorarlberg», III, 33 (1889), pp. 211-221.

28. E.H. Kantorowicz, *I due corpi del re: l'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino 1989 (Biblioteca di cultura storica, 180).

Item aber hab wir ingenomen ... – il libro di conti della parrocchiale

Come concretizzare questi strati, questa «economia politica» della chiesa? Mi avvalgo per questo del già citato registro della parrocchiale di Gries che copre il secondo quarto del XV secolo (v. fig. 3).

Il codice contiene, per il periodo 1422-1440, gli introiti e le spese, le entrate e le uscite di cassa, sempre sommate a piè di pagina; ovviamente non vi è ancora traccia del metodo contabile della partita doppia, proposta da Luca Pacioli solo nel 1494 e consistente nella duplice rilevazione simultanea²⁹. Siamo pertanto di fronte a una sorta di *bookkeeping* elementare. Se controlliamo le somme, ci accorgiamo talvolta di piccole inesattezze nel computo, elemento che indica la presenza di capacità mercantili non ancora pienamente evolute. Assistiamo pertanto, quasi in diretta, al formarsi di quelle tecniche culturali la cui presenza nell'ambiente rurale di Gries si scontra ovviamente con capacità semiprofessionali degli attori presenti.

Di fatto, la rendicontazione è una prerogativa «classica» del mondo urbano e mercantile, nonché delle corti, dei monasteri e della nascita economia bancaria. La ricerca storica si è concentrata a lungo sui vari aspetti delle scritture pragmatiche, viste come una spia di modernizzazione e – sulla scorta del paradigma weberiano – di crescente razionalizzazione dell'occidente³⁰. Solo ultimamente sono state rivalutate anche le manifestazioni più semplici e meno sofisticate di questo tipo di scritture, facendo intendere che le sfere agricoli e parrocchiali consociative, seppur meno appariscenti, hanno avuto un notevole peso nell'affermarsi dei cicli congiunturali del tardo medioevo, plasmandoli *bottom-up*³¹.

Pertanto è degno di nota il codice di Gries, peraltro fra i primi che ci sono pervenuti nell'area tirolese. I rendiconti sono vergati su carta, registrati a blocchi e pertanto in forma protocollare, come attesta pure l'alternarsi degli

29. F.-J. Arlinghaus, *Bookkeeping. Double-entry Bookkeeping, in Medieval Italy. An Encyclopedia*, a cura di C. Kleinhenz, vol. 1, New York 2004, pp. 147-150.

30. V. l'utilissimo volume *Städtisches Haushalts- und Rechnungswesen*, a cura di E. Maschke e J. Sydow, Sigmaringen 1977 (Stadt in der Geschichte, 2); cfr. inoltre le parti generali in M. Mersiowsky, *Die Anfänge territorialer Rechnungslegung im Deutschen Nordwesten. Spätmittelalterliche Rechnungen, Verwaltungspraxis, Hof und Territorium*, Stuttgart 2000 (Residenzenforschung, 9), e in L. Jefferson, *The Medieval Account Books of the Mercers of London: an edition and translation*, 2 voll., Aldershot 2009.

31. Particolarmente attiva è la ricerca in ambito britannico: cfr. B. Kümin, *Late Medieval Churchwardens' Accounts and Parish Government: Looking beyond London and Bristol*, «English Historical Review», CXIX (2004), pp. 87-99. Per contiguità geografica rimando anche a I. Saulle Hippenmeyer, *Nachbarschaft, Pfarrei und Gemeinde in Graubünden 1400-1600*, Chur 1997 (Quellen und Forschungen zur Bündner Geschichte, 7), soprattutto pp. 286 ss. Lo studio mette in luce l'efficacia del modello consociativo in area alpina.

scriventi. Lo schema che segue indica le diverse parti del registro, nel quale si susseguono le singole sezioni d'entrata o d'uscita:

<i>oggetto e periodo</i>	<i>prevosti («Kirchpröpste»)</i>	<i>fogli</i>
entrate 1422-26	Jacob Gendlein, Hans Schücz	1-4
uscite 1422-26	Jacob Gendlein, Hans Schücz	5-10
entrate 1426-29	Jacob Gendlein, Henslein del fu Chuncz an der Eisentür	12-18'
entrate 1429-34	Adam Gendlein, Ludwig Weingarter	19-25
uscite 1436	come le entrate del 1434-39	26-29
uscite 1439-40	Hanns Werner, Hannszel Gandel am Räuwt	29'-31'
entrate 1434-39	Adam Gendel am Rawt, Hans Werner am Hoff	32-38
spettanze (censi, debiti e crediti) 1425-35	Adam Gendel, Henslein Werner	39-43
uscite s.d. (ca. 1425-26)	(Jakob Gändl, Hans Schütz)	44
uscite 1429-34	Adam Gendlein, Ludwig Weingarter	45-52'
uscite 1434-35	Adam Gendel, Hans Werner am Hoff	53-56'

Una struttura tanto elementare quanto efficace. Come *dramatis personae* riscontriamo due attori astratti e concreti al contempo, nonché un terzo attore assente. Si tratta dei prevosti, della comunità e del pievano.

I «Kirchpröpste» (*kirchprest*), i prevosti della chiesa, sono gli estensori materiali del registro essendo essi deputati a sovrintendere alla gestione economica della chiesa e pertanto investiti della piena responsabilità della contabilità. Sono figure laiche, incaricate dalla comunità stessa di amministrare la fabbrica della chiesa (*Unser frawen werck*) ovvero la massa di beni materiali della chiesa, riscontrabile come mix di beni propri, posseduti a titolo di investitura o tramite il diritto di rendita³².

La comunità è chiamata la *gancz gemain zu Griesz*, la locale comunità «tutta», una sorta di collettività che è rappresentata da contadini di alto li-

32. Sulle funzioni dei prevosti in area tirolese cfr. il sempre valido F. Grass, *Pfarrei und Gemeinde im Spiegel der Weistümer Tirols*, Innsbruck 1950. Sulle funzioni dei prevosti, con esempi soprattutto di storia cittadina dell'area mitteleuropea, v. Reitemeier, *Pfarrkirchen in der Stadt*, cit., pp. 102-122 (sulla fabbrica: pp. 89 ss.); per un inquadramento europeo v. B. Kümin, *The English parish in a European perspective*, in *The Parish in English Life 1400-1600*, a cura di K. French, G. Gibbs e B. Kümin, Manchester 1997, pp. 15-32.

vello economico e con grande prestigio sociale. Questi *peers* rurali vengono, come già accennato, nominalmente elencati nel contratto col Pacher, e già dal 1420 sono presenti come cosiddetta quarta curia nel *Landtag* tirolese quali rappresentanti locali dei distretti giudiziari che sono la sovrastruttura creata dal dominio tirolese prima e da quello asburgico poi³³.

Il grande assente di questo *ménage à trois* è il pievano stesso che non interferisce nella sfera economica e non viene, se non marginalmente, menzionato nel codice, ma la cui *raison d'être* ovviamente consisteva nell'assicurare un'adeguata amministrazione dei sacramenti. Comunque egli rimane, seppur da traccia negativa, in qualche modo presente, e possiamo pertanto dipingere questo sistema come un efficace triangolo interdipendente e di azione congiunta, capace di regolare in modo persistente le esigenze quotidiane assunte al cospetto della comunità parrocchiale di Gries.

Se ci addentriamo nel testo troviamo tutt'una serie di elementi concreti che ci offrono lumi e spunti sulle *Lebenswelten* quattrocentesche, sulla chiesa «dal basso», sull'agire entro e attorno alla chiesa quale sistema-struttura. Che questo agire sia intriso di una pluralità di temi, interessi e agende, è reso evidente dalle diverse aree tematiche che prevalgono all'interno della rendicontazione e che di seguito vorrei sommariamente presentare.

Vi troviamo innanzitutto aspetti costruttivi e architettonici dell'edificio ecclesiastico stesso e delle sue singole parti³⁴. Si parla infatti del tetto e delle scandole, della scala interna al campanile, delle funi e dell'impalcatura, della fusione della nuova campana, dei vetri delle finestre commissionate a un certo *Jakob maler*, del muro dell'attiguo cimitero, addirittura della chiave della chiesa stessa, del legno per le costruzioni e per l'intavolatura (*gedeffel*), di pietra, sabbia e calce necessarie per l'opera muraria, di ferro, chiodi e filo metallico ecc. E poi lo sguardo si estende al di fuori del corpo ecclesiastico, coinvolgendo gli obblighi della manutenzione viaria e degli argini contro le acque alte dei torrenti, sempre in agguato.

Un altro settore centrale riguarda la sfera giuridica, che ruota attorno al concetto della «certezza» da garantirsi attraverso l'uso della scrittura. Frequentemente ci si appella all'uso del documento, sia esso di tipo notarile o di carta sigillata, quale strumento performativo dell'azione. Per la redazione di una pergamena – il *briefverfahren* o *zedel schreiben* – ci si affida allo scrivano (*schreiber*), sia esso il notaio (*noder*) o il giudice territoriale (*land-*

33. Cfr. P. Blickle, *Landschaften im Alten Reich. Die staatliche Funktion des gemeinen Mannes in Oberdeutschland*, Monaco 1973, pp. 192 ss.; E. Bruckmüller, *Sozialgeschichte Österreichs*, Wien 2001, pp. 140-141. Per un *case study* regionale v. H. Obermair, *Soziale Produktion von Recht? Das Weistum des Gerichts Saturn in Südtirol von 1403*, «Concilium medii aevi», IV (2001), pp. 179-208.

34. In generale Reitemeier, *Pfarrkirchen in der Stadt*, cit., pp. 159-183.

richter). Queste figure poterono garantire quella *fides* ovvero certezza di diritti proprietari, che era un *movens* centrale della società medioevale e che si poteva perseguire solamente privilegiando forme scritte³⁵. Che questo fosse avvenuto, nella zona di Gries e Bolzano, ricorrendo a due tipologie alternative, ovvero lo strumento notarile e il documento con sigillo, è caratteristico di una zona posta al confine di due aree culturali complementari e di forte acculturazione reciproca³⁶. La professionalità di questi attori è richiesta anche per la raccolta di testimonianze (la *kundschaft*) e per il lavoro contabile stesso (la *raitung tun*). Uno di loro è un certo *Hasler*, che possiamo senza dubbio identificare con Christof Hasler, un *civis* di Bolzano (e addirittura borgomastro nel 1453) nonché notaio pubblico alquanto attivo fra il 1417 e il 1456³⁷. La sua presenza comprova che la compenetrazione fra il centro urbano e Gries era reale, e che le professionalità del vicino *Zentralort* venivano sfruttate anche a Gries.

Sulla stessa scorta si interpreti il fatto che per redigere il rendiconto ci si rifà a *Herman in der Newen stat*, quell'Hermann attestato nel 1423 come abitante della *Neustadt*, uno dei quartieri d'espansione della città nuova di Bolzano³⁸. Egli non è notaio, ma forse di estrazione mercantile e pertanto in possesso dei requisiti basilari del saper conteggiare, controllare, leggere e scrivere (*daz er dj̄ reittung las vnd geschriben hat*). E poi si parla della redazione di un manoscritto e della sua copertina e delle relative spese da sostenere. Traspare in queste annotazioni qualcosa dello status mediatico dello scrivere e della sua forza performativa, nonché del suo potere semantico e argomentativo. Simili considerazioni valgono per la capacità di scrivere e leggere³⁹. Il rimando a notai locali o ad altre persone capaci di queste fondamentali pratiche e tecniche culturali, alla cui assistenza ci si affida, indica che la *Schriftorientierung*, il trend secolare verso la comunicazione scritta, ha solo iniziato a raggiungere e infiltrarsi negli strati «bassi», ma risulta

35. Sulla secolarità di questo processo cfr. W. Ong, *Oralität und Literalität. Die Technologisierung des Wortes*, Opladen 1987, M.T. Clanchy, *From Memory to Written Record. England 1066-1307*, Oxford 1993, e il volume *Schriftlichkeit im frühen Mittelalter*, a cura di U. Schaefer, Tübingen 1993 (ScriptOraia, 53).

36. Cfr. H. Obermair, *Bozen Süd - Bolzano Nord. Schriftlichkeit und urkundliche Überlieferung der Stadt Bozen bis 1500 / Scritturalità e documentazione archivistica della città di Bolzano fino al 1500*, 2 voll., Bolzano 2005-2008.

37. Obermair, *Bozen Süd - Bolzano Nord*, cit., vol. 2, p. 272.

38. Obermair, *Bozen Süd - Bolzano Nord*, cit., vol. 2, p. 63, n. 964a («Hermannus habitator in Nouaciuitate Bolzani»).

39. Per la tematica v. *Lesen und Schreiben in Europa 1500-1900. Vergleichende Perspektiven - Perspectives comparées - Prospettive comparate*, a cura di A. Messerli, R. Chartier, Basilea 2000; R. Chartier, *Inscrire et effacer: culture écrite et littérature, XI^e-XVIII^e siècle*, Paris 2005 (Hautes études).

ovviamente essenziale e irrinunciabile per la gestione del sistema locale di «chiesa pievana», di chiesa comunitaria⁴⁰. Siamo pertanto quasi assistendo in diretta, nel primo Quattrocento, a un *transfer* del sapere sì in salsa locale, ma riflesso di processi più globali in atto sull'intero continente⁴¹.

Altrettanto importante risulta essere la sfera liturgico-sacrale. Numerosi sono i rimandi a oggetti di culto quali le croci, d'oro o di legno, l'ostensorio, le candele e lanterne, i paramenti liturgici, le spese per la sacristia, per un calendario e un graduale, o per la tela quaresimale (lo *hungertuch*) commissionata al già citato pittore Jakob⁴². E di centrale importanza risulta anche la *memoria animae*, da assicurare attraverso gli anniversari e le messe in memoria che dovevano pubblicamente ricordare i defunti tramite la preghiera della comunità. Vengono citati i pievani ausiliari (*gesellpriester*) che avevano da sottintendere a questo lavoro del ricordo perenne. Ed è in questo contesto che compare, per un'unica volta, un certo *her Kaspar*, ovvero uno dei canonici regolari agostiniani del vicino convento di Gries che dal 1412 erano dediti alla *cura animarum*.

Questi «servizi» della chiesa mettono in moto un'economia basata non solo sui *naturalia* (vino, olio, carne), ma anche sul denaro. I legati e testamenti, alla base dell'universo memorialistico, sono coperti sia da beni reali sia da moneta⁴³. Quest'ultima rientra in circolazione, per esempio, tramite il prestito che la chiesa a sua volta fa al giudice distrettuale *zu dem paw für daz wasser*, per la costruzione degli argini contro le alluvioni. Ed è sicuramente assimilabile a questo aspetto il mercato annuale, il *St. Gilgenmarkt* (Sant'Egidio) del primo settembre, che la chiesa indica come vettore dello scambio di merci quali tela, cuoio, legno, seta, pali o ferramenta⁴⁴.

40. Per una disamina sia in chiave regionale, sia su scala europea, v. i contributi del volume *Schrift Stadt Region - scrittura città territorio*, a cura di G. Albertoni e H. Obermair (Geschichte und Region/Storia e regione, 15/1), Innsbruck-Vienna-Bolzano 2006.

41. Per la situazione generale v. M. Kintzinger, *Wissen wird Macht. Bildung im Mittelalter*, Ostfildern 2003; per un tentativo di leggere questo trend regionale sullo sfondo più generale v. H. Obermair, *Frühes Wissen. Auf der Suche nach vormodernen Wissensformen in Bozen und Tirol*, in *Universitas est. Saggi e documenti sulla storia della formazione in Tirolo-Alto Adige*, vol. 1, a cura di H.K. Peterlini, Bolzano 2008, pp. 35-87.

42. Presumibilmente da identificarsi con l'omonimo *Jakob maler* attestato quale *bürger* di Bolzano ancora nel 1436: Obermair, *Bozen Süd - Bolzano Nord*, cit., vol. 2, p. 78 n. 993.

43. L'universo memorialistico è stato studiato soprattutto sulla base di esempi cittadini, v. P. Baur, *Testament und Bürgerschaft. Alltagsleben und Sachkultur im spätmittelalterlichen Konstanz*, Sigmaringen 1989 (Konstanzer Geschichts- und Rechtsquellen, 31).

44. Sulle funzioni del mercato premoderno v. *Fiere e mercati nella integrazione delle economie europee, secc. XIII-XVIII. Atti della Trentaduesima Settimana di Studi, 8-12 maggio 2000*, a cura di S. Cavaciocchi, Prato 2001 (Istituto Internazionale di Storia economica «F. Datini». Atti e Convegni, serie II, 32), e *Europäische Messen und Märkte-*

Ovviamente il settore primario resta quello agricolo-rurale, e innumerevoli rimangono i riferimenti alla cura dei vigneti, al dissodamento di terreni nuovi da rendere coltivabili (un *rewt* o *rawt hawen*), come non mancano certo le citazioni delle operazioni legate alla vendemmia (la *wimmet*) con i suoi termini tecnici regionali (*pergelholz*, le pertiche della vite, *zumme*, la tinozza, o *torggl*, il torchio)⁴⁵. Si parla poi delle cantine, quelle *keller* che dettero il nome al villaggio del primo medioevo. Ma pure del *wassergelt*, la tassa da introitare per mettere in sicurezza il territorio dalle acque, e delle *nuesch*, i canali d'irrigazione dei campi. Come animali sono menzionati mucche e galline, e la legna viene usata per produrre il carbone necessario al riscaldamento o al lavoro dei fabbri. Temi di microeconomia, legata a circuiti piccoli, ma in grado di arricchire un'economia, inizialmente di mera sussistenza, di quel capitale che doveva poi risultare determinante quando si sarebbero affrontate spese d'investimento maggiori.

Rivelatrice è a questo riguardo la molteplicità di professioni che riscontriamo, da interpretare quale indice di un certo grado di professionalizzazione e differenziazione della sfera produttiva. Ci sono sarti, macellai, mugnai, bottai, panettieri, calzolai, fabbri, carpentieri, muratori, orefici, pellicciai, tessitori ed altri ancora⁴⁶. Questa significativa moltitudine ci svela un'economia che non è né semplice né complessa, né di pura sussistenza, né di mercato evoluto.

Ovviamente un'economia siffatta abbisognava di capitali e crediti, ed è altamente significativo che la fabbrica della chiesa di Gries, attraverso i suoi prevosti, concedesse simili crediti e fungesse da «cassa rurale», se è permesso l'anacronismo. Frequenti sono annotazioni del tipo: *Item so hat man einem von Unser frawen gelt gelichen gehabt X marck minus I lb.; daz selb gelt man vns wider geben*⁴⁷. Queste pratiche creditizie, di prefinanziamento a tasso zero, ci conducono a ripensare l'economia locale, incentrata sui circuiti brevi di produzione, distribuzione e consumo, da un punto di vista sociale. Il credito garantito dalla parrocchiale di Gries si configura come una sorta di relazione sociale all'interno della società locale. Non conosciamo i criteri secondo i quali i crediti venivano elargiti, ma è lecito supporre che si orientassero sulla base di reputazione, fiducia e *networking*, in

systeme in Mittelalter und Neuzeit, a cura di P. Johanek e H. Stoob, Köln-Weimar 1996 (Städteforschung, A/39).

45. Cfr. E. Alanne, *Das Fortleben der mhd. Ausdrücke für den Weinberg, die Weinbergsarbeiten und die Weinbehandlung in Österreich und Südtirol*, «Neuphilologische Mitteilungen», 59 (1958), pp. 110-151.

46. Sulla varietà delle professioni e mansioni nel tardo medioevo v. *Lexikon des alten Handwerks: vom Spätmittelalter bis ins 20. Jahrhundert*, a cura di R. Reith, München 1990.

47. L'annotazione è del 1422 e si trova al foglio 2r del codice, ma se ne potrebbero aggiungere molte altre dello stesso tenore.

una parola: sulla base del capitale sociale esistente⁴⁸. È evidente come la chiesa tardomedievale, non ancora altamente spiritualizzata prima della riforma cinquecentesca, sia un soggetto dal punto di vista economico e commerciale di prim'ordine quasi più che un soggetto di tipo religioso⁴⁹.

Si inserisce in questo contesto anche la garanzia di sostegni economici a membri malati (i *brest* o *prest*) o comunque non autosufficienti della comunità, sostegni variamente attestati nel libro dei conti. Questa sorta di *welfare* premoderno è analogo ai servizi che, nel contesto urbano di Bolzano, l'ospedale di Santo Spirito poteva offrire ai membri delle classi cittadine agiate⁵⁰. All'interno della comunità rurale di Gries è la chiesa parrocchiale ad apparire quale fonte di sicurezza sociale e di sostentamento, garantendo una ridistribuzione delle risorse, a discrezione dei prevosti, cioè legata comunque a un controllo sociale certamente da loro esercitato.

Con le dovute cautele, possiamo leggere questo fenomeno come riflesso di deboli legami intergenerazionali, che sarebbero poi espressione di un modello familiare, un *marriage pattern*, e di norme della solidarietà intergenerazionale ad esso collegate del tipo continentale, ovvero deboli, volti a far emergere forme istituzionali di assistenzialismo. Questi meccanismi sono stati efficacemente descritti da autori come David S. Reher, Roger Schofield o David Herlihy, e non esiterei a volerli scorgere anche nella Gries quattrocentesca⁵¹.

Difficile dire, senza disporre delle ricerche dettagliate, quanto i meccanismi economici descritti, così fortemente inseriti nell'economia familiare e

48. Per l'area germanofona rinvio al volume *Soziale Praxis des Kredits 16.-20. Jahrhundert*, a cura di G. Schlumbohn, Hannover 2007 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen, 238); v. anche l'autorevole saggio, incentrato sulla situazione inglese, di N.J. Mayhew, *Population, Money Supply and the Velocity of Circulation in England, 1300-1700*, «Economic History Review», 48 (1995), pp. 238-257.

49. Esempio la monografia di R.C. Palmer, *Selling the Church. The English Parish in Law, Commerce, and Religion, 1350-1550*, Chapel Hill-London 2002 (Studies in Legal History). Per l'area tirolese e i mutamenti dovuti alla confessionalizzazione del Cinquecento v. H. Noflatscher, *Tirol, Brixen, Trient*, in *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500-1650*, vol. 1: *Der Südosten*, a cura di A. Schindling, W. Ziegler, Münster 1989, pp. 86-101.

50. Sull'ospedale bolzanino v. W. Schneider, *Das Urbar des Heilig-Geist-Spitals zu Bozen von 1420*, Innsbruck 2003 (Veröffentlichungen des Südtiroler Landesarchivs - Pubblicazioni dell'Archivio provinciale di Bolzano, 17).

51. Per gli autori citati rimando a D. Herlihy, *Medieval Households*, Cambridge, Mass. 1985 (Studies in Cultural History), e a *Old and New Methods in Historical Demography*, a cura di D.S. Reher e R. Schofield, Oxford 1993 (International Studies in Demography); per l'area alpina v. invece P.P. Viazzo, *Illegitimacy and the European Marriage Pattern: comparative evidence from the Alpine area*, in *The World We Have Gained: Histories of Population and Social Structure. Essays presented to Peter Laslett on his Seventieth Birthday*, a cura di L. Bonfield, R.M. Smith, K. Wrightson, Oxford 1986, pp. 100-121.

rurale, corrispondessero a un'economia tendenzialmente chiusa o invece aperta, non esclusivamente riproduttiva. Comunque sia, i fenomeni che riusciamo a captare dal nostro codice ci inducono a pensare a una certa dinamicità di fondo che ci regala un'immagine di un tardo medioevo in forte evoluzione⁵². Lo sviluppo economico-sociale dovette comunque fare i conti con quello che potremmo chiamare l'«altruismo parrocchiale» (Samuel Bowles), concetto antropologico che descrive una forma di altruismo ristretto e riferito alla propria parrocchia ossia verso il proprio gruppo sociale, generando al contempo una certa ostilità verso altri gruppi sociali e contribuendo così al successo di una determinata popolazione in cui queste tendenze comportamentali erano presenti⁵³.

Spunti di riflessione generali

A questo punto, vorrei proporre alcune ipotesi di riflessione che, sempre partendo dal caso specifico e contingente di Gries-Bolzano, intendono proporre una visione più generale del problema.

L'«economia politica» della chiesa di Gries

Gli elementi concreti riscontrati ci fanno capire come l'economia politica della chiesa-parrocchia di Gries fosse profondamente incapsulata nel sociale. Le fitte relazioni fra comunità e chiesa illustrano questo *embeddedness* reciproco, se vogliamo usare il concetto sociologico coniato da Karl Polanyi⁵⁴. Le attività economiche e sociali sono stabilmente radicate nel sistema chiesa. Attraverso legami forti, quali gli scambi di rendite agro-colturali con la memoria dei defunti, vengono costituite e autoalimentate una reciprocità e una simmetria delle aspettative sociali, economiche e spirituali. Nei legami forti l'informazione è «ridondante», ovvero vi è la tendenza che le informazioni circolanti siano sempre le stesse (e quindi a rischio di stagnazione), e ciò determina una lunga durata di questa simmetria.

Fra questi elementi di lunga durata ci sono l'anno liturgico e i saperi (e il loro linguaggio). L'anno è cadenzato dalle festività liturgiche che a loro volta

52. Un simile riscontro è stato offerto per le campagne francesi da P.T. Hoffman, *Growth in a Traditional Society. The French Countryside, 1450-1815*, Princeton 2000.

53. S. Bowles, *Microeconomics: Behavior, Institutions, and Evolution*, Princeton NJ 2004 (The Roundtable series in behavioral economics).

54. K. Polanyi, *La grande trasformazione: le origini economiche e politiche della nostra epoca*, Torino 2000, pp. 60 ss.

seguono e sono interconnesse con la sfera agricolturale⁵⁵: quelle principali ovviamente, cioè il Natale, la Pasqua, la Quaresima e le feste legate al solstizio, ma anche il mercato stagionale di Sant'Egidio, che nel registro dei conti funge da termine per l'estinzione di debiti. Siamo di fronte a un *network* del sapere, che faceva circolare e interagire le informazioni seguendo l'economia di mercato premoderna, e che strutturava le *Lebenswelten* aiutando gli individui a decifrarne i risvolti e a formare la loro sfera ideologica.

I luoghi che compaiono nel registro di Gries ne indicano i punti di scambio di merci, *in primis* riferiti all'esportazione del vino⁵⁶: se ne vogliamo evincere anche una mappa mentale delle relazioni locali e interregionali, constatiamo che sono menzionate esclusivamente località a nord di Gries-Bolzano, come se tutta l'attività economica gravitasse esclusivamente verso il settentrione. Troviamo infatti elencati, a più riprese, oltre a San Genesio e Castel Neuhaus nelle immediate vicinanze di Bolzano, luoghi del Meranese (Merano e Tisens), la val Sarentina (Pens), la Pusteria centrale (St. Lorenzen e Sonnenburg), la Wipptal (Mittewald a sud di Vipiteno), poi, oltrepassando il Brennero, la cittadina di Hall nell'Inntal, vero centro economico vicino a Innsbruck, posta su un importante asse est-ovest⁵⁷, infine Murnau e il convento di Schäflarn, entrambi in Alta Baviera e – principali elementi rivelatori della direzione dei commerci – Augsburg in Svevia e Norimberga in Media Franconia, due colonne dell'economia mitteleuropea⁵⁸. Anche la carta stessa del codice sembra provenire dalla Germania meridionale o dalla Bassa Austria, come indicano le sue filigrane, e segue pertanto, da comprova archeologica e «fossile guida», le già indicate linee di transito commerciali verso il nord⁵⁹.

55. Cfr. a questo proposito il catalogo *Divina Officia: Liturgie und Frömmigkeit im Mittelalter*, a cura di P. Carmassi, Wolfenbüttel 2004 (Ausstellungskataloge der Herzog August Bibliothek, 83).

56. Per i risvolti dell'economia vinicola premoderna nella zona di Bolzano v. J. Nössing, *Bozens Weinhandel im Mittelalter und in der Neuzeit*, in *Stadt und Wein*, a cura di F. Opll, Linz 1996 (Beiträge zur Geschichte der Städte Mitteleuropas, 14), pp. 181-192.

57. Sull'importanza di Hall v. K. Brandstätter, *Ratsfamilien und Tagelöhner. Die Bewohner von Hall in Tirol im ausgehenden Mittelalter*, Innsbruck 2002 (Tiroler Wirtschaftsstudien, 54).

58. Su di essi v. ancora gli studi classici di J. Strieder, *Das reiche Augsburg. Ausgewählte Aufsätze zur Augsburger und süddeutschen Wirtschaftsgeschichte des 15. und 16. Jahrhunderts*, a cura di H.F. Deininger, München 1938, e di H. Ammann, *Die wirtschaftliche Stellung der Reichsstadt Nürnberg im Spätmittelalter*, Nürnberg 1970 (Nürnberger Forschungen, 13).

59. L'unica filigrana ricorrente del codice è una spada semplice senza segni distintivi (della misura di 116 : 20 mm, mentre la distanza delle vergelle è di 41 mm), molto simile alle carte presenti in Klosterneuburg presso Vienna, canonici agostiniani regolari, cod. 736, p. 2 (circa 1419-1421) e Gb 2/13, p. 2 (datato 1420: cfr. <http://www.ksbm.oew.ac.at>), nonché

Nel segno di Maria

L'identità comunitaria-pievana di Gries si rafforza attorno al culto mariano (v. fig. 4): le basi semantiche che ricorrono frequentemente nel codice sono *Unser liebe fraw*, *Unser frawen haus*, *Unser frawen keller*, *Unser frawen werck*, *Unser frawen torgg* e altre simili. Nostra Signora è proprietaria ideale della chiesa e protettrice dei suoi beni e dei suoi membri. Attorno alla venerazione mariana, quasi alla stregua di una divinità antica, un'Isis egiziana o una Pallas Athena greca⁶⁰, si coagula il senso d'appartenenza della comunità, che già nel 1295 è attestata con la dizione latina *ad villam sancte Marie in loco de Griez*⁶¹. Quali possono essere la «logica sociale» e la «grammatica morale» di questa forma d'aggregazione?

Nel nome della patrona della chiesa si intersecano aspetti di culto, di vicinanza al sacro e interessi economici, un insieme che viene percepito come rito di scambio⁶². Aspetti religiosi e liturgici, gestiti dal pievano, sono una base legittimatoria importante, ma per spiegare appieno il fatto che una comunità investa talmente nella chiesa, facendone un fenomeno sociale totale, bisogna ricorrere alle sfere economiche e sociali⁶³. La comunità investe nel culto e nel suo contenitore materiale e architettonico, la chiesa, in modo notevole, in quanto gli attori si aspettano in cambio un ritorno a livello di maggiore aggregazione, di «messa in forma» e stabilizzazione durature della comunità stessa, ovvero una massimizzazione dei suoi investimenti in moneta sociale: commissionare un altare mariano all'artista più importante della regione, Michael Pacher, con una spesa notevole, non si spiega certo solo con l'aspetto estetico dell'operazione ovvero l'aspetto manifesto che a noi sembra prevalente. Se letto però in chiave «sistemica», emergono le funzioni latenti di questo agire culturale e culturale.

Lo stesso si dica per la campana e la sua fusione, tema molto ricorrente nel codice e che ricorda *ante litteram* la famosa ballata di Friedrich Schiller,

nello Hauptstaatsarchiv Stuttgart, fondo J 340: raccolta filigrane Piccard, n. 123110 (carta usata a Dachau presso Monaco di Baviera, e datata 1421: cfr. <http://www.piccard-online.de>).

60. Su queste linee di continuità si sofferma S. Benko, *The Virgin Goddess. Studies in the pagan and Christian roots of Mariology*, Leiden 1993 (Studies in the history of religions, 59).

61. *Die Südtiroler Notariats-Imbreviaturen des 13. Jahrhunderts*, vol. 2, a cura di H. von Voltolini e F. Huter, Innsbruck 1951 (Acta Tirolensia, 4), n. 699b.

62. Cfr. a questo proposito lo studio di B. Rosenwein, *To be the Neighbor of Saint Peter: Social Meaning of Cluny's Property, 909-1049*, Ithaca NY, 1989.

63. Quale tentativo di esaminare aspetti di storia dell'arte della zona alpina da un punto di vista «materialista» e funzionalista è sempre attuale lo schizzo di E. Castelnuovo, *Pour une histoire dynamique des arts dans la région alpine au Moyen Âge*, in *Histoire des Alpes. Perspectives nouvelles / Geschichte der Alpen in neuer Sicht*, a cura di J.-F. Bergier, Basel-Stuttgart 1979, pp. 265-286.

entrata a far parte dell'immaginario collettivo moderno⁶⁴. Nel registro di conti di Gries vengono infatti elencate a più riprese le notevoli spese necessarie per procurare la materia grezza indispensabile alla fusione, cioè il rame e lo stagno, e sono infine ricordati l'artefice dell'opera, *Martein von Prag*, Martino di Praga, ovvero un professionista proveniente da uno dei centri dell'arte campanaria europea, e i *glockenmaister* incaricati di eseguire la fusione. Sembra trattarsi di un progetto che coinvolge fortemente la comunità, ovviamente a livello economico, ma pure come compartecipazione «pubblica» che avrebbe trovato poi il suo culmine nella consacrazione dello scampanio⁶⁵. La campana assume una forte valenza per la comunità come segno distintivo sia giuridico, sia simbolico-festivo, e rappresenta udibilmente e pertanto percettibilmente il centro dell'esistenza di una moltitudine associata.

Questa cornice cerimoniale offre pertanto un'utile chiave di lettura, e qui mi riferisco allo studio ormai classico di Robert K. Merton sugli indiani Hopi⁶⁶. Le loro danze della pioggia venivano eseguite nell'intento manifesto e razionale di provocare un evento piovoso. Ovviamente non sempre, anzi quasi mai questo scopo veniva raggiunto, ma l'esito non pianificato e latente dell'azione collettiva era il manifestarsi di una crescente solidarietà di gruppo⁶⁷.

Anche nella Gries tardomedioevale la vicinanza della comunità alla fonte spirituale e sacramentale della chiesa certamente non poté aumentare significativamente la qualità della vita, sempre minacciata da ogni genere di pericolo e appesantita dalla fatica. Basti ricordare le parole del già citato giudice Hanns Zollner, che nel 1460, in occasione della conta dei focolari, non tralascia di dire che in quei luoghi vi sarebbero molte vedove e persone ammalate (egli parla di *witiben, auch alt und vil kranker leut*), indici di un ciclo economico del secondo Quattrocento certamente non troppo favorevole⁶⁸. Ma è proprio l'interagire attorno alla chiesa che sembra sprigionare importanti effetti funzionali, accomunando la comunità dei morti e dei vivi

64. Cfr. a questo riguardo la dissacrante opera di W. Segebrecht, *Was Schillers Glocke geschlagen hat: vom Nachklang und Wiederhall des meistparodierten deutschen Gedichts*, München 2005.

65. Sull'importanza delle campane per le comunità tardomedievali v. A. Heinz, *Die Bedeutung der Glocke im Licht des mittelalterlichen Ritus der Glockenweihe*, in *Information, Kommunikation und Selbstdarstellung in mittelalterlichen Gemeinden*, a cura di A. Haverkamp, München 1998 (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien, 40), pp. 41-69, nonché A. Corbin, *Les cloches de la terre: paysage sonore et culture sensible dans les campagnes au XIX^e siècle*, Paris 2000.

66. R.K. Merton, *Manifest and Latent Functions. Toward the Codification of Functional Analysis in Sociology*, in Id., *Social Theory and Social Structure*, New York-London 1967, pp. 19-84.

67. Cfr. la sintesi offerta in H. Esser, *Soziologie. Allgemeine Grundlagen*, Frankfurt-New York 1996, pp. 370 ss.

68. Cfr. *Quellen zur Steuer-, Bevölkerungs- und Sippengeschichte*, cit., p. 157.

nella memoria collettiva e individuale, liturgica e sociale, allievando così gli affanni esistenziali quotidiani.

Lo «scambio di risorse» tra la fabbrica della chiesa, gestita dai prevosti, e le *élites* rurali e comunitarie diventa una forte base legittimatoria del luogo stesso «chiesa», che dispense aiuti e rendite in cambio di lealtà. La chiesa garantisce, nel nome di Maria, una «spiritualizzazione» di quello spazio sociale nel quale si svolge l'agire economico, si organizzano forme di sostentamento per i singoli membri della comunità (tramite l'elargizione di crediti) e si realizzano i profitti. Allora il capitale culturale, rappresentato di volta in volta dall'altare, dagli affreschi, dalla campana, dai codici, dall'ostensorio o dalla tela quaresimale, si trasforma *eo ipso* in capitale sociale della comunità e di chi ne fa parte, rendendo il singolo partecipe di un legame simbolico mediato attraverso le opere d'arte, la compartecipazione ai sacramenti e alle preghiere della moltitudine ivi aggregata⁶⁹.

Following the money

La chiesa parrocchiale di Gries si presenta anche come una delle piattaforme di capitalizzazione e monetizzazione dell'economia locale, fungendo da motore di scambio merce-denaro, e mettendo in moto una sorta di produzione primaria. Assistiamo a un'economizzazione crescente della comunità locale, grazie a una variabile per così dire endogena che accresce i flussi capitali disponibili. Questa crescita si inserisce in un processo che investe tutta la società tardomedievale, avvicinando e omologando notevolmente la realtà della comunità rurale a quella cittadina. È il concetto del «comunalismo», proposto da Peter Blickle⁷⁰, che ci appare idoneo a inquadrare questa matrice «repubblicana» del divenire sociale delle comunità sia rurali sia urbane a partire dal *Take-off* duecentesco fino alla fine dell'antico regime. Quest'ipotesi sembra anche essere in grado di superare le distinzioni categoriche che troppo spesso caratterizzano e dividono gli approcci di storia urbana e storia del mondo rurale⁷¹.

Anche per Bolzano e per Gries, il centro urbano e il suo satellite rurale, possiamo ravvisare una posizione di uguale legittimità fra le tipologie di *Stadt* e *Land* (o *Dorf*), evidenziando un nucleo autogeno di autonomia poli-

69. La «teoria del dono» è un importante tema dell'antropologia culturale, che ha in M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino 2002 (prima edizione 1925) il suo capostipite.

70. P. Blickle, *Kommunalismus. Skizzen einer gesellschaftlichen Organisationsform*, 2 voll., München 2000.

71. Utile il volume di taglio diacronico *Dorf und Stadt: ihre Beziehungen vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, a cura di C. Zimmermann, Frankfurt 2001.

tica in entrambe le sfere⁷². All'interno di questo processo è importante la riqualificazione delle comunità quali distretti «steurali» ovvero di riscossione delle tasse, con diritti e doveri, conclusasi proprio nel Quattrocento⁷³. L'autocoscienza di essere comunità sociale si riscontra anche nelle diatribe endemiche e di lunga durata con le comunità confinanti, Terlano e Sieben-eich, che si accendono sui diritti di pascolo e si protraggono dal primo Quattrocento per ben duecento anni⁷⁴. La funzione di questi conflitti è duplice, essi tendono a rafforzare la comunità verso l'esterno come pure verso il suo interno, creando così una duplice attitudine all'ottimizzazione delle risorse disponibili⁷⁵.

Le rendite che la chiesa introita vengono percepite prevalentemente sotto forma di contanti (derivanti soprattutto dal vino), ma non mancano i beni in natura. Questi *assets* della chiesa parrocchiale sono periodicamente rimpinguati da lasciti e donazioni, come abbiamo visto in precedenza. Nel forte settore fondiario sta pertanto anche la base del suo *surplus* economico, come gli studi recenti di Sandro Carocci e Volker Stamm hanno messo ben in luce⁷⁶.

Da questo dato potrebbe anche partire una rilettura del sistema parrocchiale dal punto di vista dell'antropologia economica, del suo prelievo di proventi e risorse e della loro redistribuzione – questo insieme, questa

72. A questo proposito sono interessanti le analogie con la situazione della Svizzera orientale, v. *Beiträge zur ländlichen Gesellschaft in der östlichen Schweiz (1200-1800)*, a cura di T. Meier e R. Sablonier, Zürich 1999.

73. Significativo è il caso di Merano, l'antica «capitale» della Contea tirolese, per il quale v. G. Zeindl, *Meran im Mittelalter. Eine Tiroler Stadt im Spiegel ihrer Steuern*, Innsbruck 2009 (Tiroler Wirtschaftsstudien, 57).

74. I documenti che illustrano questo conflitto sono offerti da K. Böhm, *Inventar des Marktarchives von Gries bei Bozen*, «Mitteilungen aus dem Tiroler Landesarchiv», 13-14 (1916), pp. 10-20.

75. Sulla funzione della conflittualità intercomunitaria v. i diversi contributi in *Nachbarn, Gemeindegossen und die anderen. Minderheiten und Sondergruppen im Südwesten des Reiches während der Frühen Neuzeit*, a cura di A. Holenstein e S. Ullmann, Epfendorf 2004 (Oberschwaben – Geschichte und Kultur, 12), così come, incentrato sulle semantiche conflittuali, G. Algazi, *Herrengewalt und Gewalt der Herren im späten Mittelalter. Herrschaft, Gegenseitigkeit und Sprachgebrauch*, Frankfurt-New York 1996 (Historische Studien, 17).

76. Cfr. S. Carocci, *Signoria rurale, prelievo signorile e società contadina (sec. XI-XIII)*, in *Pour une anthropologie du prélèvement seigneurial dans les campagnes médiévales (XI^e-XIV^e siècles)*, a cura di M. Bourin e P. Martinez Sopena, Parigi 2004, pp. 63-82; V. Stamm, *Zur Bedeutung der Grundrente für die landesfürstlichen Einnahmen und bäuerlichen Ausgaben in der Grafschaft Tirol (13./14. Jahrhundert)*, «Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte», 94 (2007), pp. 47-56; Id., *Soziale Strukturen und Agrarsystem im spätmittelalterlichen Tirol*, «Geschichte und Region/Storia e regione», 16 (2007), pp. 109-118.

commistione e interdipendenza di culto e economia sarebbero poi anche materia prima per un «osservatore partecipante», e degno pertanto di un nuovo Malinowski delle Alpi⁷⁷.

77. Quel Bronislaw Malinowski, autore dei famosi *Argonauti del Pacifico Occidentale* del 1922, che proprio negli anni Venti del secolo scorso possedeva una casa a Oberbozen (sul Renon presso Bolzano) e vi trascorse diverse estati: v. *Man and Culture. An evaluation of the work of Bronislaw Malinowski*, a cura di R. Firth, London 2002 (Malinowski Collected Works, 10), p. 4.

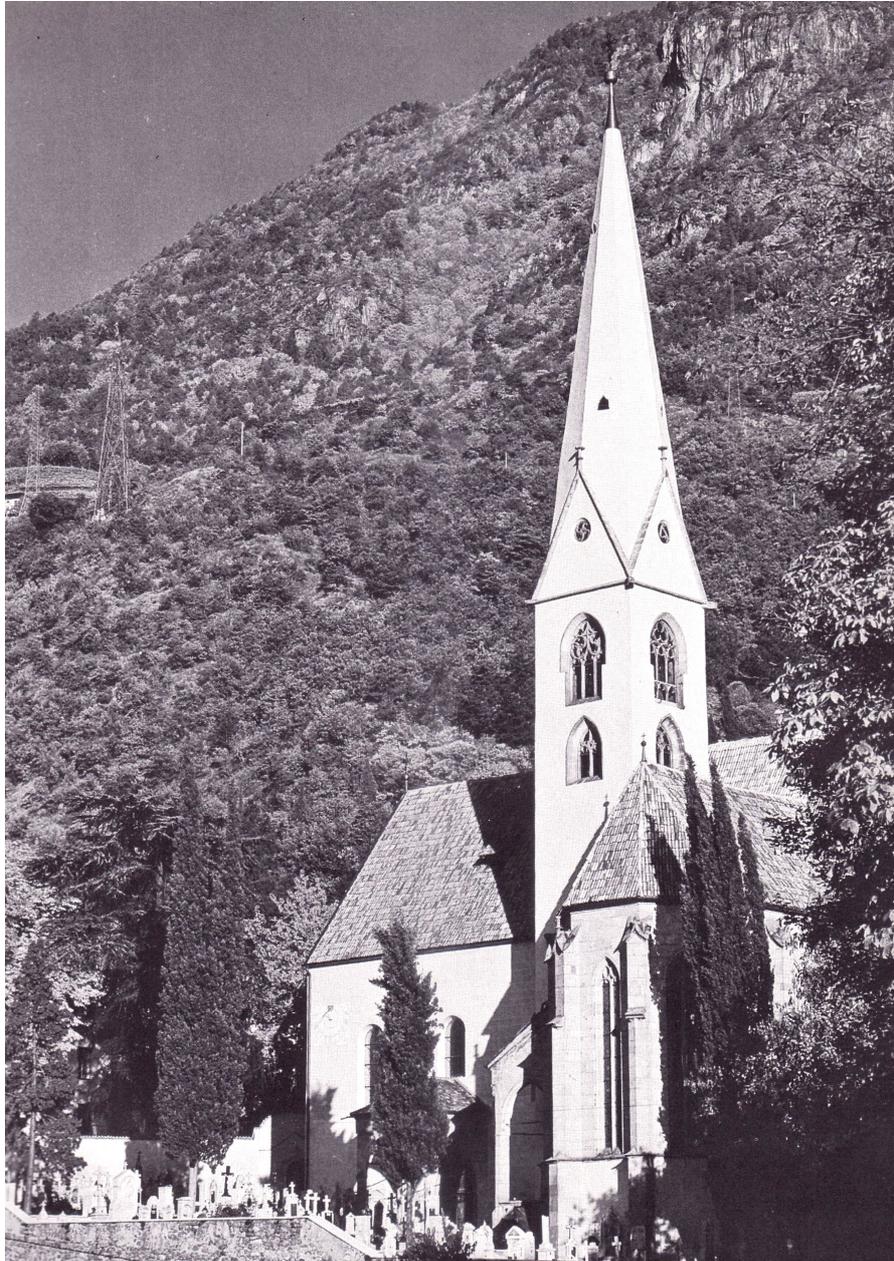


Fig. 1: La chiesa parrocchiale di S. Maria a Gries, omonimo quartiere di Bolzano, nel 1980. Foto di Hubert Walder (LDA Bolzano).

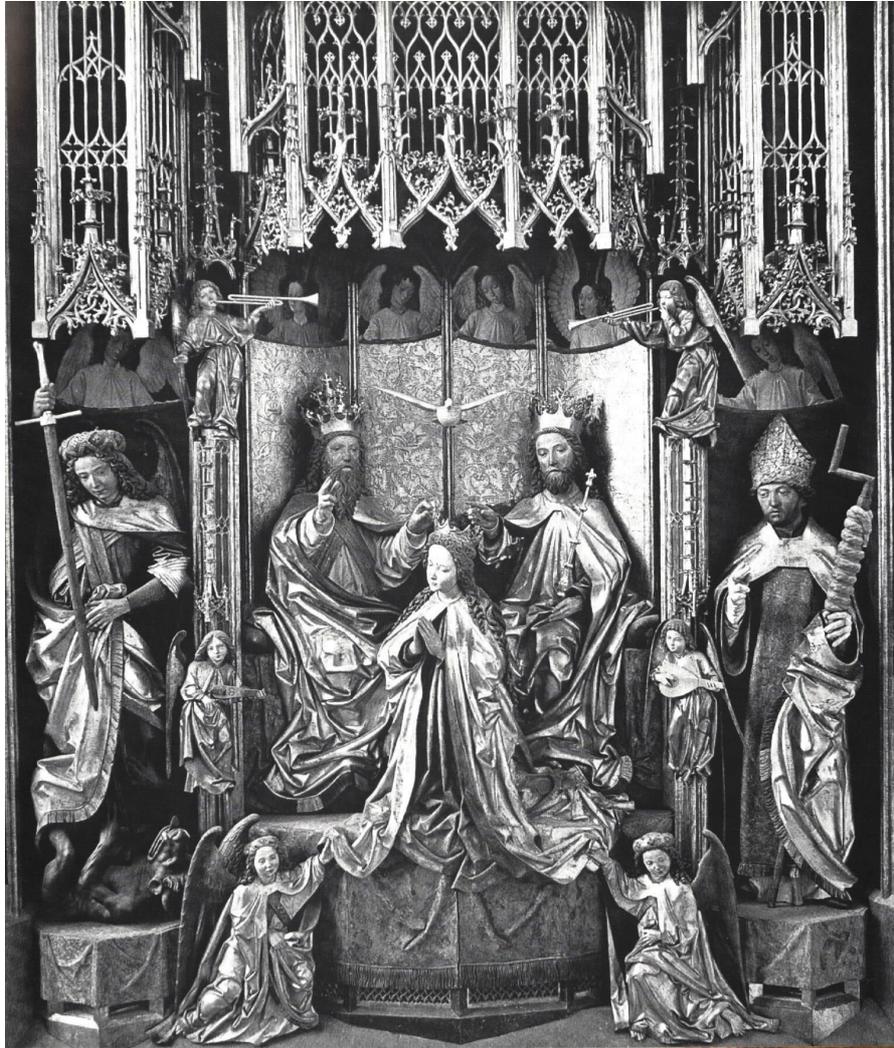


Fig. 2: Lo scrigno dell'altare di Gries, opera di Michael Pacher iniziata nel 1471.

1426 51

Anno dñi 20^o 1426

It so hab wir auf geben 20 20 lb pñ an den
 Hunderttuch den Jacob Moser

It so hab wir auf geben den Gmuglodin v
 lb pñ an den Zehenten

It ij lb und vij pf umb ein stange pñ
 nagele und den Knaben zu vermissen
 Das ma das Tuch auf hinget

It ein pñder in pf vo den Kor roten
 zu bessern

It xvij pf vo nahe lichte Kerzen zu
 machen und i pf umb weinrach

It ij pf umb weinrach

It xxvij lb vñ pf umb ein mit
 all

It ab dem künig lodin hab wir geben
 in lb pñ

It vij pf umb ablat

It vij pf umb die hantluchant

It vij pf umb zwelfspott Kerzen
 zu machen

26 in pf

Fig. 3: Libro di conti della parrocchiale di Gries: l'incipit delle uscite del 1426 (f. 26r).



Fig. 4: La statua di Maria incoronata dell'altare pachariano di Gries.

Anno In 1422

No das ist das in name das ich gacobi gendlein und has
 phing ab zwey kirchlein vns frau pfar gindlin
 zu gries in genome habn seit und wir beide dar
 zu erwelt und gebitt sind worden von el
 gung gemain zu gries das bestach des naechsten
 bmtags vor dem zwelfften anno In 1422

Item erst hab wir in genome vo dem adam an
 gewalt xij lb zins von zweyen jaren

In so hat ons d' hoflein im hoflein gebn iij lb
 zins ab der i lb zu

Item ab hab wir in genome ij nemst gldm
 vo dem ehnd an d' zisen tur d' fulln all
 jar ein gelt all gelten das haben sy vo
 zweyen jaren gelb

Item ab hab wir in genome vo dem ^{herren} perr
 wy sand lauzgn per perrweiden xij mit
 und vij lb an auf frau wein

Item d' perrhart perrndem hat gebn iij lb zu
 fur zuni gelten all vo zweyen jaren

Item d' eber ab guntzman hat gebn xviij lb
 vo zweyen jaren gewr und vert
 bna xiiii mit v lb vij lb

Fig. 5: Libro di conti della parrocchiale di Gries: l'incipit delle entrate del 1422 (f. 1r).
Cfr. la trascrizione a fronte.

L'incipit del libro di conti della chiesa parrocchiale di S. Maria a Gries (v. immagine a fronte): registrazione degli introiti del 1422, vergata dai due prevosti Jacob Gendlein e Hans Schücz.

Fonte: Archivio Provinciale di Bolzano (Südtiroler Landesarchiv), Hs. I/24 (donazione Drechsel-Mayr di Bolzano), f. 1r.

Anno^a domini etc. XXII [1422]

Nota daz ist daz innemen, daz ich Jacob Gendlein vnd Hans Schücz alz zwen kirchbrest Vnser frawen pfarchirchen zu Griesz ingenomen haben, seit vnd wir beid darzü erwelt vnd gebetten seind worden von der ganczen gemain zu Griesz; daz beschach dez nachsten suntags vor dem zwelfften, anno domini etc. XXII.

Item am ersten hab wir ingenomen von dem Adam am Gerawt XI lb. zinss von zweyen jaren.

Item so hat vns der Henslein im Chofelein geben IIII lb. zinsz; aber debet I lb. perner.

Item aber hab wir ingenomen II Reinisch guldein von den chindern an der Eisentür, dy sullen alle jar ain gelt öll gelten, daz haben sy von drewen jaren geben.

Item aber hab wir ingenomen von dem Pewntner von Sand Lorenczen pey Prewnecken XI marck vnd VII lb. an Vnser frawen wein.

Item der Pernhart Prosslein hat geben IIII lb. perner fur zwü gelten öll von zweien jaren.

Item der Ecker ab Gontschnaw^b hat geben XXVI gr. von zweyen jaren hewr vnd vert.

Summa XIII marck, V lb., VI gr.

a. *Anno* segue a una *N* di prima mano non cancellata.

b. *t* aggiunta dalla prima mano sopra la riga.

*Il vescovo come mediatore tra soggetti locali nella diocesi di Novara (XVI secolo)**

di Emanuele C. Colombo

Il vescovo rappresenta, nel Novarese ma anche altrove¹, uno dei principali poli della mediazione tra territori locali nel corso dell'età medioevale e moderna. La forza della diocesi è moltiplicata nel Novarese dal vasto potere temporale che essa detiene ancora nel cuore dell'età moderna. Fino al Settecento inoltrato il vescovo rimase signore territoriale dell'*Universitas Ripariae*, l'Università della Riviera d'Orta, un feudo imperiale formato da un insieme di comunità abbarbicato tutt'attorno al Lago d'Orta. Il carattere territoriale della signoria non aveva mancato di provocare forti attriti sia con lo Stato di Milano sia con il Regno di Sardegna in seguito, quando il Novarese passò ai Savoia. Il vescovo era riuscito fra le altre cose a impedire che la Riviera fosse misurata nel censimento di Carlo V di metà Cinquecento, e ancora sotto i Savoia godeva di vasti privilegi fiscali che il processo di perequazione faticava molto ad erodere². Inoltre, l'episcopo era titolare del diritto di tenere giustizia, anche per quanto riguarda le cause penali, come testimonia l'attività in materia del castellano, vale a dire del giudice supremo della Riviera, che era nominato dal vescovo.

* Abbreviazioni utilizzate: ASDN = Archivio storico diocesano di Novara; ASN = Archivio di Stato di Novara; ASM = Archivio di Stato di Milano; AST = Archivio di Stato di Torino.

1. In questo stesso volume si veda il contributo di Emanuele Curzel. Cfr. per altri due casi sintomatici L. Giana, *Pratica delle istituzioni: procedure e ambiti giurisdizionali a Spigno nella prima metà del XVII secolo*, «Quaderni Storici», XXXV (2000), pp. 11-48; e M. Della Misericordia, *La disciplina contrattata. Vescovi e vassalli tra Como e le Alpi nel tardo Medioevo*, Milano 2000 (early modern, 13).

2. Sono diversi i vescovi rimasti signori territoriali di aree anche estese per tutta l'età moderna; cfr. ad esempio i casi pur molto diversi di Trento, per cui si rimanda (all'interno di una bibliografia piuttosto vasta) ai volumi di M. Bellabarba, *La giustizia ai confini. Il principato vescovile di Trento agli inizi dell'età moderna*, Bologna 1996 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Monografie, 28) e di C. Donati, *Ai confini dell'Italia. Saggi di storia trentina in età moderna*, Bologna 2008 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Monografie, 50), nonché di Tortona, su cui G.M. Merloni, *Splendore e tramonto del potere temporale dei vescovi di Tortona*, Ovada 1993.

Sul territorio diocesano novarese esiste una fonte di grande interesse, la *Novaria Sacra*, un libro scritto dal vescovo Carlo Bascapè a inizio Seicento, trattazione assai complessa che si può considerare come il risultato critico delle sue visite pastorali³. Nel suo libro il Bascapè dà vita ad una descrizione della diocesi assai capillare e attenta al territorio; in particolare, la *Novaria Sacra* si sofferma sulle parrocchie (che erano state riorganizzate proprio dal Bascapè in vicariati), ma anche la geografia, il clima, l'indole degli abitanti sono oggetto di studio⁴. Quel che ne esce è un denso trattato⁵ che cerca di comprendere il territorio ecclesiastico e come esso si forma organizzandosi in parrocchie, riconosciute quali cellule fondamentali della diocesi.

Le visite pastorali come fonte «dal basso»

La diocesi di Novara era un territorio articolato diversamente dal suo analogo civile, il Contado di Novara. Essa era infatti molto più estesa, dato che comprendeva tutte le organizzazioni territoriali che non rientravano nel contado, cioè la Riviera d'Orta, le terre dei Visconti, la Valsesia e l'Ossola. Le zone montuose non facevano dunque parte del contado⁶, ma erano sottoposte spiritualmente al vescovo.

Politicamente, la Valsesia era rappresentata da una sua università specifica, era dotata di molti privilegi di carattere fiscale e faceva praticamente provincia a sé. Di conseguenza, pur essendo parte della Lombardia spagnola, si relazionava in quanto «terra separata» direttamente con il centro statale⁷. Oltre a questi che erano veri e propri particolarismi politici, la diocesi

3. Sterminata è ormai la bibliografia disponibile su Carlo Bascapè. Cfr., comunque, per un approccio recente *Carlo Bascapè sulle orme del Borromeo. Coscienza e azione pastorale in un vescovo di fine Cinquecento*, Novara 1994.

4. Come sottolineato già da C.F. Capello, *Il contributo del Bascapè alla conoscenza geografica del Novarese*, «Bollettino Storico per la Provincia di Novara», XLI (1950), n. 2, pp. 67-98.

5. Da noi utilizzato nella traduzione italiana curata dall'avvocato Giuseppe Ravizza nel 1878, ripubblicato con le note del Ravizza come C. Bascapè, *Novaria Sacra*, Intra, 1982. L'opera era uscita come *Novaria seu de ecclesia Novariensi libri duo. Primus de locis, alter de episcopis* stampato presso Sesalli a Novara nel 1612. Il Ravizza l'aggiornò aggiungendo svariate annotazioni sull'attività del Bascapè.

6. Per un elenco delle terre del contado cfr. V. Gnemmi, *Ricerche sul «contado» novarese (1645-1675)*, «Bollettino Storico per la Provincia di Novara», LXXII (1981), pp. 341-366.

7. Cfr. il recente lavoro di G. Garavaglia, *Potere politico e strategie familiari nella Valsesia del XVII secolo. Interrogativi e proposte di ricerca da un riesame dei verbali del*

comprendeva anche un'area, corrispondente a tutta la costa occidentale del Lago Maggiore (il cosiddetto Vergante), che faceva parte interamente del Ducato di Milano e non del Novarese come oggi. Nel Vergante erano ubicate anche alcune comunità di notevoli dimensioni come Lesa, Intra o Pallanza.

La non coincidenza delle diocesi con le province civili di riferimento è un fatto comune a gran parte dell'Italia settentrionale e il caso novarese non rappresenta certo un'eccezione⁸. La maggior compattezza dell'amministrazione religiosa, di conseguenza, permette nel nostro caso di osservare attraverso le visite pastorali un territorio più continuo di quello civile, nonché dotato al suo interno di cospicue e ancora maggiori differenze economiche e soprattutto giurisdizionali.

Le visite pastorali sono una delle fonti privilegiate per poter osservare il territorio «dal basso»⁹. Strutturalmente, e nonostante qualche variazione da archivio ad archivio, possiamo considerare la visita pastorale come un documento diviso in tre parti. Nella prima parte il vescovo descrive le istituzioni religiose presenti nel luogo, soffermandosi in maniera capillare sugli arredi e riportando brevemente i redditi e i diritti esercitati. Nella seconda parte riporta la quantità e la composizione del clero locale, con un'attenzione molto spiccata al finanziamento del culto (numero di messe costituite, legati da assolvere, etc.). In questa parte si trovano generalmente anche gli stati patrimoniali delle istituzioni. Nella terza, infine, il vescovo emana i suoi ordini, in cui propone i correttivi da apportare.

Non c'è dubbio che il visitatore rappresenti un potere centrale e gerarchizzante. Tuttavia, la descrizione che egli fa delle istituzioni e del clero avviene «dal basso», poiché il vescovo non fornisce una descrizione in qualche modo stereotipata del territorio, ma si reca fisicamente sui luoghi e riporta quanto vede perlopiù in maniera minuziosa.

Inoltre, il vescovo è impegnato costantemente in un vero e proprio «esercizio del sospetto». Egli non crede semplicemente a quanto il parroco

Consilium Generale Vallis Sicidae, 1624-1707, «Acme. Annali della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università degli studi di Milano», LV (2002), n. 2, pp. 39-114.

8. Per restare alla Lombardia è ancora più clamoroso il caso di Pavia, la cui diocesi comprendeva numerose parrocchie site in altri contadi e addirittura in altri Stati, per cui si veda X. Toscani, *Una provincia e molte diocesi. Confini amministrativi e giurisdizioni episcopali nel Pavese*, «Annali di Storia Pavese», 10 (1984), pp. 13-37; per il caso piemontese cfr. P. Cozzo, *Il confine fra geografia politica e geografia ecclesiastica nel Piemonte di età moderna: una complessa evoluzione*, in *Lo spazio sabauda. Intersezioni, frontiere e confini in età moderna*, a cura di A.B. Raviola, Milano 2007, pp. 195-205.

9. Cfr. A. Torre, *Il consumo di devozioni. Religione e comunità nelle campagne dell'ancien Régime*, Venezia 1995, che ha mostrato le notevoli potenzialità della visita pastorale come fonte per leggere il territorio locale.

o altri gli raccontano, ma chiede regolarmente di vedere le carte, insistendo particolarmente su questo punto. Quando i libri non sono in ordine, domanda sempre di restaurarli e di mostrarli nuovamente alla successiva visita.

Ci si potrebbe certo chiedere (e talora lo si è anche fatto¹⁰) come mai l'esposizione del vescovo è tanto precisa, arrivando a descrivere alcuni arredi che a noi appaiono come del tutto irrilevanti. Il motivo principale consiste nel fatto che la visita non soltanto descrive ma anche fissa o ristrutturata i diritti delle istituzioni locali, che vengono così legittimati dalla scrittura vescovile. In questa ottica, gli inventari non sono elementi puramente descrittivi ma sono testi attraverso cui è possibile rivendicare diritti; pertanto, l'oggetto sacro contiene anche un'affermazione e una proiezione sul territorio dell'istituzione che lo possiede.

La parte della visita dedicata agli ordini ha dato di frequente l'idea di un'azione repressiva del vescovo nei confronti della società religiosa locale. La visita, tuttavia, rappresenta un'opera di mediazione tra i vari soggetti impegnati sul piano locale. Non bisogna pensare ad una schematizzazione semplicemente bipolare (vescovo da una parte e comunità dall'altra), ma alla presenza di diversi protagonisti. Tra questi incontriamo il vescovo, il parroco, il consiglio comunale, ma anche i rappresentanti delle frazioni in cui sono divise le comunità, che esprimono quasi sempre propri edifici di culto (non necessariamente parrocchie: magari cappelle campestri o oratori; o cappelle interne alla parrocchia) e relativi ministri.

Tra questi differenti protagonisti non si verificano azioni indirizzate in un unico senso. Non bisogna immaginarsi relazioni univoche in cui il soggetto dotato del più alto grado gerarchico, cioè il vescovo, schiaccia i poteri locali e decide autonomamente sulla materia religiosa. Invece, si tratta di rapporti sempre molto complessi, in cui le azioni compiute dal vescovo sono perlopiù interpretabili come una risposta alle esigenze del territorio. Da questo punto di vista, è un errore pensare che nel Novarese del XVI secolo il territorio sottoposto all'azione del vescovo sia solo e soltanto quello religioso. Invece, la commistione tra aspetto religioso e «civile», a livello locale, è ancora molto forte¹¹.

Un elemento come la parrocchia, tanto per citare il caso più vistoso, non è soltanto la cellula base dell'organizzazione diocesana, ma anche uno dei nuclei fondamentali per tenere assieme la comunità amministrativa e viene dunque utilizzato localmente per «fare comunità». L'esistenza di due par-

10. Il riferimento è a Torre, *Il consumo di devozioni*, cit.

11. Ed è molto difficile capire quando tale commistione realmente cessi o si sfumi. Ancora in periodo fascista la presenza o meno di una stessa parrocchia su due diversi comuni rappresenta una delle motivazioni principali per l'aggregazione.

rocchie in un unico territorio amministrativo nasconde molto spesso la presenza, sotto un unico cappello istituzionale, di due comunità, di cui una preme di solito in maniera molto forte per la separazione territoriale.

Per quali ragioni il religioso vanta una simile forza nei confronti del territorio locale? La storiografia ha già sottolineato ampiamente il carattere giurisdizionale della visita, e cioè la sua capacità di scrivere una geografia dei diritti locali¹². Noto qui per inciso che un altro elemento invece è stato perlopiù trascurato dalla storiografia, pur essendo certamente più evidente, almeno a giudicare dallo spazio che occupa in termini di pagine nelle visite pastorali, ovvero quello economico. Le visite sono soprattutto documenti di carattere economico, che indagano sul finanziamento del culto e sui patrimoni delle istituzioni. In particolare, sono ricorrenti gli stati patrimoniali delle parrocchie; eppure, non si può certo dire che abbia avuto molto successo l'idea di una storia economica di antico regime basata sulle visite pastorali o sulle parallele inchieste sui benefici. Queste ultime comprendevano veri e propri *dossier* sulle economie locali, che il vescovo faceva stilare per comprendere la bontà (e la veridicità) dei finanziamenti degli uffici ecclesiastici¹³.

Interessa però qui soprattutto il fatto che la visita pastorale è importantissima per definire situazioni intricate dal punto di vista giurisdizionale, riguardanti cioè l'attribuzione di determinati diritti sul territorio (decimazione, imbottato, ma anche legnatici o livelli), tanto da essere un documento presentabile normalmente nei tribunali in occasione di contenzioso. Inoltre, la celebrazione di un rito religioso in un determinato luogo può consentire a porzioni anche minime di territorio di rivendicare autonomia. Istituti caritativi, cappelle, confraternite, sono tutte istituzioni che possono rappresentare un micro-territorio all'interno di una comunità, e mettere in dubbio la sua appartenenza al comune principale sia dal punto di vista spirituale sia temporale.

Il vescovo, in questo contesto, agisce come arbitro tra i diversi segmenti territoriali e al tempo stesso conferisce diritti alle istituzioni. In tal senso, egli chiarisce anche l'appartenenza giurisdizionale di determinati enti di difficile definizione, come i monti di pietà e i luoghi pii, che vengono frequentemente visitati. Non solo: ma stabilisce o cerca di stabilire una linea netta di demarcazione tra ministro del culto e amministrati, tra parroco e

12. Torre, *Il consumo di devozioni*, cit.; ma anche L. Giana, *Frammenti di luoghi. Le valli Belbo e Bormida di Spigno nel Piemonte dell'età moderna*, in *Lo spazio politico locale in età medievale, moderna e contemporanea*, a cura di R. Bordone, P. Guglielmotti, S. Lombardini, A. Torre, Alessandria 2007, pp. 177-190.

13. A Novara si trovano comprese nel fondo Teche parrocchie in ASDN, suddivise appunto per parrocchia di appartenenza.

parrocchiani, distinzione che è spesso sfumata e assolutamente non ovvia specialmente in montagna. In questo filone si inserisce il *leitmotiv* dei preti mercenari assoldati dalle comunità, che tanto angustiava i vescovi pre e post-tridentini, su cui l'episcopo poté vantare un controllo sempre molto scarso. Su un altro versante, pare importante anche il tema dei benefici di origine nobiliare, spesso legati al possesso unicamente degli ordini minori, e che non di rado presentano un legame assai incerto con l'espletamento di funzioni religiose, dando di conseguenza origine a liti con il potere vescovile o con la comunità¹⁴.

Nel Novarese, l'influenza del vescovo sul territorio risulta però amplificata dalle sue vaste prerogative temporali. Nel Cinquecento, in specifico, i vescovi diedero vita a una doppia strategia, cercando da un lato di ottenere conferme dei loro diritti territoriali da parte dell'Imperatore e dall'altro difendendo armi alla mano la Riviera da intromissioni secolari. Tra 1528 e 1529, ad esempio, il vescovo Arcimboldi aveva organizzato la resistenza armata della Riviera contro le angherie di Anchise Visconti, feudatario di diverse comunità site nei paraggi che lo stava attaccando¹⁵.

L'esistenza di un territorio «governato» dal vescovo, e in ogni caso alternativo ai Visconti¹⁶ e agli Sforza prima e agli spagnoli poi, poneva la questione di un diverso e più forte rapporto con le comunità soggette nonché con l'università che le rappresentava, l'*Universitas Ripariae*.

Anche in questo caso, però, abbiamo vari indizi di un potere contrattato tra l'università (governata in maniera assai complicata tramite un Consiglio

14. Molti i casi verificatisi e abbondante la documentazione relativa. Cfr. per esempio, tra i più clamorosi, quello di Michele Cattaneo, titolare di ben tre chiese a Momo a inizio Seicento (S. Pietro, S. Martino e S. Zeno) e canonico di S. Gaudenzio, che pur essendo titolare di un beneficio assai cospicuo intitolato a S. Maria, non officia mai messa, cfr. ASDN, *Acta Visitationum*, 92, vescovo Taverna, 1618. La giustificazione fornita era quasi sempre che il beneficio non era collegato alla cura d'anime.

15. Cfr. F. Somaini, *La Chiesa novarese tra fine Trecento e metà Cinquecento*, in *Diocesi di Novara*, a cura di L. Vaccaro, D. Tuniz, Brescia 2007 (Storia religiosa della Lombardia. Complementi, 2), pp. 181-208, qui alla p. 191: secondo Somaini, a inizio Cinquecento «accanto alla ricerca di conferme imperiali dei privilegi vescovili [...] vi furono molti tentativi di difendere le ragioni dell'autorità episcopale contro le intromissioni dei poteri secolari; e in più di un'occasione vennero anche profusi sforzi concreti per migliorare la vita e le condizioni dei sudditi».

16. In epoca viscontea Giovanni Visconti si trovò a essere nello stesso tempo vescovo di Novara (dal 1331) e signore di Milano. La sua intitolazione è rivelatrice della diversa natura dei territori novaresi, poiché egli si firma *Novariae et districtus eiusdem dominus* nei suoi atti politici, mentre in qualità di vescovo ricorre per la Riviera d'Orta e per l'Ossola alla formula di *episcopus et comes*, facendo intendere che in quest'ultimo caso il suo potere derivava dall'essere titolare della diocesi mentre per Milano e dunque Novara e contado proveniva dalla sua signoria, cfr. G. Andenna, *Vescovi, clero e fedeli nel tardo Medioevo (1250-1400)*, in *Diocesi di Novara*, cit., pp. 139-180.

generale e tre particolari) e il vescovo. Ai consigli particolari il vescovo di norma non era presente, e quando partecipava gli astanti potevano stare a capo coperto. Maggiori informazioni potremmo ottenere da un'analisi della figura del castellano, il rappresentante del vescovo in Riviera, nonché giudice di prima istanza e capo della milizia, di cui esiste un fondo archivistico che contiene parte della sua attività giudiziaria¹⁷.

Da indagini compiute in altri archivi, e particolarmente sulla perequazione sabauda, pare inoltre chiaro che la solidarietà tra vescovo e comunità fosse elevata¹⁸, al fine di preservare i grandi vantaggi di cui godeva la Riviera, anzitutto dal punto di vista fiscale. I soggetti locali, e *in primis* le comunità, utilizzavano dunque il potere vescovile per proteggersi dall'invasione del potere secolare. Il Regno di Sardegna riuscì a smantellare i privilegi della Riviera solo con grande difficoltà a inizio Ottocento, quando caddero anche le esenzioni sul sale che ne avevano fatto fino a quel momento un porto franco doganale¹⁹.

La costruzione del territorio tra mediazione vescovile e protagonismo dei luoghi

Come si accennava, la *Novaria sacra* costituisce un eccellente documento per la conoscenza del territorio novarese da vari punti di vista. Il Bascapè dedica una parte specifica dell'opera ai luoghi di montagna. Così facendo, ce ne fornisce anche una definizione: secondo lui è montagna la Valsesia, l'Ossola fino al Lago d'Orta, e tutta la sponda occidentale del Lago Maggiore.

Il Bascapè unisce dunque nel concetto di montagna laghi e valli, che in epoca preindustriale erano profondamente intersecati da scambi economici biunivoci. In particolare, la Svizzera ma anche tutte le valli piemontesi utilizzavano il Lago Maggiore come vettore²⁰.

Il Bascapè si era spinto nella sua attività pastorale fino ai luoghi più desolati della regione, tanto da visitare addirittura i ghiacciai, per i quali do-

17. Cfr. il fondo della Castellania vescovile della Riviera d'Orta in Archivio di Stato di Verbania, composto da 55 registri di *Rerum criminalium*, purtroppo non ancora studiato.

18. Sui regolamenti fatti valere dal Bascapè cfr. R. Verdina, *Norme disciplinari e amministrative per i consigli e le vicinanze della Riviera d'Orta secondo il vescovo C. Bascapè*, «Bollettino Storico per la Provincia di Novara», LVI (1965), n. 1, pp. 24-28.

19. Sul punto e sulla bibliografia disponibile cfr. E.C. Colombo, *Giochi di luoghi. Il territorio lombardo nel Seicento*, Milano 2008, p. 33.

20. Rimando qui al mio E.C. Colombo, *Un'economia parallela? Lavoro e risorse nelle vallate alpine dello Stato di Milano nel Seicento*, «Società e Storia», XXXI (2008), pp. 219-252.

vette essere trasportato su una sedia (un paio di secoli dopo Giuseppe Morozzo farà invece la traversata a piedi senza alcun inconveniente).

Nella sua descrizione della Valsesia, il visitatore è fortemente colpito dalla feroce evoluzione delle istituzioni religiose presenti sul territorio: al momento in cui scrive sono attivi 37 parroci, che erano appena sette un secolo prima. L'incertezza e il continuo mutamento della struttura parrocchiale tocca anche la pieve, cioè la chiesa matrice del vicariato²¹, che non si sa bene quale sia.

La spiegazione che il Bascapè fornisce del pesante fenomeno di apparrocchiamento montano prende in esame due punti: la dinamica degli insediamenti e le modalità di costruzione della ricchezza economica nella valle. Per quanto riguarda il primo punto, il Bascapè punta il dito sul notevole aumento della popolazione avvenuto nell'ultimo secolo, che si distribuisce in maniera molto diversa rispetto alla pianura, frazionandosi in più luoghi (molti dei quali chiamati «cantoni»²²). Ognuno di questi luoghi, col passare del tempo, finisce per promuovere una propria parrocchia. Contrariamente alla pianura, inoltre, i luoghi di montagna possono contare su una disponibilità di denaro molto maggiore, derivante dalle rimesse dell'emigrazione. Di conseguenza, i luoghi non avevano difficoltà ad assumere sacerdoti e ad erigere proprie parrocchie:

Per questo aumento progressivo di popolazione come nei tempi scorsi andavano facendosi, così anche al presente si fanno frequentemente istanze per l'erezione di nuove parrocchie, mentre dalle singole crescenti frazioni vanno costituendosi nuovi paesi capaci a sostenere un proprio parroco; il che ben difficilmente accade nei paesi di pianura²³.

In pianura, al contrario, «quando in un dato paese vi sia aumento di abitanti, non essendo sparsi e divisi come nei paesi montuosi, possono tuttavia continuare sotto la cura dello stesso parroco»²⁴. Si noti a margine che il Bascapè spiega l'alto prezzo della terra in montagna con le forti rimesse di denaro provenienti dall'emigrazione, che creavano un mercato locale dei terreni molto dinamico. Anche a questo proposito ci appare come un precursore, visto che la storiografia sulle Alpi (almeno fino a qualche anno fa)

21. Nel Novarese, il termine di «pieve» ha nel Cinquecento un significato unicamente ecclesiastico e non designa come nel Ducato di Milano anche la circoscrizione civile alla base del contado.

22. Sul fenomeno del frazionamento insediativo in Valsesia, cfr. A. Torre, «Faire communauté» *Confréries et localité dans une vallée du Piedmont (XVII^{ème}-XVIII^{ème} siècles)*, «Annales H.S.S.», LXII (2007), pp. 101-136.

23. Bascapè, *Novara sacra*, cit., p. 141.

24. Bascapè, *Novara sacra*, cit., p. 142.

insisteva sul fatto che l'alto valore dei terreni coltivabili fosse determinato semplicemente dalla loro scarsità²⁵.

L'elemento ambientale favorisce dunque, secondo Bascapè, la creazione di parrocchie e conseguentemente di comunità, poiché molti di questi luoghi cercano in seguito di rendersi autonomi. La spiegazione «geografica» o per meglio dire ambientale dell'altissimo frazionamento insediativo che colpisce tutto il Novarese rimarrà in auge per lunghissimo tempo, tanto da ritrovarla in quasi tutte le interpretazioni che del fenomeno diedero i funzionari napoleonici prima, e quelli del nuovo Stato italiano poi ragionando sulla necessità di aggregare comuni.

Il proliferare di parrocchie poteva produrre due effetti tra loro opposti. Da un lato, essendo per la maggior parte di giuspatronato comunitario, il parroco poteva trovarsi in totale balia della popolazione, che aveva facoltà di licenziarlo quando voleva; dall'altro, le nuove parrocchie finivano per avere un reddito troppo scarso per mantenere dei sacerdoti, con la conseguenza di un continuo andirivieni di preti mercenari.

Come si comportano i vescovi in queste circostanze? I presuli non agiscono in maniera unilaterale e rigida, ma cercano di interpretare le esigenze delle varie località, che possono essere di volta in volta assai differenti. Lo stesso Bascapè ammette il comportamento non sempre coerente da parte dei vescovi, sostenendo che era stato causa di una certa perturbazione della sacra amministrazione, originata dal fatto che «Fu dato talvolta a paesi di avere un rettore fornito di tutte le facoltà parrocchiali ed indipendente dal parroco della chiesa matrice, senza tuttavia fondare la parrocchia nè costituirne la dote»²⁶.

In un primo tempo si erano infatti concesse nuove parrocchie alle frazioni dietro loro insistenza, ma si doveva provvedere in un secondo momento a dotarle di benefici per poterne finanziare l'operato: «Alcune volte anche senza giusto motivo per le sole insistenti e moleste istanze si sono facilmente accordato parrocchie, al che procurammo di por riparo col fondarle e dotarle regolarmente»²⁷.

Alessandro III e il concilio di Trento riconobbero la possibilità di costituire una nuova parrocchia solo dietro accertato impedimento dei fedeli a recarsi alla loro chiesa. La creazione di nuove parrocchie, separandone il territorio da altre esistenti, sollevava delicati problemi giurisdizionali, non

25. Cfr. in proposito P. Audenino, *La mobilità come fattore di integrazione nella macroregione alpina: un bilancio storiografico*, in *Tra identità e integrazione. La Lombardia nella macroregione alpina dello sviluppo economico europeo (secoli XVII-XX)*, a cura di L. Mocarrelli, Milano 2002, pp. 71-88, che sottolinea come tale interpretazione sia ormai superata.

26. Bascapè, *Novara sacra*, cit., p. 142.

27. *Ibid.*

ultima la questione della decima. In montagna, infatti, c'era maggiore difficoltà a separare o frazionare la decima rispetto alla pianura poiché «ivi più si producono uomini che cereali»²⁸.

La conclusione personale del Bascapè era che «è meglio per un paese avere un parroco piuttosto distante ma stabile, idoneo e perpetuo, che vicino ma inetto, vago e temporario»²⁹ e che pertanto non era opportuno riconoscere il diritto di presentazione di una nuova parrocchia né al rettore della chiesa matrice né agli abitanti.

La proliferazione degli edifici di culto in montagna poneva peraltro problemi di mancanza di personale religioso, tanto che il Bascapè propose con un paradosso di svuotare la città, rigurgitante di chierici, e di mandarli sui monti. Nelle vertenze tra frazioni emerge che il vescovo interviene ad unire o disunire parrocchie perlopiù su richiesta delle parti. In Valsesia, «fra le molte case disperse ed i molti casolari o cantoni, gli abitanti si fabbricarono numerose vicine chiesette e cappelle [...] il che se è frequente pei monti, in questa valle e suoi dintorni è più frequente ancora»³⁰, così che anche frazioni molto piccole potevano vantare un loro edificio di culto.

Per rispondere a questa estrema frantumazione, prodottasi nel Cinquecento, i vescovi avevano dato vita ad una difficile opera di mediazione per cercare di accorpate le due parrocchie di Valduggia, S. Giorgio e S. Maria. Nel 1621 il vescovo Volpi era riuscito a trovare un accordo per l'unificazione, ma nel 1659 le due chiese avevano protestato violentemente per essere di nuovo separate.

Il vescovo acconsentì alla separazione, e fornì la propria mediazione per stabilire «quali Terre, Ville, luoghi, case, Cassine, membri e Capanne che in essa parte superiore della Valle si contengono» dovessero essere attribuiti a ciascuna delle due parrocchie. Ne seguì un calcolo territoriale complicatissimo, che coinvolgeva diversi luoghi composti da un solo fuoco o due, che vennero assegnati all'una o all'altra parrocchia³¹. Al termine della transazione a S. Maria spettano 136 fuochi divisi in diciotto insediamenti tra cui quattro di un solo fuoco, mentre a S. Giorgio ne toccano 156, corrispondenti a undici insediamenti. Tra questi è compreso anche il corpo della terra detta Valduggia, il che ci fa capire che S. Maria era formata dalle frazioni più periferiche mentre S. Giorgio rappresentava il cuore del paese.

In territori particolarmente frammentati, in cui la giurisdizione dei luoghi viene continuamente discussa, la mediazione del vescovo è particolar-

28. *Ibid.*

29. *Ibid.*

30. Bascapè, *Novara sacra*, cit., p. 147.

31. *Novarien. Separationis Ecclesiarum Vallis Uggiae sententia* del 20 dicembre 1659 in ASDN, Acta Visitationum, 183, Valduggia, vescovo Tornielli, f. 381

mente importante. Si è parlato qui del caso della Valsesia, ma altrettanto se non più clamoroso (benché di gran lunga meno studiato) è quello relativo alle degagne appena fuori Intra e Pallanza. Le quattro degagne (S. Martino, S. Maurizio, S. Pietro e Suna) erano antichissimi spazi sovra-locali che raggruppavano un gran numero di comunità e di frazioni, in una confusione di autonomie e localismi molto difficile da definire³², e che sempre più si complicherà nel corso dell'età moderna³³. Agli inizi del Settecento, per esempio, la degagna di S. Maurizio era composta da ben ventitrè «terre» e al suo interno rientrava anche un altro organismo composito, la squadra di Oggebbio, paese a «capo di molte terraciule montagnose che gli fanno corona»³⁴ suddiviso in tre vicinanze³⁵.

Questo territorio, molto mobile, era assai sensibile ai sommovimenti dello spazio religioso, e il vescovo doveva agire con estrema prudenza. Il Bascapè decise di accordare alle degagne cappellani con diritti parrocchiali, ma «sempre però con una qualche soggezione alla chiesa matrice di Intra». Così, in alcuni di questi paesi collinari, il vescovo concesse, dietro domanda degli abitanti, di tenere cappellani residenti ma «riservando al parroco canonico alcuni diritti, redditi e speciali incarichi, ed anche alcune prerogative alla chiesa matrice di S. Vittore»³⁶.

Queste concessioni fecero però aumentare la richiesta di devozioni da parte del territorio, poiché le singole frazioni chiedevano di poter avere un cappellano solo per sé. Alla fine diversi cappellani, spinti dalle comunità-frazioni, che fornivano loro redditi in grano, eressero vere e proprie parroc-

32. Per un primo orientamento cfr. A. Bruno, *Tra vie d'acqua e percorsi di montagna: Intra, Pallanza e le Degagne dei Morigia*, in *Lungo le antiche strade. Vie d'acqua e di terra tra Stati, giurisdizioni e confini nella cartografia dell'età moderna*, a cura di M. Cavallera, Busto Arsizio 2007, pp. 247-268.

33. Il caso sembra diverso da quello di Varese, un macro-comune che, in seguito ad una faida verificatasi nel 1514, risultò formato da sei squadre, quattro delle quali composte da un quartiere del borgo e da una castellanza e due da una singola castellanza, cfr. E. Colombo, *Varese e castellanze nel Seicento: primi studi*, «Rivista della Società Storica Varesina», XXIV (2006-07), pp. 171-202.

34. Cit. in Bruno, *Tra vie d'acqua*, cit., p. 250.

35. La prima vicinanza andava da Navaglio a Camogno; la seconda era composta da Travertino, Piazza, Sasso, Dumerà, Pioggio e Ca' de Vecchi; la terza da Quarcino, Mazzola, Rancona, parte di Gonte e Barberio. Il tutto era ulteriormente complicato dal fatto che «gli borghesi fanno comune separato», affermazione assai ambigua all'interno di una squadra che non era comune amministrativo a sé stante nemmeno globalmente considerata, cfr. ASM, Confini parti cedute, 5, fasc. 19, 1722. Sulla difficoltà sabauda di riordinare (o come dicevano i funzionari, di «conguagliare») le circoscrizioni delle degagne per la perequazione cfr. il *Bourdreau delli Stati, e conguagli, che dall'Uffizio dell'Intendenza di Palanza si trasmettono all'Uffizio generale del censimento con lettera delli 21 giugno 1773*, in AST, Sezioni Riunite, Ila archiviazione, Capo 13, mazzo 38, fasc. 5.

36. Bascapè, *Novara sacra*, cit., p. 171.

chie. Tra queste figura la chiesa cinquecentesca di S. Maria detta di Campagna, posta tra Intra e Pallanza, cui sono soggetti gli abitanti di Suna e di Villa di Pallanza, nonostante essi abbiano nelle loro «ville» (come le chiama il Bascapè) altre chiese e oratori.

La chiesa della Madonna di Campagna divenne un vero e proprio luogo di culto sovra-locale, cui afferivano svariati abitanti della zona, tanto che col tempo diventò una basilica meta di pellegrinaggi di fedeli di varia provenienza, non solo novaresi. La difficoltà di attribuzione della chiesa aveva peraltro scatenato una lite tra Pallanza e Suna durata secoli, poiché Pallanza rivendicava come «sua» (rientrava all'interno del suo territorio) quella che di fatto era la parrocchia di Suna³⁷.

Gli ordini del Bascapè del 1601, vista l'estrema dispersione territoriale dell'area, raccomandavano di unire alcune terre senza cappellano ad altre che invece lo avevano:

Perché sono alcune terre di questa Pieve che non hanno cappellano et sono lontane da Intra: onde patiscono assai nelle cose spirituali il reverendo Vicario foraneo col preposito e curato tratti di unirle a qualche luogo vicino, dove sia cappellano curato [...] in specie lo tratti per Rovegro, Cavandone et Caprezza³⁸.

Negli anni a venire quasi tutte le chiese dotate di semplici cappellani, che erano dette sacramentali, divennero però parrocchie, e Intragna e la degagna di S. Maurizio si videro assegnare addirittura un arciprete, la cui presenza pareva motivata proprio dalla proliferazione di edifici di culto sul territorio. All'interno delle quattro degagne si trovavano così alla fine dell'età moderna ben ventidue parrocchie, mentre altre cinque erano rimaste con un vice-parroco (cioè il cappellano). Il processo di apparrocchiamento nelle montagne si svolse dunque in modo esattamente opposto a quello raccomandato dal Bascapè, il che fa pensare che gli ordini emanati dal vescovo in proposito siano da vedere come un'indicazione, da perseguire ma certo non da imporre con metodi coercitivi.

37. Nel 1722, per esempio, Pallanza «pretende che la piazza avanti la chiesa della Madonna di Campagna cura di Suna sij pascolo comunale del detto borgo, quando che detto sito è della medema chiesa essendo circondato di muri», ASM, Confini parti cedute, 5, fasc. 22, 1722. La lite era ancora attiva in epoca post-unitaria, cfr. ASN, Provincia di Novara, 182, *Aggregazione a Pallanza dei quattro vicini comuni di Suna, Cavandone, Bieno e Santino. Deliberazione del Consiglio comunale di Pallanza* del 18 febbraio 1876 (il memoriale è a stampa), dove si ricorda che la Madonna della Campagna si trova in territorio di Pallanza ma serve come parrocchia di Suna.

38. ASDN, Acta Visitationum, 34, f. 161, decreti del Bascapè su S. Vittore del 3 giugno 1601. I decreti figurano suddivisi in tre rubriche: «arredi», «per la cura delle anime» e «per le cose capitolari».

La questione degli ordini è comunque molto complessa. Nelle visite esistono prescrizioni molto più stringenti di quelle cui si è finora accennato, che si cerca di realizzare coattivamente, per mezzo della scomunica e del foro criminale. Cesare Speciano, predecessore del Bascapè, prescrisse ad esempio agli «agenti del consortio, et luoghi pij di S. Giovanni Battista, S. Nicolao e S. Antonio d'Intra sotto pena della scomunica et sententie di dare ogni anno la metà delle entrate alle monache di S. Antonio di Intra»³⁹. Espressioni del genere non sono rare, ma non sottendono tuttavia un reale uso di questi strumenti nel processo di costruzione del territorio, che è semmai concertato tra le parti. All'interno di un'area frammentata quale era l'Intrese, del resto, comportamenti autoritari da parte dei centri politici o religiosi erano a maggior ragione inattuabili. L'esperienza dei consorzi, sviluppata su base locale (le degagne e le squadre non erano certo state imposte da nessun potere centrale), testimonia semmai di una capacità di aggregazione che scaturisce «dal basso». Il conflitto, in questa ottica, non è inquadrabile semplicisticamente nei termini di una contrapposizione tra i luoghi, ma invece come il frutto di una condivisione.

Il peso delle istanze locali è dunque molto forte, e porta a risultati diversi. La stessa azione del vescovo deve seguire, di conseguenza, tattiche diverse. Se nel caso delle valli Bascapè persegue perlopiù un intento di semplificazione delle parrocchie (non riuscito), per quanto riguarda il borgo di Pallanza mira invece alla creazione di un pluralismo, ma all'interno della parrocchia stessa. Si tratta, certo, di una condiscendenza. Così, «per le istanze dei popoli» il Bascapè accrebbe il numero di benefici della parrocchiale di S. Leonardo, e aumentò anche il numero dei canonici. I benefici mantenuti in sede parrocchiale, quando appartengono ai frazionisti, possono del resto essere letti come un tentativo di tenere accorpato ciò che rischia di disseminarsi sul territorio in una pluralità di luoghi di culto. Solo di fronte ad un'acclarata e protratta litigiosità fra le parti il vescovo poteva prendere una decisione unilaterale che forzava la situazione. Ma questa linea d'azione è molto più visibile con i primi vescovi sabaudi, e dunque a Settecento inoltrato, che non nel primo periodo post-tridentino.

Uno dei casi più eclatanti è quello di Suno, una comunità delle medie colline novaresi. Qui fin dall'epoca medioevale esistevano due «popoli», come vengono chiamati nelle visite pastorali, che si rifanno alle due distinte parrocchie presenti in paese, S. Maria ad Elizabeth e S. Genesio, che era anche la chiesa matrice del vicariato. La contrapposizione è talmente forte che nei documenti si parla comunemente dell'esistenza di due comunità.

La composizione del consiglio comunale rispecchia in pieno questa divisione, essendo formato da sei membri provenienti da S. Genesio e da altri

39. ASDN, Acta Visitationum, 34, f. 153, 1. settembre 1593, decreti su Intra.

sei provenienti da S. Maria. Il contrasto è giocato, come anche altrove, soprattutto sul piano insediativo, poiché S. Maria è il corpo della terra mentre S. Genesio è formata quasi interamente da «cassine» lontane dal centro del paese⁴⁰. A fronte di una situazione così conflittuale, il vescovo Balbis Bertone decise nel 1758 di unire le due parrocchie in una di nuova costruzione intitolata alla Santissima Trinità, senza più ascoltare in materia i pareri della comunità, nonostante i due popoli avessero in quegli anni rivolto alla curia un gran numero di suppliche e di memoriali con diverse proposte.

Conclusioni

Le conclusioni che si devono trarre da questo ragionamento riguardano anzitutto il lungo periodo che contrassegna il fenomeno di sommovimento insediativo dell'area: la religione resta un elemento fondamentale fino a tempi recenti. I poli dello spazio religioso che si sono individuati sono sostanzialmente due: il vescovo e le varie località. Il vescovo non appare però come un potere capace di imporre la parrocchia quale centro stabile di culto; le località, altresì, non si affidano certo a istituzioni che perdono progressivamente di peso e scompaiono o vengono ingoiate dalla parrocchiale. Parallelamente, la comunità fatica a formare un corpo insediativo chiaramente riconoscibile.

A livello locale, esistono movimenti centrifughi che mettono costantemente in discussione la stabilità dell'apparocciamento. Anzitutto, vi è la più classica delle non-sovrapposizioni: parrocchia e comunità amministrativa non sempre coincidono, e quasi mai in montagna o in certe zone di lago. Questa differenza può assumere varie forme: esistenza di più parrocchie su un medesimo territorio fiscale e giurisdizionale⁴¹ ma anche diritti vantati da una parrocchia su un altro territorio comunale.

Anche nei casi in cui non esiste uno spaccamento di questo tipo, comunque, l'unicità della parrocchia può essere messa in discussione da altri ele-

40. S. Maria sostiene di essere più comoda di S. Genesio «consistendo questa seconda quasi tutta in Cassinaggi ben lontani»: cfr. *Varie ragioni che militano per la Parrocchiale di Santa Maria di Suno, e rispettivo suo popolo*, ASDN, Acta Visitationum, 291, vescovo Balbis Bertone, 1758.

41. In altre aree, sono documentabili poi casi singolari che bisognerebbe chiedersi quanto siano eccezionali. A Gambolò, in Lomellina, esistono su un medesimo territorio comunale due parrocchie che oltretutto appartengono a due diocesi differenti. A Maggiora, la presenza di due parrocchie provoca un'alternanza delle funzioni da inizio Seicento fino al 1669. Ad esempio, nel 1663 il vescovo Odescalchi impartì la cresima ai maschi nella parrocchia di S. Maria e alle femmine in S. Spirito. Cfr. ASDN, Acta Visitationum, 179, 1669.

menti. Il caso più tipico è senz'altro quello delle antiche chiese parrocchiali, che per lo spostarsi dell'insediamento in altro luogo finiscono per trovarsi lontane dal paese e vengono sostituite da altre chiese. Tuttavia, la devozione popolare e le stesse visite continuano a chiamare «parrocchiale» la chiesa più antica, che non di rado continua a possedere diritti e dà spesso vita ad una concorrenza feroce con la nuova parrocchia. L'installazione che più spesso rimane presso le antiche parrocchiali è il cimitero; quando si sposta la parrocchia in centro al paese, avviene quasi sempre che per un periodo molto lungo il cimitero resti invece decentrato. Si riscontra questa situazione, ad esempio, a Fara e a Maggiore sulle colline novaresi.

La stessa pratica di erigere luoghi di culto privati andrebbe riconsiderata: molte cappelle private servirono in un secondo momento ad insediamenti in espansione per rivendicare una propria parrocchia e una consistenza amministrativa.

Il vescovo, per suo conto, pare impegnato in un'intensa attività di coordinamento del culto, cercando di promuovere nei luoghi più frammentati una semplificazione delle giurisdizioni, ma senza forzare la mano. Come per Intra, la disposizione ai sacerdoti delle chiese periferiche era di solito di non espletare uffici parrocchiali (benedire candele, dare la cenere eccetera) almeno «senza essersi prima accordato col preposito, acciòché la solennità principale della chiesa maggiore non venga a mancare del suo decoro et della sua frequenza»⁴². Questo tentativo andrà però incontro nei secoli successivi ad un fallimento pressoché totale; le chiese periferiche diventarono perlopiù autonome, punteggiando l'Intrese di una serie cospicua di parrocchie. A sua volta, la pluralità dei luoghi di culto rappresentò uno dei fondamenti per la lunga resistenza di una maglia amministrativa complicatissima, fatta di continui incastri tra comunità e frazioni, estremamente frantumata e, al tempo stesso, storicamente portata alla realizzazione di consorzi circoscrizionali. La «circostrizione» obbedisce in quest'area all'idea di mettere in comune ciò che è profondamente diviso, ma è anche il mezzo per attuare la separazione tra comunità. Non a caso, tutte le piccole comunità della zona si schiereranno con ferocia contro le ipotesi sabaude e napoleoniche che intendevano abolire i consorzi per promuovere invece l'aggregazione di più comunità sotto un unico municipio.

42. ASDN, Acta Visitationum, 34, f. 161, decreti di Carlo Bascapè su S. Vittore del 3 giugno 1601.

Indice dei nomi

- Abbadia Lariana, 79, 102
Adda, fiume, 77
Agilolfingi, famiglia, 141
Ago, 70
Ala, 106, 107, 121
Albaredo, 101
Alberto di Soazza, 131
Albiano, 113, 116, 121
Albosaggia, 102
Aldino, 106
Alessandro II, papa, 44
Alessandro III, papa, 108, 173
Alessandro VI, papa, 107, 110
Aliprandi Pietro, 91
Allgäu, 29
Alpi, 18, 26, 32, 157, 172
Alpi Giulie, 55
Ambrogio de Alegro, 38-40
Ampezzo, 56, 67
Andenna Giancarlo, 47, 48, 90
Andevenno, 84
Andiast, 132, 133
Andrea di Strumi, 37, 42, 43, 44
Andreolo de Valleris, prete, 90
Anricus magister, 39
Anselmo d'Aosta, 35
Anselmo da Baggio, 44
Antelami Giovanni, clericus, 75
Antonio Abate, santo, 61
Appiano (Appiano sulla Strada del
Vino), 106
Aprica, 86, 99
Aquilaia, 36, 55, 103
Arbosco, 77
Ardenno, 72, 78, 95, 98, 99, 101,
102
Ardizzone, vescovo di Como, 81
Argegno, 78, 83, 100
Arialdo diacono, santo, 41-44
Ariberto, arcivescovo di Milano, 44
Arona, 45, 47
Ascona, 11
Ashburton, 26
Assisi, 37
Au-Gries v. Gries
Augsburg, 152
Averara, 90
Avio, 103
Bagolino, 103, 106, 107, 109, 112,
114-116, 121
Balbis Bertone Marco Aurelio, vesco-
vo di Novara, 178
Bancalà Monica, 16
Barberio (Oggebbio), 175
Bartoli Langelì Attilio, 62
Bascapè Carlo, vescovo di Novara,
166, 171-177
Basilea, 30
Bassa Austria, 152
Bassiano, santo, 36
Baviera, 141, 152
Bellagio, 77
Bellano, 90
Bellinzona, 70, 79
Belmont, famiglia, 130
Bema, 78, 101
Berbenno, 78, 86, 87, 99, 101

Berna, 25
 Besenello, 106
 Bianchini Franco, 121
 Biandrate, conti, 46
 Bianzone, 91, 92, 100
 Biasca, 79
 Binz Louis, 112
 Blevio, 102
 Blickle Peter, 10, 80, 155
 Bobbio, 38
 Bolzano-Bozen, 15, 103, 137, 139-
 141, 143, 147, 148, 150-152, 155
 Bolzano, ospedale di S. Spirito, 150
 Bono (Pieve di Bono), 107, 113, 115
 Borgo Ticino, 46
 Bormini, famiglia, 91, 92
 Bormio, 71, 78, 85, 91, 100, 101
 Borromeo Carlo, arcivescovo di Mila-
 no, 20, 28, 29
 Bowles Samuel, 151
 Boxford, 26
 Breil/Brigels, 131
 Brenner Christian, prete, 29
 Brennero, 139, 152
 Brentonico, 103
 Bressanone, diocesi, 103
 Brianza, 70
 Brienno, 98
 Brissago, 70
 Broni, 38, 39, 40, 41
 Bruneck im Pustertal (Prewnecken),
 163
 Brusio, 70, 94
 Buglio, 78, 86, 87, 90, 99
 Bünz Enno, 139

 Ca' de Vecchi (Oggebbio), 175
 Cadore, 55
 Cagnana Aurora, 56
 Caiolo, 101
 Calceranica, 108, 111, 115, 121
 Caldaro, 107, 115
 Camogno (Oggebbio), 175
 Campo in Val Tartano, 101
 Campovico, 72, 95

 Canale d'Incaroio, 61
 Cantarella Glauco Maria, 37
 Caprezza, 176
 Capriasca, 70
 Carate, 85
 Carinzia, 54, 55
 Carlo V, imperatore, 165
 Carnia, 13, 53-55, 58, 61, 66, 68
 Carocci Sandro, 156
 Carona, 83, 100
 Carvina, 70
 Caspano, 98
 Caspar, di Tschappina, 125
 Castagné, 105, 121
 Castel Neuhaus, 152
 Castelletto Ticino, 37, 45-50
 Castelli Ardizzone, vescovo di Como,
 74
 Castello da, famiglia, 46, 47, 49
 Castello dell'Acqua, 99
 Castiglione Intelvi, 78, 83, 85
 Castiglioni Branda, vescovo di Como,
 92
 Castione, 94, 100
 Castrisch, 123, 124, 132
 Cattaneo Michele, 170
 Cavandone, 176
 Cedrasco, 101
 Celestino III, papa, 71
 Cella di Ovaro, 62
 Cembra, 105, 113, 116, 121
 Cercino, 78, 98
 Cermenate, 75
 Cernobbio, 102
 Cesclans, 56, 57
 Chiarsò, fiume, 61
 Chiavenna, borgo e contado, 72-74,
 82, 84, 100, 101
 Chittolini Giorgio, 10, 112, 139
 Chiuro, 86, 89, 100
 Chiusa, 103
 Christoph am Raut, di Gries, 142
 Cino, 78, 98
 Civo, 101
 Clemente III, papa, 38

Cles Bernardo, vescovo di Trento, 103, 106
 Cluny, abbazia, 36
 Coira, 128, 129
 Coira, diocesi, 70, 111, 126
 Colombo Emanuele C., 15
 Comeglians, 57
 Como, 55, 76, 81, 91, 92, 94, 96
 Como, monastero di S. Abbondio, 71, 72, 75, 77, 84, 89, 98, 102
 Como, monastero di S. Carpofo, 71
 Como, diocesi, 55, 69, 70, 71, 73, 77-79, 81, 86-89, 95
 Condino, 113-115
 Confederazione elvetica (v. anche Svizzera), 20, 28
 Contarini Leonardo, prete, 105, 107
 Conturbia, 46
 Cornaiano, 106
 Cortaccia, 106, 107, 115
 Coseto, 71, 83
 Cosio, 72, 78, 81, 88, 98, 99, 101, 102
 Costanza, 27, 29
 Crema, 100
 Crivelli Antonio, commissario di Como, 91
 Curzel Emanuele, 14, 165

 Dachau, 153
 Dazio, 72, 78, 95, 102
 De Vitt Flavia, 13, 53
 Degen, 123, 130, 131
 Delebio, 72, 78, 99
 Della Misericordia Massimo, 10
 Devon, 26
 Dierico, 61
 Dietmarschen, 24
 Dizzasco, 78, 100
 Domaso, 75, 76, 81, 98
 Domenico del fu Guargendo da Rivo di Muina, 62-65
 Domleschg, 125
 Dongo, 71, 78, 101
 Dubino, 72, 98
 Dumera (Oggebbio), 175

 Ecker ab Gontschnaw, di Gries, 163
 Edoardo VI, re d'Inghilterra, 25
 Egidio, santo, 148
 Egna, 106
 Egnone, vescovo di Trento, 142
 Eisentür (Gries), 163
 Elisabetta I, regina d'Inghilterra, 25
 Enemonzo, 56, 65
 Enrico II, imperatore, 47
 Enrico III, imperatore, 44
 Enrico IV, imperatore, 44
 Enrico VII, re d'Inghilterra, 25
 Enrico VIII, re d'Inghilterra, 31
 Enrico II, vescovo di Trento, 114
 Enrico da Metz, vescovo di Trento, 107
 Enrico de Bronna, arcipresbitero, 39
 Europa, 56

 Faedo (diocesi di Como), 78, 94, 101
 Faedo (diocesi di Trento), 106, 118, 121
 Falera, 130, 133
 Fara (Fara Novarese), 179
 Feltre, diocesi, 103, 105, 108, 111, 115
 Ferrari Alessandro, prete, 91
 Fiemme, 105, 107, 108, 113, 118
 Fino, 75
 Floriano, santo, 113
 Folgaria, 106, 114
 Forni Avoltri, 57
 Forni di Sopra, 56
 Forni di Sotto, 56
 Francesco d'Assisi, santo, 37
 Franconia, 152
 Frisinga, 141, 142
 Friuli, 53-55, 58, 68
 Frontale, 84
 Frundsberg Udalrico, vescovo di Trento, 117
 Fusine, 86

 Gabriele de Salicibus, prete, 92
 Galizia, 66

Gallesca, 47
 Gambolò, 178
 Gandel am Ràwt Hannszel, di Gries, 145
 Gandl Ludwig, di Gries, 142
 Gandolfo Cornicula, 40
 Garlasco, 46
 Garzeno, 78, 101
 Gendlein (Gändl) Jacob, di Gries, 145, 163
 Gendlein (Gendel, Gendel am Rawt, am Gerawt) Adam, di Gries, 145, 163
 Germania, 9, 10, 23, 24, 30, 103, 139
 Germania meridionale, 152
 Gerola, 78, 98
 Geronimo, prete, 38, 39
 Gersau, 12, 27-29, 32, 33
 Ghiringhelli Andrea, 16
 Giacomo, cappellano di Storo, 117
 Giacomo, santo, 66
 Giordani Italo, 121
 Giorgio, santo, 61
 Giovanni da Lucerna, prete, 123
 Giovo, 106, 118
 Gnosca, 70
 Golasecca, 47
 Gonte (Oggebbio), 175
 Gordona, 100
 Gorgia, vescovo di Feltre, 105
 Gorto, 56, 57, 62, 63, 64
 Goselmo de Fontana, 39
 Grandola, 79, 83, 101
 Grania, 99
 Gravedona, 75, 76, 78, 81, 85, 96, 100-102
 Gregorio IX, papa, 108
 Gries (Keller), 15, 26, 137, 139-147, 149-155, 163
 Gries (Au-Gries), convento, 142, 148
 Gries-Hof, quartiere di Gries, 143
 Grigioni, 14, 26, 124, 128, 129
 Grimoldi Guido, vescovo di Como, 72
 Grissiano, 106
 Grosio, 78, 82, 85, 94, 99
 Grosotto, 94
 Guarinoni Giorgio di Averara, prete, 90
 Guglielmo, arciprete di Broni, 38
 Guglielmo de Marengo di Pavia, arcidiacono, 39
 Guglielmo de Marengo, cardinale, 39
 Guido da Velate, 44
 Guido de Summa, 39
 Guido della Torre, 47
 Guillicia, giudice, notaio e messo dell'imperatore, 46
 Guntschna (Gontschnaw), quartiere di Gries, 143
 Habermas Jürgen, 138
 Hack Giorgio, vescovo di Trento, 118
 Haimgarten, quartiere di Gries, 143
 Hall nell'Inntal, 152
 Hans, di Tschappina, 125
 Hasler Christof di Bolzano, 147
 Heinzenberg, 125
 Henslein der fu Chuncz an der Eisen-tür, di Gries, 145
 Henslein im Chofelein, di Gries, 163
 Herbert, parroco di Degen, 123
 Herlihy David, 150
 Hermann di Neustadt a Bolzano, 147
 Hinderbach Johannes, vescovo di Trento, 107, 109, 110, 113, 117, 119
 Holenstein André, 11
 Hopi (popolazione), 154
 Husserl Edmund, 138
 Ilanz, 123
 Illegio, 56, 58, 59, 61
 Imhof Arthur E., 138
 Imponzo, 61
 Inghilterra, 14, 26
 Innocenzo III, papa, 37
 Innocenzo VIII, papa, 107, 115
 Innsbruck, 152
 Intra, 167, 175-177
 Intragna, 176

Invillino, 56
 Irminstein, pievano di Gries, 141
 Isera, 106
 Isola (Isola Comacina), 78, 96, 99
 Istria, 55
 Italia, 9, 44, 80, 139

 Jakob, pittore, 146, 148
 Johann von Büttikon, cittadino di
 Lucerna, 28

 Kantorowicz Ernst, 143
 Kaspar, canonico agostiniano di
 Gries, 148
 Keller v. Gries
 Kent, 21, 22
 Klosterneuburg presso Vienna, 152
 Knowlton, 21
 Kūmin Beat, 12

 Laglio, 85, 100
 Lago d'Orta, 165, 171
 Lago Maggiore, 46, 70, 167, 171
 Lambertenghi Leone, vescovo di
 Como, 76
 Lampugnani Stefano, di Milano, 92
 Landolfo, chierico, 42
 Landolfo Cotta, 44
 Landolfo di S. Paolo, 45
 Landriani Gerardo, vescovo di Como,
 77, 89
 Lanzo d'Intelvi, 78, 101
 Lario, lago e regione, 13, 69-71, 75-
 79, 84, 91
 Lavena, 70
 Leggero Roberto, 12
 Lenno, 77
 Leone X, papa, 107
 Lesa, 167
 Levico, 108, 109, 111
 Lezzeno, 77, 78, 96, 99
 Liprando, prete, 45
 Livenza, fiume, 55
 Livigno, 101
 Livo, 78, 100

 Lizzana, 105, 109, 113, 118, 121
 Locarno, 70
 Lodi, 36, 72, 77, 98, 99, 102
 Lodivecchio, 36
 Lombardia, 48, 166, 167
 Lomellina, 178
 Loose Rainer, 140
 Lorenz am Haimgarten, di Gries,
 142
 Lorenzetti Luigi, 16
 Loveno, 79, 83, 101
 Lovero, 72, 94
 Lucerna, 28
 Lucini Aliolo, prete, 89
 Ludovico il Bavaro, imperatore, 47, 48
 Lugano, diocesi, 70
 Lupiate, 46
 Luserna, 103

 Maggiora, 178, 179
 Magni Antonio di Bellano, prete, 90
 Malacrida Giacomo, prete, 91
 Malenco, 100
 Malinowski Bronislaw, 157
 Mandello, 70, 77, 79, 102
 Mantello, 72, 76, 77, 91, 99
 Maria, santa, 153, 155
 Maria I, regina d'Inghilterra, 25
 Marliani Antonio di Milano, chierico,
 91
 Martino, santo, 132
 Martino di Praga, mastro campanaro,
 154
 Mattarello, 109, 110, 121
 Mazironi Agostino, 90, 91
 Mazzo, 78, 84, 94, 99, 100
 Mazzola (Oggebbio), 175
 Medio Forzonico, 77
 Mello, 72, 99
 Menaggio, 75, 79, 83, 99-101
 Mendrisio, 9
 Mera, 73
 Merano, 103, 152, 156
 Mertin Robert K., 154
 Mese, 73

Mesolcina, 131
 Mezzocorona, 107
 Mezzolombardo, 106
 Miccoli Giovanni, 36, 38, 41, 44
 Michele, santo, 61
 Milano, 44, 47, 49, 70, 72, 79, 81, 82, 89, 91-93, 98, 170
 Milano, monastero di S. Ambrogio, 72
 Milano, monastero di S. Dionigi, 72, 75, 77, 98
 Milano, arcidiocesi, 73
 Milano, ducato, 165, 167, 172
 Mittelwald (presso Vipiteno), 152
 Moena, 107-109, 113, 116, 117, 121
 Moleno, 70
 Molina, 99
 Molo Giovanni, 91
 Moltrasio, 102
 Momo, 170
 Monaco di Baviera, 153
 Mondadizza, 84
 Montagna (diocesi di Como), 78, 94, 99, 101
 Montagna (diocesi di Trento), 106
 Montemezzo, 78, 101
 Monti Santo, 79
 Morbegno, 72, 76-78, 90, 98, 101
 Mori, 106, 107
 Morozzo Giuseppe, vescovo di Novara, 172
 Muina, v. Rivo di Muina
 Muri, abbazia, 27
 Murnau, 152
 Musso, 71

 Nago, 106
 Naguarido, 72
 Navaglio (Oggebbio), 175
 Nazario, monetiére, 41, 44
 Nesso, 75, 98-101
 Neustadt, quartiere di Bolzano, 147
 Nobiallo, 99
 Nomi, 106
 Norimberga, 152
 Novara, 37, 46, 47, 49, 166, 169, 170

 Novara, diocesi, 166
 Novarese, 165, 167, 168, 170, 172, 173

 Oberland grigionese, 129
 Obermair Hannes, 15, 26
 Odescalchi Benedetto, vescovo di Novara, 178
 Oggebbio, 175
 Olcio, 79, 102
 Olonio, 72, 77, 98, 99
 Olrico, abate di S. Pietro in Ciel d'Oro di Pavia, 38
 Oltre But, 56
 Opizzone, notaio, 38
 Ossana, 105, 107, 117, 121
 Ossola, 166, 170, 171
 Ottone de Alemania, prete, 91

 Pacher Michael, 137, 142, 146
 Pacioli Luca, 144
 Padova, 103
 Paesi Bassi, 25
 Palanzo, 85, 99
 Pallanza, 167, 175-177
 Paluzza, 57
 Paolo, santo, 66
 Paolo II, papa, 91
 Paularo, 61
 Pavia, 38, 39
 Pavia, monastero di S. Pietro in Ciel d'Oro, 37-40, 70
 Pavia, diocesi, 167
 Pedenosso, 101
 Pedesina, 78, 81, 102
 Peglio, 96, 102
 Peio, 107, 109, 110, 117, 121
 Pello inferiore, 75
 Pello superiore, 75
 Pens, 152
 Pergine, 105, 121
 Persualdo (Castelletto Ticino), 46
 Peter, di Tschappina, 125
 Petke Wolfgang, 8
 Pewntner von Sand Lorenczen, 163
 Pfaff Carl, 29

Pfaffenwinkel, 23
 Piacenza, 38-40
 Piano (nella valle del But), 57
 Piazza (pieve di Zezio, Como), 102
 Piazza (Oggebbio), 175
 Pieggio (Oggebbio), 175
 Pietro, santo, 37, 66
 Pietro, vescovo di Novara, 47
 Pilinotti Antonio del fu Raniero, di
 Enemonzo, 65
 Piuro, 73-75, 100
 Pognana, 101
 Polanyi Karl, 151
 Pomarolo, 106, 118
 Pombia, conti, 45, 47-49
 Ponte in Valtellina, 92, 96, 100
 Portalbera, 39
 Portein, 125
 Poschiavo, 70, 94
 Postalesio, 77, 78, 99
 Povo, 106
 Prata, 73
 Predazzo, 107-109, 113, 117, 121
 Premadio, 101
 Preonzo, 70
 Primiero, 103
 Priuso, 67
 Prosslein Pernhard, di Gries, 163
 Puppi Cristoforo di S. Daniele del
 Friuli, prete, 67

 Quarcino (Oggebbio), 175

 Ramponio, 75
 Rancona (Oggebbio), 175
 Rando Daniela, 8, 104, 119
 Rasura, 78, 81, 98
 Ravascletto, 57
 Ravizza Giuseppe, 166
 Regoledo, 102
 Reher David S., 150
 Reinle Adolf, 29
 Reitemeier Arnd, 139
 Revò, 105, 114
 Rezzonico, 100

 Rigolato, 57
 Riviera d'Orta, 165, 166, 170, 171
 Rivo Baldassarre, vicario del vesco-
 vo di Como, 89, 95
 Rivo di Muina, 62, 63, 65
 Robaldo, prete, 39, 40
 Roma, 44, 66, 67, 70, 141
 Roncaglia, 72
 Roncone, 106, 107, 110, 113-115,
 117, 121
 Rottenburg, famiglia, 115
 Rovegro, 176
 Rovellasca, 70
 Roverè della Luna, 107, 121
 Rovereto, 107, 109, 110, 116, 121
 Rumo (in Val di Non), 104-106, 109,
 114, 121

 S. Candido in Pusteria, 141
 S. Daniele del Friuli, 66, 67
 S. Genesio, 152
 S. Martino, degagna della pieve di
 Intra, 175
 S. Maurizio, degagna della pieve di
 Intra, 175, 176
 S. Michele (all'Adige), canonica re-
 golare, 106, 118
 S. Pietro, degagna della pieve di Intra,
 175
 SS. Giacomo e Filippo, 101
 St. Georgen, quartiere di Gries, 143
 St. Lorenzen (in Val Pusteria), 152
 Sacco (diocesi di Como), 78, 81
 Sacco (diocesi di Trento), 113, 118
 Sacco inferiore (diocesi di Como), 101
 Sacco superiore (diocesi di Como), 99
 Salorno, 105, 122
 Saltrio, 70
 Sambin Paolo, 10
 Samolaco, 77
 Sand, quartiere di Gries, 143
 Santiago di Compostella, 67
 Sardegna, regno, 165, 171
 Sasso (Oggebbio), 175

Saulle Hippenmeyer Immacolata, 14,
 26, 111
 Savoia, famiglia, 165
 Scandinavia, 24
 Scarampi Lazzaro, vescovo di Como,
 91
 Schäftlarn, 152
 Schiller Friedrich, 153
 Schneller Friedrich, 104
 Schofield Roger, 150
 Schütz (Schütz) Hans, di Gries, 145,
 163
 Scozzola (Sesto Calende), abbazia, 47
 Sergi Giuseppe, 35
 Sernio, 77, 94, 100
 Serravalle di Ala, 107, 110, 122
 Serravalle presso Bormio, 71
 Sesto Calende, 45, 46
 Settia Aldo A., 40
 Severs-Fagen, quartiere di Gries, 143
 Sevgain, 123, 124
 Sforza, famiglia, 13, 89, 91, 93, 170
 Sicilia, regno, 75
 Siebeneich, 156
 Sigismondo, conte del Tirolo, 142
 Simone de Gaffoyris, 49
 Simonetta Cicco, 90
 Sirone, 72
 Slovenia, 55
 Soazza, 131
 Socchieve, 56, 66, 67
 Soldini Andrea, prete, 92
 Soldini Guido, fratello di prete An-
 drea, 92
 Soletta, 25
 Soma Cologna, 84
 Somaini Francesco, 170
 Somma Lombardo, 47
 Sondalo, 72, 83, 84, 94, 95, 102
 Sondrio, 84, 94, 96, 98, 100-102
 Sonnenburg, 152
 Sorico, 77, 78
 Speciano Cesare, vescovo di Novara,
 177
 Stamm Volker, 140, 156
 Stazzona, 78, 99
 Stefano IX, papa, 44
 Stiria, 55
 Storo, 117
 Stradella (Pavia), 38, 40
 Suffolk, 26
 Suna, degagna della pieve di Intra,
 175, 176
 Suno, 177, 178
 Surselva, 130
 Sutrio, 57
 Svevia, 152
 Svizzera (v. anche Confederazione
 elvetica), 9, 12, 27, 29, 31, 32, 171
 Svizzera orientale, 156
 Tagliamento, fiume, 54, 56
 Talamona, 72, 76, 77, 98
 Talvera, 140
 Taronno, 84
 Tedaldo, arcidiacono di Piacenza, 39
 Teglio, 72, 86, 95, 98-100
 Tenterden, 22
 Terlago, 106
 Terlano, 156
 Termeno, 106, 115, 116, 118, 122
 Terragnolo, 107, 109-111, 113, 117,
 119, 122
 Tesero, 105, 109, 118, 122
 Tesimo, 106
 Ticino, Cantone, 9, 20, 70, 79, 86
 Ticino, fiume, 45, 46-48
 Tignale, 103, 106
 Tirano, 86, 102
 Tirolo, 119
 Tirolo, conti, 115
 Tisens, 152
 Tommaso, santo, 61
 Torbole, 106
 Torno, 71, 72, 102
 Tovazzi Giangrisostomo, 104
 Tovo, 94
 Traona, 72, 98, 99
 Travettino (Oggebbio), 175
 Tre Leghe Grigionesi, 124

Trento, 139
 Trento, diocesi, 103, 116, 117
 Trento, concilio, 20, 173
 Tresivio, 71, 78, 86, 99, 100
 Trodena, 107-109, 112, 122
 Tschappina, 125, 126
 Turano, 106

Udine, 58
 Uguccone, vescovo di Novara, 47
 Urio, 91

Val Bregaglia, 73, 75
 Val d'Intelvi, 75, 77, 100, 101
 Val Degano, 57, 62
 Val di Fassa, 103
 Val di Fiemme, 105, 107
 Val di Non, 104
 Val di Sole, 105
 Val Lumnezia, 123
 Val Marchirolo, 70
 Val Pusteria, 152
 Val San Giacomo, 73
 Val Sarentina, 152
 Valchiavenna, 13, 69, 70, 75
 Valcuvia, 70, 76
 Valduggia, 174
 Valendas, 134
 Vallaccia, 45
 Vallagarina, 119
 Valle (nella Valle del Bitto), 78
 Valle del Bitto, 77, 78
 Valle del But, 57
 Vallese, 124
 Valli Ambrosiane, 79
 Valsesia, 166, 171, 172, 174, 175
 Valsolda, 70
 Valsugana, 103, 105, 108
 Valtellina, 13, 69, 70, 72, 77, 78, 83, 92, 94
 Varallo Pombia, 47
 Varanini Gian Maria, 104
 Varese, 175
 Veglio, 85
 Vella, 130, 131

Venosta, famiglia, 94
 Verbanò v. Lago Maggiore
 Vercana, 101
 Vergante, 167
 Vergiate, 47
 Verna, 75
 Verona, diocesi, 103
 Vervio, 94
 Verzegnis, 56
 Vico, parte di Castelletto Ticino, 45
 Vicobono, 38-40
 Vigolo Vattaro, 108, 109, 111
 Villa di Pallanza, 176
 Villa di Tirano, 78, 99, 101, 102
 Villafuori (Paularo), 61
 Villalagarina, 106
 Villamezzo (Paularo), 61
 Violante Cinzio, 10,
 Violata Battista di Locarno, prete, 91
 Vipiteno, 152
 Visconti, famiglia, 47-49, 77, 166, 170
 Visconti Anchise, 170
 Visconti Bernabò, 48
 Visconti Bianca, 49
 Visconti Galeazzo II, 48
 Visconti Giangaleazzo, 48
 Visconti Giovanni, vescovo di Novara, 170
 Visconti Matteo, 47
 Visconti Ottone, arcivescovo di Milano, 47
 Visconti Ottorino, 47, 48
 Visconti Roberto, arcivescovo di Milano, 72
 Visconti Uberto, 47
 Visconti Umberto, 47
 Vittore IV, papa, 71
 Vò, 106
 Volano, 106, 114, 122
 Volpi Ulpiano, vescovo di Novara, 174

Walser (popolazione), 124, 125
 Waltensburg, 132, 133

Warham William, arcivescovo di
Canterbury, 21
Weingarter Ludwig, di Gries, 145
Werner (am Hoff) Hans (Henslein),
di Gries, 145
Wipptal, 152

York, 108
Zezio (Como), 76, 91, 99, 102
Zollner Hanns, di Gries, 142, 154
Zuglio, 56
Zugo, 28, 29

www.francoangeli.it

Un patrimonio sempre aggiornato di conoscenze e nuovi servizi.
Facile e intuitivo nelle ricerche. Veloce da interrogare.
Modalità intelligenti di selezione e di fruizione.
A servizio di docenti, studenti, professionisti.

Ricerche semplici e complete

Filtri semantici

Possibilità di scegliere il "livello" (textbook, ricerca, guida per professional...)

Argomenti chiave

Sintesi veloci

Suggerimenti ragionati e pertinenti

Acquisti sicuri

Descrizioni approfondite

FrancoAngeli
La passione per le conoscenze

