

MASSIMO DELLA MISERICORDIA, *"Bona compagnia". Le confraternite tra comunità e parrocchia in Valtellina tra il XV e il XVI secolo*, in «Geschichte und Region / Storia e Regione» (ISSN 1121-0303), 24/1, (2015), pp. 32-61.

Url: <https://heyjoe.fbk.eu/index.php/grsr>

Questo articolo è stato digitalizzato della Biblioteca Fondazione Bruno Kessler, in collaborazione con l'associazione [Geschichte und Region / Storia e regione](#) all'interno del portale [HeyJoe](#) - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access*. HeyJoe è un progetto di digitalizzazione di riviste storiche, delle discipline filosofico-religiose e affini per le quali non esiste una versione elettronica.

Il materiale sul sito [HeyJoe](#) è disponibile sotto licenza CC BY-NC-ND 4.0: può essere scaricato, stampato e condiviso per uso non commerciale, con attribuzione e senza modifiche.

This article was digitized by the Bruno Kessler Foundation Library in collaboration with the [Geschichte und Region / Storia e regione](#) association as part of the [HeyJoe](#) portal - *History, Religion, and Philosophy Journals Online Access*. HeyJoe is a project dedicated to digitizing historical journals in the fields of philosophy, religion, and related disciplines for which no electronic version exists.

The material on the [HeyJoe](#) site is available under the CC BY-NC-ND 4.0 license: it can be downloaded, printed, and shared for non-commercial use, with attribution and without modifications.



“Bona compagnia”. Le confraternite tra comunità e parrocchia in Valtellina tra il XV e il XVI secolo

Massimo Della Misericordia

Il presente studio si situa nel quadro di una più estesa ricerca dedicata ai fenomeni di conflitto, articolazione e composizione sociale che hanno investito la sfera del sacro, documentati nella montagna lombarda nel basso medioevo. Con queste pagine si vogliono approfondire, mediante il ricorso alla fonte scritta, senza trascurare però la committenza artistica e il riscontro etnografico, i modi in cui potevano disegnarsi circuiti relazionali privilegiati, simbolicamente e materialmente determinati, entro il più ampio ambiente comunitario. Si tratterà, concretamente, della confraternita, uno dei gruppi interni alla parrocchia dalla maggiore forza aggregante e più dotato di mezzi finanziari, capace dunque di porsi in rapporti sia di competizione sia di collaborazione con altre istituzioni e altre sfere dell'appartenenza.¹ L'area presa in esame è la Valtellina, in diocesi di Como, perché è quella per la quale sono più in grado di ricostruire, con approccio analitico, la rete complessiva delle relazioni istituzionali e sociali, nella fase della diffusione di tale esperienza e del suo primo consolidamento. Nel corso del Quattrocento si moltiplicano, infatti, le attestazioni di *schole*, *regule*, *societates*, *congregationes* e *consortia*, aprendo una stagione che può essere seguita con continuità fino alle riforme tridentine.²

- 1 Entro un dibattito vastissimo, gli studi confraternali hanno recentemente sottolineato anche questo aspetto: Stefania PASTORE/Adriano PROSPERI/Nicholas TERPSTRA (a cura di), *Fraternità e barriere/ Brotherhood and boundaries*, Pisa 2011; Marina GAZZINI, *Solidarity and brotherhood in medieval Italian confraternities: a way of inclusion or exclusion?* In: *Reti medievali. Rivista* 13 (2012), 2, pp. 109–120.
- 2 Sulle confraternite rurali, pur nell'attenzione prevalente per l'ambiente urbano, v. i già classici Giuseppe ALBERIGO, *Contributi alla storia delle confraternite dei disciplinati e della spiritualità laicale nei secc. XV e XVI*. In: *Il movimento dei Disciplinati nel settimo centenario dal suo inizio* (Perugia 1260), Perugia 1961, pp. 156–268; Gilles Gerard MEERSSEMAN, in collaborazione con Gian Piero PACINI, *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel medioevo*, Roma 1977; nonché Danilo ZARDIN, *Confraternite e vita di pietà nelle campagne lombarde tra '500 e '600*. La pieve di Parabiago-Legnano, Milano 1981; IDEM, *San Carlo Borromeo ed il rinnovamento della vita religiosa dei laici*. Due contributi per la storia delle confraternite nella diocesi di Milano, [Legnano] 1982; IDEM, *Il borgo di “Busto” grande fra XV e XVIII secolo: confraternite e forme di associazione*. In: *Quaderni milanesi* 7 (1987), 13, pp. 60–87; Giovanni VITOLO, *Istituzioni ecclesastiche e vita religiosa dei laici nel Mezzogiorno medievale. Il codice della confraternita di S. Maria di Montefusco (sec. XII)*, Roma 1982; Luigi PESCE, *La chiesa di Treviso nel primo Quattrocento*, Roma 1987, I, pp. 96–142; Giuseppina DE SANDRE GASPARINI, *Contadini, chiesa, confraternita in un paese veneto di bonifica: Villa del Bosco nel Quattrocento*, Verona 1987; EADEM, *Confraternite e campagna nell'Italia settentrionale del basso medioevo. Ricerche sul territorio veneto*. In: Marina GAZZINI (a cura di), *Studi confraternali: orientamenti, problemi, testimonianze*, Firenze 2009, pp. 19–51; Lester K. LITTLE, *Libertà, carità, fraternità. Confraternite laiche a Bergamo nell'età del comune*, Bergamo 1988, pp. 63–64, 75, 181–190, doc. H; IDEM, *Una confraternita di giovani in un paese bergamasco*, 1474. In: *Società, istituzioni, spiritualità. Studi in onore di Cinzio Violante*, Spoleto 1994, I, pp. 489–502; Charles M. DE LA RONCIÈRE, *Tra preghiera e rivolta. Le folle toscane nel XIV secolo*, Roma 1993, pp. 89–136; Cecilia NUBOLA, *Conoscere per governare. La diocesi*

La confraternita si costituì come comunità diversa da quella territoriale e da quella parrocchiale, ad esse non sovrapponibile. Aveva proprie regole d'ingresso, in quanto gruppo cui si cominciava ad appartenere per scelta, a differenza del comune, nel quale la maggior parte dei vicini risultava inclusa per via naturale e consuetudinaria. Teneva un'anagrafe degli aderenti (con le matricole), un'iscrizione priva di riscontro nella sfera civica. Vi erano ammessi gli uomini adulti, ma anche donne e giovani, i locali come pure i forestieri, soggetti dunque cui il comune di villaggio o di borgo molto più difficilmente rendeva disponibili analoghe occasioni di partecipazione.³ Consentiva inoltre un'appartenenza multipla, a più sodalizi, che raramente si poteva esperire in altri ambiti, anche se la duplice o molteplice cittadinanza o vicinanza, come l'inclusione di fatto in più cure d'anime, sono fenomeni identitari da non sottovalutare.

Per tali ragioni i gruppi devozionali sono stati considerati dagli storici l'ambito di un'esperienza religiosa più spontanea e personale rispetto alla pietà ritualistica della parrocchia. Non stupisce, in quest'ottica, l'interesse dimostrato per questa esperienza, apprezzata in termini di "autenticità" cristiana, dai settori della cultura di ispirazione cattolica più vicini alla riforma ecclesiastica del secondo Novecento. Da questa prospettiva, però, è risultato meno nitidamente visibile il radicamento di questi sodalizi nella religiosità propiziatoria e cerimoniale che proprio la radicale modernizzazione culturale dell'Europa del dopoguerra stava delegittimando. Gli storici sociali, poi, vi hanno trovato un laboratorio di costruzione di legami sociali elettivi rispetto alle appartenenze native e più difficilmente revocabili al quartiere, al comune rurale o alla città. Trattandosi di un vissuto cristiano voluto dal singolo, il quale sceglieva un'appartenenza che affiancava o rimpiazzava le comunità obbligatorie, la prospettiva era feconda anche per l'approfondimento dei processi di fondazione sociale e culturale dell'individuo in corso nel tardo medioevo.

di Trento nella visita pastorale di Ludovico Madruzzo (1579–1581), Trento 1993, pp. 502–511; Marco BICCHIERAI, Ai confini della repubblica di Firenze. Poppi dalla signoria dei conti Guidi al vicariato del Casentino, Firenze 2005, pp. 181–192, 296; Luca PATRIA, Gli spazi dello Spirito: *confrarie* e comunità in val di Susa (secoli XIII–XV). In: Il buon fedele. Le confraternite tra medioevo e prima età moderna, Caselle di Sommacampagna 1998, pp. 135–157; Federico DEL TREDICI, Comunità, nobili e gentiluomini nel contado di Milano del Quattrocento, Milano 2013, in particolare pp. 145–146, 214–217, 258–259, 292. Per qualche caso non italiano, v. ad es. Hélène OLLAND, La confrérie Saint-Nicolas en l'église Saint-Laurent de Pont-à-Mousson de la fin du XIV^e au début du XVI^e siècle. In: L'encadrement religieux des fidèles au moyen-âge et jusqu'au Concile de Trente. La paroisse – le clergé – la pastorale – la dévotion, Paris 1985, pp. 493–507; Le mouvement confraternel au moyen âge. France, Italie, Suisse, Rome 1987; Eamon DUFFY, The stripping of the altars. Traditional religion in England. C. 1400–c. 1580, New Haven/London 1992, pp. 141–154; Pierrette PARAVY, De la chrétienté romaine à la réforme en Dauphiné. Évêques, fidèles et déviantes (vers 1340–vers 1530), Rome 1993, pp. 494–504; Nicolas CARRIER/Fabrice MOUTHON, Paysans des Alpes. Les communautés montagnardes au moyen âge, Rennes 2010, pp. 156–163.

- 3 Lo stesso linguaggio giuridico del tempo distingueva tra i *collegia necessaria* (fra cui appunto le città, i borghi, le chiese) e quelli *voluntaria* (come i *collegia scholarium*): Francesco RUFFINI, La classificazione delle persone giuridiche in Sinibaldo dei Fieschi (Innocenzo IV) e in Federico Carlo Savigny, Torino 1898; Gaetano CATALANO, Persona giuridica. Diritto intermedio. In: Novissimo digesto Italiano XII, Torino 1965, pp. 1032–1035, p. 1034.

Negli studi più recenti, che hanno fatto del sacro un complesso di riti, di relazioni istituzionali e di linguaggi simbolici usato dai gruppi residenziali e sociali per costruire la propria identità, dagli individui e dalle famiglie per legittimare o modificare gli status personali e realizzare obiettivi di potere, le confraternite hanno conosciuto ulteriore fortuna. In quanto istituzioni dalla natura fluida, non coincidenti con i quadri territoriali delle parrocchie, sono state assunte come alcuni degli attori più interessanti, oltre che efficaci, dell'incessante negoziazione che riplasmava di continuo le labili configurazioni degli spazi relazionali e politici nel medioevo e nell'età moderna.⁴

In queste pagine vorrei però mostrare che questi consorzi riproducevano molte routines del vivere comunitario, intensificavano più generalizzate aspirazioni ad una relazione inter-personale pacifica, stabilivano relazioni organiche con gli enti territoriali, si calavano in una dimensione culturale più ampiamente condivisa, indirizzavano di conseguenza significativi flussi di risorse materiali. La loro natura di comunità entro la comunità territoriale – distinta e al contempo mimetica, volta anzi ad accentuare valori e pratiche socio-economiche promossi dalla seconda, dalle pace alla responsabilizzazione del soggetto verso la collettività, e ad adempire a funzioni propiziatrici di interesse collettivo – appare dunque ambivalente e suscettibile di ulteriore approfondimento.

1. "O del comun o dal forastiero". Una comunità dissimile

Il linguaggio delle fonti presenta la confraternita non tanto come un'istituzione che è, al pari dei coevi enti comunitari, ma come una esperienza che, letteralmente, si fa e si osserva: il parroco di Cedrasco, ad esempio, secondo i patti stipulati nel 1531 con la comunità, "teneatur [...] facere fieri scolam et ofertam seu oblationem nomine scholarum ipsius communis".⁵ Analogamente ci si esprimeva nei patti stipulati fra il comune e il curato di Grosio: "quando fit scola iusta solitum".⁶

Senza dubbio, però, tale esperienza raggiunse presto un notevole livello di stabilità e formalizzazione. Innanzitutto i sodalizi devozionali si diedero regole scritte. Gli statuti più antichi noti della valle dell'Adda risalirebbero al 1481, dettati dal francescano Gerardo de Casate di Monza per le confraternite mariane del Bormiese. Essi impegnavano alla preghiera individuale e collettiva

4 Edoardo GRENDI, *Le confraternite come fenomeno associativo e religioso*. In: Carla RUSSO (a cura di), *Società, chiesa e vita religiosa nell'"Ancien régime"*, Napoli 1976, pp. 115–186; IDEM, *Le società dei giovani a Genova fra il 1460 e la riforma del 1528*. In: *Quaderni storici XXVII* (1982), pp. 509–528; IDEM, *La repubblica aristocratica dei genovesi. Politica, carità e commercio fra Cinque e Seicento*, Bologna 1987, pp. 105–138; Ronald F. E. WEISSMAN, *Ritual Brotherhood in Renaissance Florence*, New York 1982; Angelo TORRE, *Il consumo di devozioni. Religione e comunità nelle campagne dell'Ancien régime*, Venezia 1995.

5 Archivio di stato di Sondrio (=ASSo), Archivio notarile (=AN), 624, f. 674r., 1531.12.29. Cfr. ivi, 2722, ff. 55v.–56r., 1588.07.12; Archivio storico del comune di Bormio (=ASCB), *Inventario delle rendite del capitolo di Bormio (=Inventario)*, f. 34r., 1512.06.14, 1512.09.02. È quanto si era già constatato a proposito delle confrarie dello Spirito Santo (TORRE, *Il consumo di devozioni*, p. 85, che rinvia anche a Pierre Duparc).

6 ASSo, AN, 1062, ff. 128r.–129v., 1535.04.14.

frequente, alla comunione e confessione tre volte all'anno, ai digiuni nelle viglie delle ricorrenze del ciclo mariano e cristologico, alla presenza cerimoniale pubblica (nella messa cantata in onore della Vergine, nelle processioni), al suffragio per i confratelli defunti.⁷

Nelle regole di età moderna, elaborate a livello locale sui modelli diffusi da Carlo Borromeo, mediati in diocesi di Como dalla normativa del visitatore delegato Francesco Bonomi (*De sodalitatibus aliorumque piorum locorum institutione*, 1579), questi aspetti si troveranno sviluppati e in qualche modo irrigiditi.⁸ Per quanto riguarda la vita religiosa individuale e collettiva, furono ribaditi o ampliati gli impegni della presenza cerimoniale pubblica e dell'orazione individuale, adesso con riferimento anche al canto; divenne sempre più rilevante la liturgia del suffragio; si prescissero in modo rigoroso le eventuali forme dell'auto-afflizione. Della preghiera si accentuò il versante dell'interiorità, generalmente valorizzato dalla sensibilità religiosa moderna, con la meditazione, la lettura, il silenzio. Si dilatarono gli impegni morali (con la rinuncia ai balli, alle feste del Carnevale, alla socialità della taverna e all'ebbrezza, l'astensione dalla pratica dell'usura e del furto). Si precisarono gli obblighi di tipo caritativo-assistenziale, come le elemosine ai poveri, le visite ai malati, specialmente all'interno, ma non solo, della confraternita.

Non è facile documentare la capacità di questa disciplina di plasmare forme relazionali, all'interno e all'esterno della sfera sacra. La preghiera, il silenzio e il canto, la vita processionale e in oratorio, comunque, possono essere visti anche come pratiche coesive delle anime e dei corpi.

- 7 Ilario SILVESTRI, Il medioevo di Livigno. In: Francesco PALAZZI TRIVELLI (a cura di), *Storia di Livigno. Dal medioevo al 1797*, Sondrio 1995, pp. 27–209, pp. 142–143. Cfr. Ignazio BARDEA, *Memorie storiche per servire alla storia ecclesiastica del contado di Bormio, 1766* (ms. presso l'ASCB), I, pp. 237–240. Per la produzione normativa medievale in ambienti vicini, v. Cesare SALVIONI, *Gli statuti volgari della confraternita dei disciplinati di S. Marta di Daro* [1904]. In: IDEM, *Scritti linguistici, I: Saggi sulle varietà della Svizzera italiana e dell'alta Italia*, [Bellinzona] 2008, pp. 562–573; Vittorio F. RASCHER/Lothar DEPLAZES/Consuelo IOHNER-PAGNANI (a cura di), *Materiali e documenti ticinesi, I, Regesti di Leventina 3*, Bellinzona 1975, pp. 99–101, doc. 65. I consorzi dei preti di Tresivio (fondato nel 1510) e di Ponte e Chiuro (1545) rappresentano un caso a sé per la riserva circa l'appartenenza (il secondo era aperto ai laici che però non vi avrebbero avuto "vox"), assimilabili però agli altri sodalizi da alcuni punti di vista. Gli statuti contenevano strette regole sull'ammissione (provata l'idoneità del candidato), la vita liturgica (la presenza agli uffici, il canto), la disciplina dei comportamenti e delle credenze, precisata soprattutto per i laici. Cfr. Maria Aurora CARUGO, *Tresivio. Una pieve valtellinese tra Riforma e Controriforma*, Sondrio 1990, pp. 121–124, 395–398; *Archivio di stato di Como, Atti dei notai (=ASCo, AN)*, 106, ff. 690r.–700r., 1510.03.17.
- 8 Anche di seguito faccio riferimento a Danilo BARATTI, *Lo sguardo del vescovo. Visitatori e popolo in una pieve svizzera della diocesi di Como. Agno, XVI–XIX sec.*, Comano 1989, pp. 106–108; Mauro VACCANI, *Le confraternite a Como dalla metà del '500 alla metà del '600*. In: *Archivio storico della diocesi di Como 3* (1989), pp. 147–176; CARUGO, *Tresivio*, pp. 121–124, 381–386, pp. 395–398; Michela GURINI, *Le confraternite dei disciplinati nel Bormiese*. In: *Bollettino Storico alta Valtellina 5* (2002), pp. 31–52; Rita PEZZOLA, *Et in arca posui. Scritture della confraternita della Beata Vergine Assunta di Morbegno. Diocesi di Como, Sondrio 2003*; Saverio XERES, "Popoli pieghevole alla buona disciplina". Mentalità religiosa tradizionale e normalizzazione tridentina in Valtellina, Chiavenna e Bormio tra Sei e Settecento. In: Guglielmo SCARAMELLINI/Diego ZOIA (a cura di), *Economia e società in Valtellina e contadi nell'età moderna*, Sondrio 2006, II, pp. 45–169, pp. 95–103; Felice RAINOLDI, "Sotto il cui mantello siam soccorsi". I disciplinati di santa Marta in Chiuro, 2012 (inedito, presso l'autore).

Non sottovaluterei, in primo luogo, l'importanza del sedere insieme. Nel Cinquecento gli uomini in chiesa non sedevano, a differenza delle donne di status elevato e, appunto, dei confratelli, nei loro oratori. Più volte si raccomandò loro o essi stessi stabilirono nei vari statuti di occupare ordinatamente ognuno il proprio posto. I disciplini di Chiuro nel 1591 possedevano due "banchi lunghi destacati et due chiodati insieme", luoghi dunque di distinzione e condivisione.⁹ È possibile che il sedile in uso alla scuola mariana di Ponte sia identificabile con un bancone della prima metà del XVI secolo conservatosi fino ad oggi.¹⁰

I pranzi che imbandivano le confraternite e quelli che si tenevano in occasione delle feste della comunità territoriale, di processioni, ricorrenze patronali e commemorazioni dei defunti appartenevano alla medesima gamma di dissipazioni conviviali generatrici d'appartenenza.

La risonanza del canto religioso in quello per le strade e le piazze, nel perpetuarsi delle tecniche esecutive e nel riprodursi dei ruoli di guida riconosciuti a determinati membri della comunità, è nota agli studi etnografici, confermata dalle scritture memorialistiche¹¹, ma non documentata per l'età considerata. Conosciamo però l'importanza generalizzata del canto nelle manifestazioni d'unità dei gruppi sociali. John Bossy ha identificato in modo molto efficace la funzione pratica e simbolica del canto corale (riferendosi in particolare alla composizione polifonica), in quanto "simbolo udibile della pluralità nell'unità".¹² Senz'altro nell'area in esame almeno dall'età moderna è bene attestato il canto confraternale inteso anche come pratica di concordia e di inclusione (ad esempio per la sua concomitanza con lo scambio della pace o l'ammissione dei novizi). Esso costituiva anche un'espressione identitaria, se nel 1671 il vescovo di Como stabilì "l'ufficio della beata Vergine si reciti sotto voce e non si canti, come molti fanno con muovere a riso più che a devozione chi li sente. E si reciti in tempo che non disturbi le funzioni collegiate, parrocchiali o la dottrina cristiana". Il canto in cui le confraternite si identificavano, dunque, disturbava le autorità diocesane perché costituiva l'assunzione di un tradizionale compito del clero, anche in aperta competizione con le funzioni che esso officiava, e perché le sue modalità esecutive parevano difficilmente

9 RAINOLDI, "Sotto il cui mantello siam soccorsi", Appendice, doc. III, doc. IV, cap. V.

10 Silvia PERLINI, *Cori lignei e tarsie del Cinquecento in provincia di Sondrio*, tesi di laurea, Università degli studi di Pavia, a.a. 2005–2006, rel. L. Giordano, pp. 150–154.

11 Per una testimonianza relativa all'area in esame, v. Cirillo RUFFONI, *Ai confini del cielo. La mia infanzia a Gerola*, Sondrio 2003, pp. 234–236. Nel campo etnomusicologico, v. Piero ARCANGELI/Roberto LEYDI/Renato MORELLI/Pietro SASSU/Carlo OLTOLINA (a cura di), *Canti liturgici di tradizione orale*, [Milano] 1987 (4 dischi e libro); Mauro BALMA/ Luciano VENZANO/Gianni DE MORO (a cura di), *Liguria. Canti delle confraternite*, Udine 2004 (disco e libretto); Piero G. ARCANGELI/Pietro SASSU, *Musica "liturgica" di tradizione orale*. In: Roberto LEYDI (a cura di), *Guida alla musica popolare in Italia*, 2: I repertori, Lucca 2001, pp. 79–93. Altri spunti vengono da Stefania NANNI (a cura di), *La musica dei semplici. L'altra Controriforma*, Roma 2012, specialmente, per ciò che qui interessa, Bernadette MAJORANA, *Musiche e voci nelle missioni rurali dei gesuiti italiani (XVI–XVIII secolo)*, pp. 125–154.

12 John BOSSY, *L'Occidente cristiano. 1400–1700*, Torino 1990 (ed. or. Oxford 1987), p. 193.

riducibili al canone liturgico post-tridentino.¹³ Nelle comunità riformate dei Grigioni poteva essere richiesto ad ogni famiglia di inviare una voce per il coro, uno dei “censimenti rituali” che confermavano le relazioni sociali del tempo.¹⁴ Nessi più concreti, tuttavia, sono ancora difficili da ricostruire.

Passando alla vita istituzionalizzata, interessa come le confraternite, nel tempo, abbiano sviluppato sia aspetti condivisi con le procedure comunitarie, sia tratti propri. Già gli statuti del 1481 svelano alcuni tratti che assimilano l'attività di questi sodalizi a quella della comunità più inclusiva: oltre alla stesura di regole scritte, l'elezione annuale di ufficiali “per li dicti scolari, o sia da la mazor parte di loro”, incaricati in primo luogo di disporre delle offerte, sempre “con licentia de la più parte de quelli scolari”. Anche gli statuti dei consorzi clericali disponevano circa l'obbligo di intervenire alle riunioni e di accettare le cariche, l'elezione del priore e degli altri ufficiali, le loro competenze, la durata e *vacatio* dei loro incarichi; quello del 1545 instaurava la precedenza del più anziano d'età e, in subordine, nel sacerdozio. Stando alla normativa d'età moderna, come i comuni, le confraternite sbrigliavano un'attività assembleare a due livelli, quello plenario e quello ristretto del consiglio. Le cariche erano costituite mediante procedure elettorali rigorosamente definite. Si sottolineò l'ordine gerarchico, con l'obbligo di obbedienza verso i superiori eletti, autorizzati anche a stabilire le punizioni per le infrazioni, e le precedenze riconosciute ai più anziani.

La circolarità delle pratiche della relazione fra questi ambiti fu intensa. Ai disciplinari era prescritto il canto del *Veni creator* prima dell'elezione del priore¹⁵, uso che non ha attestazioni nei meccanismi elettorali civili del tardo medioevo, ma che alla fine dell'età moderna sarà divenuto di prassi nelle vicinanze e nei consigli comunitari convocati per eleggere i sacerdoti incaricati della cura delle anime.¹⁶

La conservazione degli statuti e dei documenti era già una preoccupazione del ricordato consorzio clericale fondato nel 1545. In seguito le scritture divennero un campo altamente differenziato e specializzato, che tuttavia esprimeva nuovi equilibri. Rispetto alle indistinzioni tardo-medievali fra le carte del parroco, della parrocchia e della confraternita, di cui dirò, si cercò di precisare relazioni gerarchiche e di controllo, impegnando i confratelli alla registrazione delle loro attività e consegnando al curato le funzioni di supervisione. I patrimoni, ampliati dalla corrente di lasciti, offerte e prestiti, attività su cui occorrerà soffermarsi, furono allora più rigorosamente assoggettati all'accertamento del clero. La scrittura assumeva significati simbolici: la normativa generale di

13 PEZZOLA, Et in arca posui, p. 240, doc. XVIII.

14 Ulrich PFISTER, Chiese confessionali e pratica religiosa. In: Storia dei Grigioni, 2: L'età moderna, Coira/Bellinzona 2000, pp. 209–243, p. 221.

15 CARUGO, Tresivio, p. 386, cap. XXVII.

16 Giovan Antonio ZAMBONI, Cronaca. 1762–1787, Bormio 1992, pp. 176, 199, 202. Cfr. CARRIER/MOUTHON, Paysans des Alpes, p. 310, sulla rilevanza politica della Pentecoste.

età post-tridentina prevede la lettura degli statuti periodicamente e al momento dell'ingresso dei nuovi confratelli.

Le stesse norme del 1481, d'altra parte, mettono in luce peculiarità che invece contribuirono a disconnettere questa appartenenza da quella comunitaria. Essa, infatti, era più selettiva e coinvolgente: il vaglio da parte dei deputati al momento dell'ammissione, un'offerta obbligatoria, anche se di entità rimessa alla decisione individuale, a titolo di quota associativa, pena l'espulsione. Il carattere elettivo-iniziatico dell'appartenenza verrà sentito ancora maggiormente in età moderna, con la prescrizione di un periodo di noviziato e di una solenne cerimonia d'ingresso, che era anche rito di vestizione. L'abito, che già negli affreschi tardo-medievali identificava l'appartenenza confraternale (così nella Madonna della Misericordia di S. Giorgio di Grosio del 1489 e di S. Spirito di Bormio, presumibilmente pochi anni dopo)¹⁷, divenne un distintivo cruciale, che era obbligatorio indossare e tenere pulito.

Al contempo, il gruppo risultava più accogliente verso chi fosse disposto a condividerne le motivazioni, in particolare grazie alla possibilità di parteciparvi aperta a "maschi e femine". La maggiore inclusività si preciserà anche nei confronti dei forestieri e dei giovani. Nella *Institutio* del Bonomi l'età dell'ammissibilità era fissata a 15 anni. I disciplini di Chiuro, nel 1601, stabilirono che "ogni fratello iscritto alla matricola o riceuto nella compagnia, sia che si voglia o del comun o dal forastiero, pur che sia atto al maneggio, che possi essere e priore e rettore", un'indifferenza all'essere o al non essere dell'ente territoriale che un documento della vita civile non avrebbe espresso.¹⁸

Consentono di approfondire le condizioni dell'appartenenza le registrazioni di adesione. Se infatti il prodotto documentario della matricola si precisò poco alla volta, a Morbegno già nel 1430 l'adesione era espressa direttamente nei termini di una *nominatio* individuale ("consortes nominatos in schollis servorum Sanctissime virginis Marie et SS. et beatorum Yeronimi e Petri martiris").¹⁹ Gli statuti del 1481 ingiungevano la scrittura dei nomi dei membri "in questo quaderno", nel quale si veniva iscritti, ma anche "cassati" in caso di inadempienza. Le scritture relative alla scuola di S. Maria e S. Bartolomeo conservatesi a Gerola già dalla seconda metà del Quattrocento, rarissime nel nostro periodo, rivelano una partecipazione massiccia di uomini, donne e figli di famiglia del piccolo villaggio: in anni in cui alle vicinanze interveniva

17 Simonetta COPPA, I dipinti e le sculture. In: La chiesa di S. Giorgio a Grosio, Grosio 1985, pp. 95–184, pp. 118–119; Eugenia BIANCHI, Bormio, chiesa di S. Spirito. In: Simonetta COPPA (a cura di), Il medioevo e il primo Cinquecento, Sondrio 2000, pp. 289–291. Nell'integra decorazione a fresco dell'altare dei battuti in S. Siro di Bianzone (1558) sono enfatizzati l'abito, sette anni dopo che il suo uso era stato stigmatizzato dall'autorità politica (v. sotto, n. 50), e lo stendardo (Gianluigi GARBELLINI, *Ciprianus grosiensis* a Bianzone. Gli affreschi del Valorsa nella chiesa di San Siro. In: *Magister et magistri. Studi storico-artistici in memoria di Battista Leoni*, Sondrio 2002, pp. 193–222, pp. 209–216).

18 RAINOLDI, "Sotto il cui mantello siam soccorsi", Appendice, doc. IV, cap. XVI.

19 ASSO, AN, 77, ff. 88v.–89v., 1430.10.13.

al massimo una sessantina di capifuoco, confratelli e consorelle dovevano superare l'ottantina di unità. Enfatizzano l'esordio nella vita del sodalizio ("Pedra moie del Sardin comenza la schola a dì primo l'ano 1469"). L'adesione era a base individuale (per esponenti di entrambi i sessi), sovente di coppia ("Bartolame dit lo Ros e la moier") o comunque di famiglia, con spazi anche per i membri più giovani ("magister Bertola Pizocher per 4 persone de caxa"; "magister Pedroto Pelo e Bertola so fiol"), più raramente di gruppi meno contornati (un singolo con imprecisati "compani"). Anche l'identificazione delle persone è peculiare, più vicina forse al modo in cui esse erano quotidianamente riconosciute: venivano registrati il nome e/o il soprannome; nel caso delle donne una relazione fondamentale con un maschio, però piuttosto di tipo orizzontale, come *moier de* o più raramente *soror de*, piuttosto che verticale, la paternità privilegiata dalla scrittura notarile.²⁰

Per le ragioni che si sono dette, la confraternita era meno proiettata della comunità territoriale in una dimensione collettiva astratta rispetto ai singoli: nel corso di una riunione dei disciplini di Morbegno del 1514, i presenti, eleggendo una commissione ristretta, agirono anche a nome di tre assenti designati nominalmente, secondo una prassi estranea a quella degli analoghi verbali di vicinanza.²¹

Molta enfasi ebbero gli impegni di concordia che questi individui dovevano osservare tra loro. Senz'altro si voleva che anche la parrocchia fosse uno spazio di pace: la comunità poteva chiedere esplicitamente al curato nei patti elettorali, come a quello di S. Matteo di Valle (Morbegno) o di S. Gregorio di Forcola, di "pacem et concordiam ponere inter discordes et discordias habentes in dictis communi et hominibus".²²

La confraternita però precisò ulteriormente questa vocazione. In quanto istituzione di pace, riprese modelli di vita regolare o canonica e li diffuse tra i laici. Per restare ad esempi della zona in esame di usanze però largamente diffuse, l'insediamento di un nuovo priore nel monastero cluniacense di Piona prevedeva l'accoglienza "ad osculum" da parte dei confratelli.²³ Anche i novizi dell'ospedale di S. Remigio e S. Perpetua venivano accolti con lo scambio della pace, come è attestato nel 1365. Nella circostanza è documentabile

20 Archivio parrocchiale di Gerola (=APG), C, 1, 1466 e sgg.

21 ASSo, AN, 640, ff. 108r.-116v., 1514.02.06.

22 ASSo, AN, 209, ff. 292r.-293r., 1466.01.15; 211, f. 145r.-v., 1472.09.24 (per la citazione). V. anche Saveria MASA, Fra curati cattolici e ministri riformati. Nicolò Rusca e il rinnovamento tridentino in Valmalenco, [Sondrio 2011], pp. 59, 153, 155, 162. Cfr. Marco BELLABARBA, La giustizia nell'Italia moderna, Roma/Bari 2008, p. 91; nonché Gian Maria VARANINI, Comunità rurali e chiese in età moderna. Appunti e spunti. In: Andrea BACCHI/Luciana GIACOMELLI (a cura di), Scultura in Trentino. Il Seicento e il Settecento, Trento 2003, I, pp. 3-13, p. 10. Le formule citate in quest'ultimo testo rispondono ad esigenze locali, espresse però con un linguaggio già universalmente disponibile, essendo desunte dalle orazioni *Pro congregazione et familia* e *Pro concordia in congregazione servanda* del messale romano (Manlio SODI/Achille Maria TRIACCA (a cura di), *Missale romanum*. Editio princeps (1570), Città del Vaticano 1998, pp. 640-641).

23 Tarcisio SALICE, Nuovi documenti su Piona e Vallate. In: Bollettino della Società storica valtellinese (=BSSV) 28 (1975), pp. 22-35, p. 34.

anche la risonanza che tali riti avevano fra i laici: alla *admissio* presenziò, accanto al capitolo dei frati, il “conscillium” del comune locale (“decani, consules, procuratores, conscilliarii et officiales communis et hominum nobillium et vicinorum de Tirano prout mos et consuetudo est in dicto capitullo”), e tutti i presenti si diedero il bacio simbolico.²⁴ Gli statuti delle pievi cercavano di salvaguardare il carattere comunitario della loro vita, per cui il canonico neammesso a Balerna, secondo gli ordini del vescovo Antonio Trivulzio (1491), doveva offrire un pasto agli altri membri del capitolo.²⁵ Il capitolo stesso doveva essere riunito una volta alla settimana o almeno una volta al mese, con il vincolo del segreto circa la materie trattate, “maxime laicis”. In particolare l’arciprete avrebbe dovuto convocarlo per sedare le risse fra i canonici, con la facoltà di “cogere eos ad componendum et tractandum de pace”.²⁶ Il consorzio dei preti e canonici della pieve di Tresivio fondato nel 1510 prevedeva che al nuovo entrato si offrisse un pasto “in signum caritatis et unitatis”. Il suo priore o ministrale aveva l’incarico di riportare l’“amicitia fraterna” fra membri che avessero litigato, eventualmente con l’interposizione di altri consorti, cercando di evitare il ricorso ai tribunali. Lo statuto di quello dei sacerdoti di Ponte e Chiuro prescriveva la pace e la concordia fra i membri e più in generale come principio di relazione con gli altri. Un pranzo comune, infine, toccava consuetudinariamente ad esempio ai sacerdoti che intervenivano ad uno stesso funerale.²⁷

Nella confraternita, secondo la normativa dettata in età moderna dalle autorità diocesane, non si vollero ammettere i litigiosi, si impose di abbandonare l’abitudine di portare armi con sé o almeno di deporle prima dei momenti di incontro, si promossero rapporti di “carità” fra confratelli e confratelli e priore, tra l’altro raccomandando il saluto *Pax vobis* all’ingresso dell’oratorio e la riconciliazione di quanti fossero divisi da contenziosi. Gli statuti dei disciplini di Chiuro prescrivevano i meccanismi che dovevano istituire la “bona compagnia” ovvero la “fratellanza” nella gerarchia che culminava nel priore e premiava pure l’anzianità (“perché distrutta l’obedientia è ancho distrutta tutta la scola”).

Altri aspetti della vita sociale, in particolare i pranzi collettivi, furono invece vietati o considerati con diffidenza dalle autorità diocesane, battaglia che incontrò a livello locale una tenace difesa dei momenti conviviali. Felice Rainoldi ha ricostruito analiticamente il continuum di gesti liturgici o paraliturgici che idealizzavano la concorde collegialità fra i disciplini di Chiuro: il pranzo comune nei giorni festivi, la lavanda dei piedi il Giovedì santo, cui si aggiungevano le più consuete esortazioni di pace e abitudini di saluto.²⁸

24 Archivio storico del santuario della beata Vergine di Tirano, Pergamene, 572, 1365.12.29.

25 Monica DELUCCHI DI MARCO/Paolo OSTINELLI, Le pergamene medievali delle chiese collegiate del Sottoceneri (Agno, Balerna, Lugano, Riva San Vitale). Parte prima (Agno, Balerna). In: Archivio storico della diocesi di Como 9 (1998), pp. 23–56, p. 49, doc. 26.

26 Ibidem, p. 50, doc. 26.

27 ASCB, Inventario, f. 37r., 1495.09.23.

28 RAINOLDI, “Sotto il cui mantello siam soccorsi”, per la citazione Appendice, doc. IV, cap. XV.

Un approfondimento merita la diffusione del gesto di pace tra i laici, per la sua importanza come rito confraternale e parrocchiale, collocato all'interno della messa, su cui però è difficile fare chiarezza.²⁹ Non mi è possibile proporre ipotesi fondate sullo scambio della pace tra i fedeli presenti nelle parrocchie nel tardo medioevo: se avesse luogo e come, mediante l'abbraccio o il ricorso ad una suppellettile liturgica. La tavoletta di pace, pure già in uso, come è noto, in questi secoli, e dal Quattrocento, ad alti livelli di committenza, già assurta anche in Lombardia al rango di oggetto di pregio³⁰, nelle nostre periferie alpine non doveva essere impiegata sistematicamente. Partire dagli oggetti rimasti è al momento difficile, perché i cataloghi disponibili da soli non consentono di ricostruirne i contesti e perché a lungo poteva essersi trattato di manufatti di materiali non così preziosi da indurne la conservazione nei secoli successivi. La cronologia, comunque, pare tarda. Un censimento delle suppellettili gotiche dell'attuale provincia di Lecco non ne ha identificata neanche una.³¹ Fra i doni degli emigranti valtelinesi alle chiese dei loro luoghi d'origine, è giunto fino ad oggi solo qualche prodotto di oreficeria settecentesca.³² L'inventariazione dei beni culturali ecclesiastici della diocesi di Como, approdata ad un catalogo ancora parziale ma assai ampio, di cui mi è stata consentita la consultazione, al momento censisce opere a partire dal XVI secolo, che si infittiscono nel corso dell'età moderna.³³

Anche gli inventari delle parrocchie e delle cappelle minori redatti a cavallo fra Quattro e Cinquecento da me reperiti confermano la presenza intermittente, peraltro di manufatti nel XV secolo in legno.³⁴ Nel corso del Cinquecento

- 29 Sullo scambio della pace, v. Mario RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica*, Milano 1964, I, pp. 385–388; III, pp. 486–489; Josef Andreas JUNGMANN, *Missarum sollemnia. Origini, liturgia, storia e teologia della messa romana*, Milano 2004, II, pp. 243–251. Cfr. pure, sugli usi d'età moderna, Lucio FERRARIS, *Prompta bibliotheca canonica, iuridica, moralis, rubricistica, historica*, VII, Venetis 1782, p. 53; BENEDETTO XIV [Prospero LAMBERTINI], *De sacrosanto missae sacrificio*, Patavii 1755, pp. 187–188.
- 30 Oleg ZASTROW, *L'oreficeria in Lombardia*, Milano 1978, pp. 167, 171–172, 186, 199–202; Paola VENTURELLI (a cura di), *Oro dai Visconti agli Sforza. Smalti e oreficeria nel ducato di Milano*, Milano 2012, *passim*; Sophie BONETTI/Cristina PASSONI, *Orafo lombardo. Pace*. In: Mauro NATALE (a cura di), *Bramantino. L'arte nuova del Rinascimento lombardo*. Lugano 2014, pp. 150–153.
- 31 Oleg ZASTROW, *Legni e argenti gotici nella provincia di Lecco*, Lecco [1994]. Cfr. pure IDEM, *L'inventario delle oreficerie antiche nelle parrocchie del territorio di Lecco*, [Lecco 1981–1983].
- 32 Maria GNOLI LENZI, *Inventario degli oggetti d'arte della Provincia di Sondrio*, Roma 1938, pp. 132, 238 e *passim*; Guido SCARAMELLINI, *Il tesoro della collegiata di Chiavenna*. In: *Archivio storico della diocesi di Como* 11 (2000), pp. 471–491, pp. 476, 487, fig. 15; IDEM (a cura di), *I tesori degli emigranti. I doni degli emigranti della provincia di Sondrio alle chiese di origine nei secoli XVI–XIX*, [Milano] 2002, p. 243, scheda 6, p. 310, scheda 196, p. 331, scheda 254. Cfr. Oleg ZASTROW, *Redemptionis instrumentum. Oreficerie sacre dall'XI al XIX secolo nel Canton Ticino*. In: Angelo CRIVELLI (a cura di), *Mysterium crucis. Antiche sante croci del Canton Ticino*, [Pregassona 2010], pp. 86–206, p. 200.
- 33 L'ufficio opera presso il Centro studi Niccolò Rusca, sotto la responsabilità di Andrea Straffi, che ringrazio per la disponibilità.
- 34 Non ne risultano in Virgilio GILARDONI, *L'antica collegiata plebana di San Vittore di Locarno*. In: *Archivio storico ticinese VI* (1965), pp. 253–306, pp. 282–287 (1440, S. Vittore di Locarno); ASSo, AN, 121, ff. 37v.–38v., 1445.02.28 (S. Martino di Cosio); Archivio parrocchiale di S. Nicolò Valfurva, registro patrimoniale di San Nicolò privo di intestazione, f. 44v., 1500.04.28; f. 57r., 1512.03.08 (S. Nicolò Valfurva); APG, C, 2, ff. 42v.–45v., 1524.08.31–09.21 (S. Bartolomeo di Gerola); Archivio parrocchiale di Mazzo, 1140, 1541.01.25 (S. Maria di Mazzo); ASSo, AN, 1367, ff. 29r.–31r., 1548.04.18 (S. Vitale di Bormio). La pace è attestata

la pace compare sempre più spesso. Nel 1522 S. Giorgio di Montagna ne possedeva più d'una: "paces tres adoratas et invidriatas"; "item pacem unam cum Cristo in cruce et aliis sanctis intus nec adorata nec ordinata".³⁵ Alla fine del secolo, poi, risulta abbastanza diffusa.³⁶ Altre chiese, però, ne restarono sprovviste fino alla fine dell'età moderna.³⁷

Questi dati testimoniano la notevole micro-varietà del rito. Almeno all'inizio del Cinquecento in alcuni ambienti la pace doveva essere scambiata con la tavoletta: in particolare il possesso da parte di una stessa chiesa di più strumenti potrebbe essere indizio che il loro uso non fosse ormai limitato allo spazio del presbitero e del coro, come avverrà in seguito, ma che essi venissero ancora maneggiati dai fedeli. In altri contesti, invece, presumibilmente la pace o non era scambiata o era simboleggiata ancora mediante l'abbraccio. Ai fini della presente ricerca è significativo che nella scia cinquecentesca di diffusione dell'oggetto compaiano le confraternite: nel 1591, nella "lista delli mobili che si trovano nella camera delli disciplini delle terre di Chiuro et Castiono", figura "una pace de legno".³⁸ Nel 1594 la scuola di S. Fedele di Pendolasco fece eseguire "ad utilitatem" della parrocchia dalla medesima intitolazione una pace, tipo di manufatto di cui la chiesa restò sempre in possesso fino all'oblio ottocentesco, registrato come reliquiario nel 1847 e negli anni 1877–1898, oggi non conservatosi.³⁹

Il relativo uso nel Seicento dovette vincere le nuove diffidenze delle gerarchie. Bisogna considerare, infatti, che dalla documentazione comasca del Quattrocento risulta che la pace non veniva conservata in sacrestia, ma sull'altare maggiore; era inoltre fra gli oggetti toccati dal sacerdote in occasione del rito della presa di possesso della chiesa. I sodalizi devoti, dunque, maneggiavano un simbolo sacro connesso al mistero eucaristico e al potere sacerdotale.

in ASCO, AN, 74, ff. 513r.–514r., 1484.07.19 ("ecclesia Pause Sanctorum", cosiddetta di S. Pos di Grandate); ff. 519r.–520v., 1485.02.22 (S. Pietro di Nesso). Gli atti ivi, 129, ff. 122r.–v., 683v.–684r., 1490.04.08 (S. Quirico di Urio), includono un inventario molto parziale, che tace in proposito, ma l'oggetto è designato nel formulario, forse tratteggio, dell'immissione nel possesso del beneficio. La documentazione comasca mi è stata segnalata da Elisabetta Canobbio.

35 ASSO, AN, 772, ff. 195r.–197v., 1522.12.05.

36 Fra le chiese di Villa nel 1600, S. Barnaba aveva una pace, S. Sebastiano una pace "vecchia" e una "nuova", in S. Eusebio mancava (Giovanni GIORGETTA, *Inventario del 1600 delle chiese di Villa*. In: *Clavenna XXIX* (1990), pp. 143–152). La "pace di Chiavenna", attribuita recentemente all'inizio dell'XI secolo, era ancora registrata nel 1485 come coperta di evangelario, ma reimpiegata come "tabella pacis" entro il 1668, risignificando l'abbraccio fra Maria ed Elisabetta che compare in una delle placche (Chiara MAGGIONI, *L'Evangelario erratico ora a Chiavenna*. In: Umberto BORDONI/Norberto VALLI (a cura di), *Il nuovo Evangelario ambrosiano e capolavori antichi*. La bellezza nella Parola, Milano 2011, pp. 32–38).

37 Giambattista SARTORI, *Stato del oratorio della Santissima Trinità di Teregua*. In: *La chiesa della Santissima Trinità di Teregua in Valfurva*. Storia, arte, devozione, restauro, Milano 2011, pp. 205–214, pp. 213–214, 1780; Bruno DE AGOSTINI, *La chiesa di Coloredo*. In: *Clavenna XXXI* (1992), pp. 117–140, pp. 139–140, doc. 13.

38 RAINOLDI, "Sotto il cui mantello siam soccorsi", Appendice, doc. III. Nel 1692, però, la chiesa confraternale della Madonna di campagna ne era priva: Augusta CORBELLINI, *Indagini su sei secoli di storia*. In: *La chiesa della Madonna di Campagna*, Ponte 1993, pp. 13–54, p. 40.

39 Franca PRANDI, *San Fedele: dalle origini ai giorni nostri*. In: EADEM (a cura di), *La chiesa di San Fedele in Pendolasco Poggiridenti*. Mille anni di storia, Poggiridenti 2014, pp. 15–281, pp. 57–58, 215–241.

Gli ordini cinquecenteschi del Bonomi contemplavano il bacio dei novizi ai confratelli nel momento dell'ingresso, quello dei confratelli al priore neo-eletto e il bacio della pace la prima domenica del mese; l'ultimo uso era sancito dagli statuti dei disciplini di Chiuro del 1601. Nel 1671, invece, il vescovo Torriani dispose per tutti i sodalizi: "si guardino di [...] darsi da baciare la pace (che in voce basta)". La severità di tale provvedimento, però, rientrò, se negli statuti di Chiuro rinnovati e approvati dal vescovo Bonesana nel 1697 si riproponeva ai confratelli di "insieme bacciare la pace" una domenica al mese.⁴⁰

2. Confraternita, comune, parrocchia

Piccola comunità e al contempo, per certi aspetti, comunità esemplare, ma non comunità chiusa, avulsa o contrapposta al contesto sociale e istituzionale in cui era sorta, la confraternita ebbe scambi ricchissimi con il comune. A Grosio nel 1528, quando il vescovo, in visita pastorale, dispose alcune norme circa l'ufficio dei canevari della scuola di S. Maria, tra cui l'obbligo di assicurare una fideiussione per la buona gestione delle sue rendite, fu il decano del comune a coprire con la propria garanzia l'impegno del canevaro in carica quell'anno al rispetto delle prescrizioni del presule⁴¹. Anche il comune di Morbegno riservò ai sodalizi alcune entrate, ad esempio sui dazi.⁴²

Il Consiglio ordinario di Bormio destinava periodicamente delle risorse a favore delle confraternite mariane delle valli dipendenti⁴³ e di quella del borgo. Quest'ultima godette di largizioni pubbliche, talvolta si dice esplicitamente per sciogliere voti.⁴⁴ Anche autorizzando la realizzazione di un pozzo per la cottura della calcina, il Consiglio poteva vincolare la società che lo alimentava a consegnarle una parte del prodotto.⁴⁵ Probabilmente la sua composizione socialmente molto varia – venne beneficata da numerosi testamenti di esponenti degli Alberti e di altre famiglie nobili, di popolari molto intraprendenti, come Gervasio detto Cardono Bruni e la moglie, ma anche da figura di minore spicco – portava a riconoscerla come uno specchio della collettività.⁴⁶ Il comune, in ogni caso, si adoperò pure a favore di un diverso sodalizio, quello dei disciplini, meno capace di calamitare donazioni e, se ne deduce, adesioni, anch'esso socialmente variegato, che però sembra raggiungere i livelli intermedi e non il vertice, parzialmente sovrapposto alla cerchia dei devoti della Vergine, come nel

40 RAINOLDI, "Sotto il cui mantello siam soccorsi", Appendice, doc. IV, cap. XIV, doc. V, cap. XXI; PEZZOLA, Et in arca posui, p. 240, doc. XVIII.

41 ASCo, AN, 234, ff. 763v.–764r., 1528.05.17.

42 ASSo, AN, 77, ff. 67r.–68v., 1430.01.15; 497, f. 186v., 1497.12.31.

43 ASCB, *Quaterni receptionum* (=QR), 1526–1527, sorte invernale.

44 ASCB, *Quaterni consiliorum* (=QC), 5, 1510.02.05; 6, 1511.11.10, 1511.11.26, 1512.01.05, 1512.03.11, 1513.01.23.

45 ASCB, QC, 4, 1502.05.07.

46 ASCB, Documenti medievali, 2, fasc. 41, XV–XVI secolo, *passim*; Inventario, ff. 20v.–21r., 1509.03.27, e *passim*; ASSo, AN, 589, f. 80r., 1540.05.06.

caso del Bruni, che fu generoso con entrambe le *regule*.⁴⁷ Ne compensò le preghiere e la presenza nelle processioni, nel 1504 nell'ambito di un pellegrinaggio in Val Venosta.⁴⁸ Si tratta di documenti molto laconici circa le motivazioni; il compenso assicurato ai battuti per il loro intervento alle "letanie straordinarie" indette nel corso di una primavera e di una estate evidentemente siccitose per impetrare dal Signore la pioggia testimonia come ai sodalizi fosse attribuita una potenza sacra disponibile però a vantaggio dell'intera collettività.⁴⁹

Sul piano politico, quando l'associazionismo devoto fu posto in discussione dal governo grigione, nel quadro delle tensioni confessionali del pieno Cinquecento, le comunità locali lo sostennero. Nel 1551 la maggioranza della squadra di Morbegno difese i disciplini e la loro tradizione dell'autofustigazione contro il divieto della pratica e dell'abito distintivo proclamato dagli ufficiali valtelinesi.⁵⁰

Le confraternite ricambiavano la protezione e gli aiuti economici che ricevevano dal comune. Oltre all'attività di prestito di cui dirò, spesso ridistribuiscono le proprie risorse non solo a vantaggio dei confratelli, ma di tutti i poveri locali, in cerimonie di condivisione del vino, del pane e altri cibi che, secondo la consuetudine, si tenevano nelle piazze dei villaggi e dei borghi.⁵¹

Talvolta, invero, non si trattò di una disponibilità assicurata dai sodalizi, ma di una pretesa dell'istituzione territoriale o dell'esercizio di una funzione tutrice da parte di quest'ultima. Nel 1432 Comino de Valleve, esponente di una famiglia di origine bergamasca e residente a Talamona, membro della confraternita della Trinità, della Madonna e dei SS. Geronimo e Pietro martire, di recente fondazione, lasciò al consorzio la gestione dei redditi di un terreno per l'edificazione di una chiesa, dove celebrare le sue messe di suffragio. L'incarico, però, "vacante ordine suprascripte scholle", sarebbe stato assunto dagli ufficiali comunali.⁵² Nel 1488 il comune di Ponte, che aveva concorso alla costruzione dell'altare confraternale di S. Maria nella parrocchia di S. Maurizio, pretendeva la consegna delle offerte che vi venivano raccolte.⁵³

Le loro sedi erano luoghi dalla confortante aura sacra, dove si convocarono riunioni di notevole rilevanza pubblica. Un caso significativo risale al 1430, quando, agli esordi del fenomeno confraternale valtelinese, la scuola di Maria e dei SS. Geronimo e Pietro martire non si era ancora dotata di un proprio oratorio, ma si riuniva in una casa privata, del morbegnese Fomasio Fondra, dove

47 Oltre ai registri citati alla n. precedente (in particolare ASCB, Inventario, ff. 25v.-26r., 1511.08.16, per un intervento degli "anziani [...] scole seu regule batutorum"), v. ad es. ASSO, AN, 789, f. 423r., 1527.11.21.

48 ASCB, QC, 4, 1504.06.14; 8, 1529.04.22; *Quaterni datorum* (=QD), 1532, sorte primaverale.

49 ASCB, QD, 1504, sorte estiva; QC, 6, 1514.05.15, 1514.06.03.

50 PEZZOLA, Et in arca posui, pp. 9-10.

51 Ad es. RAINOLDI, "Sotto il cui mantello siam soccorsi", Appendice, doc. IV, cap. XI. Per l'attività di elemosina, cfr. APG, C, 2, 1518 e sgg.; Archivio storico della confraternita dell'Assunta di Morbegno (=ASCAM), Registri, 1, 1512-1559.

52 ASSO, AN, 77, ff. 155v.-156r., 1432.03.26.

53 ASCO, AN, 133, ff. 441r.-444v., 1488.04.17.

fu convocato il Consiglio generale della parte ghibellina del Terziere inferiore.⁵⁴ Altro soggetto istituzionale in rapporto organico con la confraternita era la parrocchia. È noto come le confraternite, anche prima dell'inquadramento tridentino e nella stagione di maggiore spontaneismo organizzativo, non abbiano sempre costituito una sfera di devozione necessariamente alternativa a quella della cura d'anime inquadrata territorialmente. Probabilmente questa relazione fu più organica proprio nell'età tardo-medievale, che si presenta come meno attraversata dai conflitti tipici dell'età moderna. Dopo il Concilio di Trento, infatti, i consorzi avranno un più precisato profilo istituzionale; crescerà d'altra parte la pressione dei curati e delle autorità diocesane sulla vita religiosa dei laici. Il risultato fu spesso l'exasperazione degli attriti fra confraternite e fra confraternite e i diversi livelli gerarchici della Chiesa. Allora diventeranno quotidiane le competizioni cerimoniali tra sodalizi (ad esempio per le precedenze nelle processioni) o fra gruppi devozionali e chiesa curata (per la sovrapposizione tra le celebrazioni parrocchiali e le convocazioni delle scuole). Controversie saranno sollevate dalle pretese del clero al controllo della loro vita economica e associativa, come già si accennava parlando delle analitiche registrazioni verificate dai curati.⁵⁵ La rinnovata volontà dei consacrati di riservare a sé soli il legittimo accesso diretto alla potenza sovranaturale allontanò bruscamente, o cercò di estromettere, le società laicali da sfere in cui da secoli esercitavano le loro responsabilità. Al contrario, nel Quattrocento e nel primo Cinquecento, l'intervento dell'autorità diocesana era molto intermittente e la parrocchia arrivò a ridursi quasi ad una emanazione dell'istituzione comunitaria. Solo la pieve sfuggiva al controllo locale, tanto è vero che, se non a Bormio, a Mazzo effettivamente si polarizzarono tale istituzione della cura d'anime e la cappella comunitaria e confraternale di S. Maria. Nel complesso, comunque, la vita dei consorzi devoti si calava allora in un quadro locale non certo pacifico, ma nel complesso più integrato che in seguito.⁵⁶

Le confraternite si procurarono oratori propri e fisicamente separati dalla parrocchia solo nel corso dell'età moderna, mentre alla fine del medioevo si appoggiavano ad altari entro la chiesa stessa o il suo cimitero. È inoltre significativo il caso di confraternite intitolate al santo patronato della chiesa curata. In ogni caso, esse costituirono gruppi interni alla singola parrocchia, non trasversali rispetto ad essa: nella parrocchia potevano essere attivi più consorzi, mentre non ho incontrato un consorzio attivo nel territorio di più parrocchie. Una certa organicità di rapporti può essere valutata pure sul piano dell'identificazione personale: sono numerosi, infatti, i testamenti che beneficiano tanto il sodalizio di appartenenza, quanto la parrocchia. Per un caso specifico, nel

54 ASSO, AN, 77, ff. 88v.-89v., 1430.10.13.

55 PEZZOLA, Et in arca posui.

56 Massimo DELLA MISERICORDIA, *Protagonisti sociali, vita religiosa, luoghi di culto nel basso medioevo*. In: Valeria MARIOTTI (a cura di), *La Valtellina nei secoli. Studi e ricerche archeologiche*, I: Temi e problemi, Mantova 2015, pp. 81-194, pp. 100-112.

1528 il rettore di Grosio era uno dei deputati della confraternita di S. Maria che, nella ricordata occasione, trattarono con il vescovo.⁵⁷

La più ampia configurazione comune-parrocchia-confraternita poteva ovviamente dare luogo a relazioni asimmetriche, quando ad esempio il comune intervenne a favore dei consorzi pii contro il curato. Gli uomini di Cosio e Grosio si adoperarono perché quest'ultimo non avanzasse pretese sulle offerte destinate all'altare della Vergine, sito nella chiesa parrocchiale, di spettanza della confraternita che vi aveva sede, vi celebrasse periodicamente la messa o i vesperi, guidasse le processioni a quell'altare, in particolare in occasione delle festività mariane. A Cosio il sacerdote non doveva intromettersi neanche nella vendita delle candele; a Grosio, se perentoriamente richiesto ("si commissum sibi fuerit") dai canevari del sodalizio ad incoraggiare i fedeli a dare generosamente, doveva prestarsi a questo incitamento.⁵⁸ Il comune di Bizzarone, in pieve di Uggiate, non lontano dalla città di Como, lo stesso giorno in cui cercava di chiudere una controversia con il rettore circa i suoi impegni liturgici, promosse la fondazione di una confraternita dedicata alla Vergine nella chiesa di S. Maria (che non coincideva con la parrocchia), nella quale un altare potesse servire per le riunioni dei confratelli, conseguendo l'assenso del vicario vescovile.⁵⁹

Altre volte fra le tre istituzioni i rapporti furono solidali.⁶⁰ A Cedrasco l'altare mariano era appannaggio della confraternita, però senza che se ne stabilisse una separazione dal corpo materiale ed istituzionale della parrocchia. Il curato, come a Grosio e Cosio, doveva cantarvi la messa la prima domenica del mese, lasciarvi riunire la "scola", sollecitare le offerte "nomine scholarum ipsius communis" senza chiedere compensi per sé. In ogni caso, però, si salvaguardava la destinazione delle offerte fatte a quell'altare "in utilitate prefate ecclesie", gestite dal curato e dai deputati della fabbrica parrocchiale.⁶¹

In alcuni casi questo scambio si manifestò nel corpo materiale dell'edificio sacro, non di rado proprio della parrocchia di patronato comunitario, nella facciata, nel campanile, nella sua decorazione interna, nel suo luogo di massima centralità, il presbiterio con il tabernacolo. Nel 1460 la facciata e il portale di S. Maurizio di Ponte furono conclusi grazie al concorso economico della "congregatio" della Vergine, come ricordato da una iscrizione murata. Nel 1498 anche il presbiterio fu ricostruito in forme rinascimentali da Tommaso e Giacomo Rodari. Di concerto, il comune di Ponte e la stessa confraternita,

57 ASCo, AN, 234, ff. 763v.-764r., 1528.05.17.

58 Grosio: Archivio storico del comune di Grosio (=ASCG), Pergamene, 224, 1491.11.30; Carte estranee, 45, fasc. 5, 1507.03.12; ASSo, AN, 1062, ff. 128r.-129v., 1535.04.14. Cosio: ASCo, AN, 234, ff. 695r.-697v., 1527.04.20.

59 ASCo, AN, 183, ff. 359r.-v. 455r.-v., 1510.04.15.

60 Per qualche caso più tardo, v. anche CARUGO, Tresivio, pp. 332, 334.

61 Giovanni DA PRADA, La magnifica comunità et li homini delle Fusine, IV: L'alpe Cervo con riferimenti a Cedrasco dall'anno 1620 ai nostri giorni, Fusine 1984, p. 99 (la trascrizione presenta inesattezze che hanno richiesto il riscontro sull'originale: ASSo, AN, 624, f. 674r., 1531.12.29).

che come accennato aveva la propria cappella nella medesima chiesa, decisero l'impresa, condividendone le spese. Infine il consorzio finanziò, nel 1536, il tabernacolo, opera nuovamente di Giacomo Rodari.⁶² Nel 1532 la confraternita di S. Maria di Castello dell'Acqua sostenne la spesa di una nuova campana per la parrocchiale di S. Michele.⁶³

Altre volte la collaborazione economica e simbolica si rese visibile nella committenza confraternale. La chiesa della Vergine di Montagna, in cui si installò la confraternita mariana, sorse nel XV secolo nel cimitero contiguo alla parrocchia. Nel 1512 il curato e il decano della comunità con due deputati della fabbrica della chiesa affidarono al pittore Sigismondo de Magistris la realizzazione nel presbitero di un ciclo di storie di Maria, rimesso peraltro alla valutazione del sacerdote.⁶⁴

La scuola di S. Maria di Ponte, alla metà del XVI secolo, affiancò le istituzioni comunitarie nella riedificazione del pre-esistente oratorio mariano, che divenne la chiesa detta Madonna di Campagna, e nell'azione con cui l'ente fu sottratto al patronato della famiglia Lamberti e condotto stabilmente nell'orbita della collettività, per quanto riguardava la raccolta delle offerte, la gestione del patrimonio e la nomina del cappellano. Già nell'originaria chiesa di patronato nobiliare, peraltro, compariva un importante richiamo alla parrocchia, un affresco del tardo Quattrocento che ne raffigurava il patrono S. Maurizio accanto alla Madonna con il Bambino, al quale fu conferita enfasi ulteriore nel tempio ricostruito, con il trasporto del dipinto sull'altare maggiore, effettuato prima del 1593.⁶⁵

A Bormio questo rapporto incluse la pieve e le minori cappelle di patronato comunitario. Nel 1497 la *regula* mariana si occupò della realizzazione dell'ancona dell'altare maggiore della plebana, anticipò le spese di soggiorno degli artisti al lavoro, facendosi rappresentare a questo fine dall'arciprete e da due maggiorenti del borgo.⁶⁶ La confraternita si incaricò della realizzazione dell'appartamento che ospitasse i predicatori quaresimali, ricavato nei locali di un altro sodalizio: "super solarium disciplinorum".⁶⁷ Sempre i disciplini procurarono un cero (*oblatum* dalla confraternita, ma poi remunerato dal comune)

62 CARUGO, Tresivio, pp. 211–212; Augusta CORBELLINI, Il contratto di Tomaso e Giacomo Rodari per il presbitero della chiesa di S. Maurizio di Ponte. In: BSSV 51 (1998), pp. 107–112; EADEM, La chiesa di S. Maurizio a Ponte in Valtellina. Storia, arte e culto dal Trecento al Cinquecento. In: Archivio storico della diocesi di Como 10 (1999), pp. 221–241.

63 CARUGO, Tresivio, p. 215. Uno scambio triangolare è attestato anche a Pendolasco, realtà per la quale si è documentato anche il riordinamento tridentino: PRANDI, San Fedele, pp. 57–61, 158, 243–265.

64 Franca PRANDI, Gli affreschi di Sigismondo de Magistris nella chiesa della Madonna del Carmine di Montagna. In: BSSV 54 (2001), pp. 101–122.

65 CORBELLINI, Indagini su sei secoli di storia; Enrico NOE, Le opere d'arte. In: La chiesa della Madonna di Campagna, pp. 57–104, pp. 58–60.

66 ASCB, QC, 3, 1497.01.18, 1497.10.06.

67 ASCB, QC, 5, 1510.10.15.

per la chiesa di patronato comunale di S. Martino ai Bagni.⁶⁸ D'altra parte il comune nel 1512 e 1513 pagò il pittore Menico Anexi, per un'opera di cui però non si dice alcunché, in ogni caso per conto della *regula* mariana.⁶⁹ Forse per le stesse ragioni nel 1511 fornì vino e segale al *magister murator* Antonio de Lenno e allo stesso Menico, impegnati in una fabbrica confraternale.⁷⁰ Aiutò anche i disciplini nella fattura di un "palium ad laudem virginis Marie".⁷¹

3. Composizione, uffici e leadership: realtà locali a confronto

Un ulteriore livello analitico può essere costituito dal confronto fra i ruoli confraternali e la società locale, nel riferimento ad alcuni contesti peculiari.

Una situazione di ricco pluralismo devozionale era quella di Morbegno. Si trattava di un comune popoloso, libero da qualsiasi tutela signorile, il cui dinamico capoluogo, nel fondovalle, era luogo di affermazione di artigiani, notai, mercanti e dazieri, richiamo per molti forestieri intraprendenti, mentre i villaggi della montagna avevano una fisionomia essenzialmente agricola. All'inizio del Cinquecento esso era diviso in due parrocchie: una era competente per il capoluogo e il Piano, ed era articolata nella sede più antica ma esterna all'abitato di S. Martino, in quella centrale dei SS. Pietro e Paolo, cui presto si sommerà una nuova fondazione in onore di S. Giovanni Battista, decisa nel 1517. All'altra parrocchia, S. Matteo di Valle, facevano riferimento i villaggi del Monte e il comune di Albaredo in Valle del Bitto (fino all'emanipazione della sua chiesa, dedicata a S. Rocco). Si aggiungevano varie cappelle (come S. Maria di Ruscaina, ai confini con Cosio e che aggregava un circuito di persone a cavallo dei due comuni), un convento domenicano dedicato a S. Antonio, dove aveva sede la confraternita di S. Pietro martire, che svolgeva anche compiti di supporto all'attività inquisitoriale, un santuario dedicato alla Vergine, sede di un'altra confraternita che praticava l'autoflagellazione, e ulteriori consorzi devoti. L'interesse di questa realtà risiede in almeno due aspetti. Il primo è la disseminazione dei nuclei della pratica religiosa, tanto che gli abitanti del Monte si rifiutavano di contribuire alle spese della chiesa parrocchiale dei SS. Pietro e Paolo, nel capoluogo, e il comune e l'élite della terra furono in alcuni frangenti più generosi verso il convento di S. Antonio che verso la parrocchia. Il secondo è la peculiarità di un'identità comunitaria particolarmente mobile, che fra Quattro e Cinquecento fu riplasmata proprio dall'esigenza di riconoscere il ruolo socio-economico di artigiani e immigrati qualificati stabilitisi nel centro maggiore e, per converso, dall'emarginazione degli abitanti delle contrade rustiche del Monte.

Il sodalizio più impegnativo dal punto di vista della richiesta di coinvol-

68 ASCB, QD, 1509, sorte estiva.

69 ASCB, QC, 5, 1510.02.05; 6, 1511.11.10, 1511.11.26, 1512.01.05, 1512.03.11, 1513.01.23.

70 ASCB, QC, 6, 1511.10.09; QR, 1511, sorte estiva.

71 ASCB, QC, 5, 1509.04.25. Cfr. SILVESTRI, Il medioevo di Livigno, p. 170.

gimento, fisico oltre che spirituale, quello dei battuti, appare particolarmente interessante anche come esperienza sociale. Il verbale di un'assemblea del 1514 ne fa emergere la composizione. Esso era il nucleo di aggregazione per individui di diversa estrazione, dagli esponenti della nobiltà locale e di ascendenza urbana all'élite di tradizione notarile e mercantile, agli immigrati, di origine valtellinese o lariana, e agli artigiani, due gruppi in parte combacianti, tutti comunque residenti nel capoluogo e tutti maschi. *Subminister* era il *dominus* Gian Giacomo Vicedomini, disceso dall'antica famiglia signorile della zona. Fra gli altri componenti, erano i membri delle influenti famiglie de Gabelleriis, Rusca, Ninguarda, Castelli d'Argegno e Cossogna. Non compare nell'atto, invece, il nome del *rationator* di quell'anno, Vincenzo Malaguzini, altra figura di rilievo della terra, uomo politico attivo sia a Cosio sia Morbegno e daziere. *Minister* e priore era però un sarto originario di Moltrasio, Fra de Butis; accanto a lui vi erano un barbiere, un tessitore, un calzolaio, uno scalpellino (*picapreda*), nonché i figli di altri due calzolai. Non mancava un chierico originario di Polaggia. Molti erano i giovani, vista la quantità di presenti con il padre ancora in vita (come il chierico), a volte anch'egli confratello: il sodalizio, infatti, era un fatto di famiglia per il priore, per Gian Giacomo Vicedomini e per il canevaro Alessio Schenardi, che vi avevano introdotto uno o due figli. Il sacerdote Stefano Longi, figlio di un calzolaio, ospitava la riunione in casa sua, datagli in affitto dal notaio rogatario dell'atto Gabriele dell'Olmo. Pur mancando un rigoroso ordine gerarchico, si susseguivano approssimativamente i nomi di chi ricopriva cariche ufficiali, fra i quali era inserito quello del sacerdote, quindi di quanti vantavano ascendenze più blasonate, poi degli appartenenti al milieu artigianale e migratorio, infine di quattro probabili giovani di diversa estrazione. Gli intervenuti conferirono il reggimento della *societas* ad un gruppo rappresentativo, ma socialmente più selezionato rispetto all'assemblea plenaria: prete Stefano, Gian Giacomo Vicedomini, Alessio Schenardi, Battista e Gasparino Ninguarda, Gian Antonio Rusca, Gian Maria Ruffoni, uno dei figli di calzolai, il barbiere Venturino da Fino, i due uomini con il padre ancora in vita Pier Antonio de Gabelleriis e Gian Giacomo Cossogna. Se nei testi e pronotai si possono riconoscere alcuni simpatizzanti, fra loro si annoverano ancora esponenti dell'élite del capoluogo (dell'Olmo, Castelli di San Nazaro e Rusca), un uomo abitante nelle contrade di montagna del comune (l'unica persona delle periferie rurali di Morbegno richiamata dalla circostanza) e il figlio di un orefice di Gravedona.

Alessio Schenardi è, fra tutti, una figura particolarmente interessante. Esponente di una famiglia artigiana proveniente da Averara e dunque priva di una radicata tradizione in loco, si direbbe che proprio nei ruoli confraternali trovò la palestra per prepararsi, con qualche anno di anticipo, a divenire uno degli uomini politici di Morbegno cui nel primo Cinquecento sarà riconosciuta autorevolezza e credibilità. Occupò con continuità la carica di sindaco

(anche nel corso dell'anno 1514), membro dunque del collegio ristretto che governava il comune. Già dal 1496, però, fu agente della scuola, responsabile del suo denaro e delle registrazioni contabili (da lui personalmente vergate, con una grafia nitida, e sottoscritte, senza ricorrere alla mediazione notarile). I discendenti ne perpetueranno i ruoli in entrambi gli ambiti: già nel 1514, del resto, il figlio Gian Tommaso era confratello.⁷²

Anche altrove la confraternita si presenta come gruppo in grado di porre gli stessi residenti in rapporti potenzialmente diversi da quelli istituiti entro il comune, con finalità di pur precaria integrazione, a maggior ragione dove l'articolazione devozionale era meno spiccata che a Morbegno. Appare composita l'appartenenza a questi sodalizi a Ponte, Chiuro e Grosio, come già si è visto luoghi, a differenza di Morbegno, di difficile coabitazione tra famiglie di tradizione signorile, "uomini del comune" e, nelle prime due realtà, anche "nobili del comune". A Ponte nella prima metà del Cinquecento erano presenti ai vertici della confraternita di S. Maria esponenti sia dei nobili maggiori o esenti, esclusi dal comune, sia dei ceti organicamente attivi nel comune. Per questo, come si vedrà, il luogo di riunione del sodalizio parve uno spazio simbolicamente adeguato per le trattative che riprogettarono la convivenza politica ed economica fra i diversi gruppi. A Chiuro, alla fine del secolo, è attestato nella carica di rettore anche un vicino.⁷³

Mi è possibile approfondire ulteriormente le peculiarità di Grosio. Se l'ambiente dei disciplini appare meno centrale nella vita collettiva, la scuola mariana sembra imporsi come una sintesi sociale ancora più efficace del comune, che invece fu strumento dell'opposizione dei vicini alla nobiltà di ascendenza castellana e dunque parte in causa contro il ceto privilegiato. Fra la fine del Quattrocento e il primo Cinquecento essa attrasse la generosità di residenti nel capoluogo di fondovalle e nella contrada a mezzacosta di Ravedo, dalle condizioni più varie, con l'eccezione della fascia più umile della popolazione, dal nobile Pietro Venosta, che nel 1502 lasciò 25 lire imperiali per rinnovarne l'altare, al fabbro Martinello Ferrari.⁷⁴ Nel 1528 deputati della confraternita

72 Rita PEZZOLA, La confraternita della beata Vergine Assunta di Morbegno e il suo archivio. Nota storica dal rilevamento analitico del materiale documentario. In: BSSV 53 (2000), pp. 119–150; EADEM, Et in arca posui (che identifica il documento citato nel testo, in ASSO, AN, 640, ff. 108r.–116v., 1514.02.06); EADEM, "Reçdificari et reparari facere inceperant". La fabbrica della chiesa nuova nell'archivio della confraternita. In: BSSV 59 (2006), pp. 166–170; Massimo DELLA MISERICORDIA, Morbegno nei secoli XIV–XVI: trasformazioni sociali e identità comunitaria. In: BSSV 59 (2006), pp. 153–156; IDEM, Divenire comunità. Comuni rurali, poteri locali, identità sociali e territoriali in Valtellina e nella montagna lombarda nel tardo medioevo, Milano 2006, pp. 281–339, 591–620; IDEM, Mappe di carte. Le scritte e gli archivi delle comunità rurali della montagna lombarda nel basso medioevo. In: Attilio BARTOLI LANGELI/Andrea GIORGI/ Stefano MOSCADELLI (a cura di), Archivi e comunità tra medioevo ed età moderna, Roma/Trento 2009, pp. 155–278, pp. 234–236. Cfr. ASSO, AN, 667, ff. 164v.–166r., 1514.01.20; 785, f. 17v., 1518.11.27; 812, ff. 370r.–373r., 1522.07.03; 813, ff. 33r.–39r., 1525.01.09; ASCAM, Registri, 1, ff. 1v.–11v., 1512–1522; 2, ff. 1v.–50v., 1502–1522.

73 CARUGO, Tresivio, pp. 211–214.

74 ASCG, Pergamene, 262, 1501.07.07; 263, 1502.01.07; 313, 1516.06.01; Gabriele ANTONIOLI et al. (a cura di), Archivio storico del comune di Grosio. Inventario d'archivio (1356–1801), Milano 1996, p. 354, doc. 1206, e *passim*.

di S. Maria erano Giovanni Caprinali di Sondalo, Martino de Manzoto e Viscontino Venosta. L'ultimo era un nobile esente che, come il padre Antonio, si contrappose energicamente alla comunità per difendere i suoi privilegi di monticazione. Martino era un uomo a lui legato, che per lealtà verso il suo patrono perderà o rinuncerà al suo ruolo nei ranghi comunali. Giovanni era un notaio attivissimo nelle istituzioni del comune, ma considerato comunque una figura di garanzia, se nel 1510 era stato arbitro tra l'istituzione territoriale e Antonio Venosta, padre di Viscontino, in uno dei primi tentativi di mediare i divergenti interessi economici dei nobili e della collettività. Canevaro del sodalizio era Silvestro de Zino, modesto contadino però capace di scrivere, che pochi anni dopo guiderà l'azione comunitaria contro il consorzio aristocratico e Viscontino in particolare.⁷⁵

Ancora differente, infine, è la situazione della Valle del Bitto, realtà spiccatamente alpina, di piccoli villaggi che non avevano conosciuto una polarizzazione fra nobili e vicini, dove la confraternita raggiunse l'identità o la quasi identità con la comunità, e i suoi vertici la piena osmosi con la fabbriceria parrocchiale e gli organi dell'autogoverno locale.⁷⁶

A Bema, Gerola, Pedesina e Sacco furono fondate confraternite intitolate o co-intitolate allo stesso santo cui era dedicata la chiesa parrocchiale. A Bema, per la precisione, quella di S. Bartolomeo fu ridedicata, all'inizio del Cinquecento, a S. Maria. A Gerola il sodalizio aveva una dedicazione plurima, alla Vergine, patronato poi prevalso, e ai SS. Bartolomeo (il protettore della parrocchia), Sebastiano e Rocco. Tali enti avevano senz'altro una propria riconoscibilità istituzionale in quanto "schola". A Gerola quest'ultima era destinataria singolare di lasciti testamentari⁷⁷ e aveva una matricola che, per come l'abbiamo analizzata, dava l'impressione di un sodalizio cui si aderiva per scelta, non riassorbito nell'appartenenza comunitaria. Ancora più ambigua era la situazione di Rasura, dove esisteva una confraternita di S. Michele insediata nella parrocchia di S. Giacomo, cui pure non dovevano essere affiliati tutti i fedeli.⁷⁸ Almeno a Sacco e Gerola, inoltre, esistevano luoghi distinti e riservati alla sepoltura dei confratelli.⁷⁹ Un indizio del pluralismo associativo, infine, è offerto dai rapporti tra confraternita e confraternita: a Gerola la scuola di S. Maria aveva un debito "con le discipline".⁸⁰

75 ASCo, AN, 132 bis, ff. 1125v.-1126r., 1514.03.24; 234, ff. 763v.-764r., 1528.05.17.

76 Per un caso, successivo, v. Nadia TAGLIETTI, *Le confraternite*. In: PALAZZI TRIVELLI (a cura di), *Storia di Livigno*, pp. 327-345, p. 342.

77 ASSo, AN, 282, ff. 112r.-114v., 1510.01.19.

78 ASSo, AN, 344, ff. 47v.-49v., 1466.04.08 (verbale della riunione di "omnes et singulares persone [...] communis Rasure ac loci de Mellarolo, del Dossomellarolo et omnes et singulares persone subpoxite [...] ecclesie S. Jacobi apostolli de Rasura, et in quibus sunt quamplures scholares seu consortii [sic] scholle S. Michaelis de Rasura et que vocatur schola S. Michaelis de Rasura [...] que fit in dicta ecclesia de Rasura per certas personas subpoxitas dicte ecclesie").

79 ASSo, AN, 508, ff. 125r.-128r., 1488.09.28; 641, ff. 283r.-284r., 1513.10.28; 765, ff. 234r.-236v., 1520.08.21.

80 APG, C, 1, 1466 e sgg.

Eppure l'identificazione di questi consorzi come realtà ulteriori rispetto a quelle della parrocchia e del comune restò incerta. In alcuni casi tutti i vicini vennero automaticamente considerati membri dei sodalizi. A Pedesina, nel 1464, i convenuti all'assemblea della comunità furono detti, con una esplicita identificazione, "omnes de Pedexina ac scolares scolle ecclesie S. Antonii de Pedexina".⁸¹ A Gerola si segnala l'inglobamento anche della *universitas disciplinatorum*, fatto alquanto singolare, perché, se non mancano anche altrove gruppi devozionali in grado di raccogliere la totalità o quasi degli abitanti di una piccola località rurale, la pratica dell'autoflagellazione restò limitata ad ambienti minoritari o comunque più esclusivi. L'attestazione, invero, è telegrafica: nel 1466 la "ecclesia S. Bartolamei de Girola [...] nec non [...] universitas scholarium et disciplinatorum ac pauperum ipsius communis de Girola" dovevano – in effetti "singula singulis refferendo", quindi senza un'indistinzione dei bilanci – riscuotere denaro e rendite in natura, per i legati, i mutui accesi con la confraternita e le elemosine. Per esaminare la situazione, si riunì allora la vicinanza, definita "consilium et universitas totius communis et hominum ac dictarum scollarum et pauperum dicti communis de Girola". Gli intervenuti agivano "suis nominibus propriis, item nominibus et vice omnium et quarumcumque aliarum personarum [...] communis et loci de Girola et suppoxtarum predictae ecclesie de Girola et dictarum universitatum pro quibus promisserunt [...] ac nomine prefate ecclesie et fabricae sacristie eiusdem ecclesie et pauperum dicti communis de Girola".

Le citazioni non autorizzano a immaginare un comune di battuti, ma attestano perlomeno l'integrazione reciproca fra il complesso degli abitanti e gli interpreti di una delle più rigorose pratiche personali di automortificazione del basso medioevo.⁸²

In queste occasioni venivano dunque eletti, direttamente dalla comunità, i sindaci responsabili dell'amministrazione del patrimonio della chiesa, della confraternita e dell'elemosina. A Gerola i convenuti, nella circostanza ora ricordata, nominarono i messi e sindaci sia della chiesa, sia delle scuole, per occuparsi delle loro pendenze.⁸³ Nel 1451 la "vicinia et universitas hominum squadre et loci de Pedexina" elesse *sindici* incaricati anche di "omnia negotia ecclesie et schole S. Antonii de Pedexina".⁸⁴ A Rasura la gestione dei patrimoni era unificata, sotto la responsabilità di "gubernatores dicte ecclesie [S. Iacobi] et eius schole", nonché dei beni dei "pauperes", nominati dall'assemblea dei capifamiglia, che nel 1470 affidarono l'incarico, fra gli altri, al console del

81 ASSo, AN, 318, f. 62r.-v., 1464.01.10.

82 ASSo, AN, 318, ff. 147r.-148v., 1466.01.27.

83 Cfr. ASSo, AN, 281, f. 256r.-v., 1508.01.24 (elezione dei "missi, sindici et custodes" del comune ed "ecclesie et schole S. Bartholamei de Girola"); APG, A, 3, 1520.

84 ASSo, AN, 168, ff. 357r.-358v., 1451.09.14.

comune e al curato.⁸⁵ Ancora, la totalità dei fedeli era rappresentata da “procuratores ecclesie S. Iacobi apostoli de Rasura ac scholle de Rasura”.⁸⁶ A Bema gli agenti della confraternita di S. Bartolomeo-S. Maria, pressoché coincidente con la parrocchia, si riunivano nel cimitero della chiesa.⁸⁷

Non risultava equivoco né riduttivo, pertanto, in un atto della comunità identificare direttamente una “schola de Rassura”⁸⁸, per un testatore destinare il proprio legato, indifferentemente, alla “ecclesia S. Iacobi de Rasura et eius schola”, rimettendo a entrambe le istituzioni le celebrazioni per la sua salvezza.⁸⁹

Le concrete responsabilità dei diversi enti si intrecciarono come e più che altrove. La “schola di S. Maria” di Gerola finanziò la realizzazione dell’ancona dell’altare maggiore della parrocchia (1479) e contribuiva alle spese sostenute per la festa del patrono di entrambe, S. Bartolomeo.

Il clero, volente o nolente, si trovò a sua volta implicato in questa rete di rapporti fra istituzioni e leadership comunitaria e confraternale. La vicinanza di Rasura ovvero i sindaci della chiesa e della scuola obbligavano il rettore a celebrare gli anniversari in suffragio delle persone che avevano istituito legati a favore della chiesa come della confraternita. D’altra parte disponevano dei redditi di quest’ultima, destinandoli al mantenimento del prete, che però, in cambio di 10 soldi terzioli, doveva consegnare al sodalizio due condi di vino (circa duecento litri) da distribuirsi ai poveri la vigilia di Natale, altra destinazione di significativo interesse collettivo.⁹⁰ Il curato di Gerola nel 1485 aderì – e fu iscritto come primo della lista – ad un voto per scongiurare il contagio di peste promosso dalla confraternita. Nel 1524 un suo successore, al passaggio di consegne concomitante con l’elezione, ricevette gli arredi liturgici, i paramenti, le suppellettili sacre della parrocchia, il cui inventario fu però steso nel libro della confraternita, e in queste pagine il sacerdote sottoscrisse la dichiarazione “recepì la cura de S. Bartolomeo con li paramenti e roba de dicta ecclesia come è suprascripto de mano del console e sindaco presente”, una promiscuità scrittoria rivelatrice della compenetrazione istituzionale.⁹¹ Il curato di Bema

85 ASSo, AN, 168, ff. 328r.–329r., 1451.07.26; 344, ff. 47v.–49v., 1466.04.08; ff. 124r.–126r., 1470.11.26; ff. 307v.–308v., 1471.06.04.

86 ASSo, AN, 344, ff. 18r.–19v., 1465.05.24; f. 172r.–v., 1466.04.27.

87 ASSo, AN, 282, ff. 28r.–30r., 1499.03.11 (“scholares ecclesie et scholle S. Bartholomei de Bema”); ff. 43v.–45v., 1499.07.22; ff. 77r.–79r., 1499.08.12; ff. 80v.–81v., 1500.09.01; f. 96v., 1501.01.23; ff. 136r.–138r., 1502.02.18; ff. 299r.–300v., 1503.12.23; ff. 300v.–303r., 1503.12.30 (dove è riproposta la stessa definizione); 812, ff. 269v.–271r., 1521.06.10 (la confraternita è detta di S. Bartolomeo; ad agire erano i “sindaci [...] prefate schole seu ecclesie”); f. 278v., 1521.07.23 (l’organizzazione aveva gli stessi sindaci, ma la denominazione “schola S. Bartolomei” è corretta in “schola S. Marie sita in ecclesia S. Bartolomei”, con l’inserzione di “S. Marie sita in ecclesia” in interlinea).

88 ASSo, AN, 344, ff. 307v.–308v., 1471.06.04.

89 ASSo, AN, 168, ff. 328r.–329r., 1451.07.26. La medesima indistinzione emerge dal testamento ivi, 242, ff. 267v.–269v., 1466.01.06.

90 ASSo, AN, 344, ff. 18r.–19v., 1465.05.24; f. 172r.–v., 1466.04.27.

91 Per tutto ciò che si è detto di Gerola, v. APG, C, 1, 1466 e sgg., 1485; C 2, 1518 e sgg., in particolare ff. 42v.–45v., 1524.08.31–09.21; Cirillo RUFFONI, Intagliatori e indoratori nella valle del Bitto. In: Pulchrum. Studi in onore di Laura Meli Bassi, Sondrio 2009, pp. 129–146, p. 146.

era vincolato dai patti stipulati con gli uomini a celebrare ogni sabato la messa all'altare della Vergine, dove presumibilmente aveva sede il sodalizio pio.⁹²

4. Spazi di mediazione: conciliazione dei conflitti e redistribuzione delle risorse

Un ultimo punto riguarda il ruolo assunto dalle confraternite in campi rilevanti della convivenza locale, come la mediazione dei conflitti e la solidarietà sociale.

Innanzitutto costituirono un punto di conciliazione simbolica della divisione interna alla comunità indotta dalla trasgressione o dall'ostilità. I sodalizi erano destinatari di condanne emesse dalla giustizia locale: nel 1498 il comune di Bormio stabilì che, di una più elevata pena inflittagli, Cristoforo Anzi “possit cumpensare in regula virginis Marie” 4 lire imperiali.⁹³

Offrirono le loro sedi all'incontro fra antagonisti. Nel 1536 le quadre di Scalvini e Pontegnani (le contrade orobiche di Chiuro), per nominare i sindaci incaricati di rinnovare l'*unio* e la *societas*, che fino a quel momento era stata in vigore all'interno del comune, con la contrada di Castionetto e i nobili antichi o minori di Chiuro e Gera, riguardo alla gestione dei loro beni e redditi, si ritrovarono “in platea burgi Castri de Laqua, ante domum venerabilis schole S. Marie”. Quindi i rappresentanti delle quattro unità istituzionali definirono i patti che dovevano regolare la loro convivenza nell'*involtum* della *schola* di S. Bartolomeo sito presso la chiesa dall'identica dedicazione di Castionetto.⁹⁴

Nella casa della confraternita di S. Maria di Ponte si dirimevano le liti di famiglia.⁹⁵ Il luogotenente del capitano di Valtellina nel 1537 arbitrò la controversia fra i diversi ceti e le varie componenti territoriali dello stesso comune di Ponte, ricostruendone l'unità, sempre nella “domus scole”, dove si tennero i colloqui preliminari e dove pure, annualmente, sarebbe avvenuta l'assegnazione delle alpi, una delle questioni da dirimere. Furono destinate alla scuola le pene pecuniarie minacciate ai trasgressori ad alcuni ordini comunali in materia: chi non rispettava le divisioni fra le quote riservate ai diversi proprietari; chi violava le zone “tense”, cioè non pascolabili.⁹⁶ Se nel secondo Cinquecento la devoluzione alla confraternita delle pene introdotte per colpire costumi festivi e ludici visti dalle autorità ecclesiastiche in modo sempre più critico, dal ballo alla frequentazione delle osterie, appare un dispositivo già rivestito di valenze moralizzatrici e disciplinatrici, il caso considerato rientra invece ancora nella logica di un ideale equilibrio ecologico e sociale del comune, sancito nella *domus* della scuola e così affidato alla tutela di Maria, sicché l'infrangitore doveva risponderne al relativo sodalizio per essere reintegrato in quell'ordine umano e sovranaturale.⁹⁷

92 ASSo, AN, 813, ff. 120r.-124r., 1528.08.22.

93 ASCB, QC, 3, 1498.10.13.

94 ASSo, AN, 1158, ff. 26v.-39r., 1536.02.04-05.

95 Staatsarchiv Graubünden (=SAG), AB IV 8a/2, p. 401, 1535.04.30.

96 SAG, A B IV 8 a/2, pp. 297-307, 1537.08.03.

97 Danilo ZARDIN, Carlo Borromeo. Cultura, santità, governo, Milano, 2010, p. 167.

Forti della loro base patrimoniale, esse ebbero un ruolo significativo nei circuiti della redistribuzione economica. Un caso singolare è rappresentato dal consorzio di S. Maria di marzo di Bormio, che alla fine del medioevo si presentava non più come un'associazione indipendente con una vita devozionale propria, ma come un ente controllato dal comune per la gestione di ingenti introiti destinati ad elemosine. Alcune di esse almeno erano state istituite da privati che avevano affidato all'ente la loro esecuzione, tutelata dagli statuti. Nicola Alberti lasciò al comune 300 lire imperiali per distribuire un'elemosina il giorno dell'Ascensione, dando alla stessa istituzione la possibilità di comprare terre di pari valore da affidare al consorzio di S. Maria, i cui amministratori sarebbero subentrati nell'obbligo di adempierne le volontà. Grazie a queste risorse, il giorno dell'Annunciazione, festa da cui il consorzio traeva l'intitolazione, si svolgeva la più importante distribuzione di pane.

Il Consiglio ordinario di Bormio designava i deputati, sorvegliava i loro conti, la conduzione delle cause, le erogazioni di cibo, la gestione delle terre (non era possibile procedere alle locazioni "absque spiciali licentia Consilii", che conferiva incarichi ad hoc per le permutate; le autorità comunali promossero la redazione di inventari di terre e quaderni dei massari). Il comune e il consorzio divennero pertanto i poli di un intenso scambio di risorse. Il primo assicurava al secondo alcuni proventi dall'affitto di beni collettivi e impiegava denaro della propria gestione corrente per accrescere il quantitativo di pane da largire. D'altra parte gli statuti cinquecenteschi disponevano che quello che eccedesse le spese in elemosine fosse consegnato al comune. Inoltre nel 1497 quest'ultimo impiegò l'elemosina dell'Annunciazione per pagare l'ancona da realizzarsi nella chiesa plebana; nel 1498 vendette a proprio profitto il pane avanzato dalla distribuzione; nel 1511 il consorzio mise a disposizione, mediante l'affitto, il terreno su cui il comune fece costruire la chiesa di S. Barbara; nella primavera del 1531 il pane dell'Annunciazione fu mandato a Morbegno per nutrire i soldati mobilitati dalle Tre leghe.⁹⁸

Le confraternite, inoltre, prestavano denaro a tassi agevolati. Evidentemente grazie alle offerte e alle quote di iscrizione, riuscivano ad accumulare liquidità, risorsa piuttosto rara e preziosa in queste società alpine, che peraltro con il prestito incrementavano ulteriormente, rafforzando sensibilmente il loro peso nella vita del villaggio o del borgo, ma concorrendo anche a forgiare relazioni

98 SILVESTRI, Il medioevo di Livigno, pp. 144–145; Lyde MARTINELLI/Sandro ROVARIS (a cura di), Statuta seu leges municipales communitatis Burmii tam civiles quam criminales – Statuti ossia leggi municipali del Comune di Bormio civili e penali, [Sondrio 1984], pp. 144–145, cap. 123, pp. 170–171, cap. 159, pp. 264–265, cap. 283; ASCB, Documenti medievali, 1, fasc. 14, 1375; Inventario dei beni del contado di Bormio, ff. 3r., 75r. e sgg., 1553; QC, 1, 1465.10.24; 2, 1481.03.08, 1481.03.26, 1481.10.08, 1492.03.24; 3, 1494.03.13, 1499.08.17; 4, 1504.03.28, 1505.08.22; 5, 1508.07.08, 1509.04.25; 7, 1521.03.01; QR, 1498, sorte primaverile; QD, 1503, sorte primaverile; 1524–1525, sorte invernale; 1531, sorte primaverile. Il consorzio versava anche un fitto di 5 soldi imperiali annui alla chiesa di S. Maria del Sassello di Combo (ASSO, Pergamene, cart. 3, doc. 70, 1516.07.10).

solidali. La scuola mariana di Gerola possedeva uno “scrigno”, conservato in una casa privata, da cui nel 1479, come ho accennato, furono speditamente prelevate le risorse per la committenza artistica a favore della parrocchia, che forse avrebbe fronteggiato con maggiori difficoltà la spesa.⁹⁹ Quella di S. Bartolomeo di Bema si serviva “de denariis acceptis in bussola dicte scholle” proprio per l’attività finanziaria che qui ci interessa¹⁰⁰; quella dell’Assunta di Morbegno dei soldi tratti *ex cepto*.

Quest’ultimo ricco sodalizio disponeva di generi alimentari che collocava sul mercato, anticipando a credenza il frumento all’*hospes* di Morbegno o il vino a quello di Sondrio, ma anche di denaro, con cui poteva mediare relazioni fra privati in situazione di temporaneo bisogno e i professionisti, come ad esempio nel caso di una *domina* Margherita, per conto della quale la confraternita saldò il compenso dovuto al maestro di scuola per otto mesi di insegnamento e al *magister* Gian Maria de Roncho per le medicine ricevute.¹⁰¹

Una dozzina di atti mostra in azione gli “scholares ecclesie et scholle S. Bartholomei de Bema”, agenti a cavallo fra Quattro e Cinquecento a nome proprio “et vice omnium aliorum scholariorum dicte scholle”, nonché della chiesa e, in un caso, dei poveri. Essi compravano terreni da abitanti del luogo, per una somma corrisposta interamente in contanti o in cui era computato parzialmente un “debitum” già contratto ad esempio dal padre del venditore. Immediatamente li reinvestivano all’alienante; solo una volta nel 1499 ne beneficiarono il fratello, a distanza di circa un anno, si direbbe sostenendo un aiuto economico prestato in primo luogo all’interno della famiglia. Il ri-affidamento avvenne sempre mediante una locazione perpetua. Il canone fu regolarmente stabilito in denaro, commisurato al 5% del valore del bene impegnato, in un’occasione sola fu del 5,1%, in un’altra del 6,6%, mentre in altre due non è documentato; una regolarità, dunque, che fa pensare ad una consuetudine fissatasi in sintonia con le teorizzazioni sul prestito non usurario e, d’altra parte, ad un consapevole investimento. Le date dei prestiti, spesso anche se non esclusivamente invernali e primaverili, confermano un intervento che veniva particolarmente richiesto nella fase non produttiva della stagione agricola. Non solo al momento della concessione veniva accordata la facoltà di recuperare gli immobili ipotecati; tre casi sicuri di riscatto (una volta da chi nel frattempo aveva rilevato il diritto di recupero, un’altra dal fratello del debitore), a distanza di uno come di nove anni, testimoniano che la formula non generava necessariamente una dipendenza economica permanente, ma consentiva di far fronte all’emergenza nella prospettiva non troppo remota di racimolare a breve il denaro occorrente. Spesso a godere di questi prestiti

99 RUFFONI, Intagliatori e indoratori, p. 146.

100 ASSO, AN, 282, ff. 136r.–138r., 1502.02.18. V. anche CORBELLINI, Indagini su sei secoli di storia, p. 22; RAINOLDI, “Sotto il cui mantello siam soccorsi”, Appendice, doc. III.

101 ASCAM, Registri, 2, ff. 6v., 12v.–13r. ecc., 1536 e sgg.

furono gli stessi membri del consorzio, nel quale i ruoli-guida paiono duraturi negli anni e dunque presumibilmente capaci di alimentare, almeno in alcuni confratelli, solidi legami di affiliazione. Ad esempio Giovanni detto Turchallus Fontana fu rappresentante della confraternita negli anni 1498–1499 e 1502; nel 1503 ebbe lo stesso ruolo il fratello Lorenzo; nel 1520 suo figlio Antonio. Nel 1501, d'altra parte, fu lui a chiedere un prestito, verosimilmente lo stesso, di 40 lire terzole, poi riscattato dal nipote Bettino e da questi poi estinto nel 1503. A pochi giorni di distanza, Giovanni ottenne un altro prestito, di identica somma. Nel 1499 il *magister* Giovanni Foppa era procuratore della confraternita, come nel 1502, quando suo figlio fu testimone ad un atto in egli cui agiva per il sodalizio; nel 1499, a sua volta, chiese un prestito di 27 lire e 6 soldi terzoli, che restituì l'anno seguente. La bussola della confraternita, insomma, doveva essere percepita in primo luogo come la cassa comune di un gruppo solidale e privilegiato, da cui attingere in caso di necessità. Gli atti, come a circondarli di un'aura sacra che ne oltrepassava il mero contenuto economico, furono sempre stipulati nel cimitero, nel 1503 alla presenza del curato.¹⁰²

Il debito pubblico ne fu avvantaggiato non meno di quello privato. La *regula* mariana di Bormio prestò ripetutamente denaro al comune, a volte per sostenere opere di interesse collettivo o per restituire debiti più impegnativi, contratti con soggetti presumibilmente meno rassicuranti, come nobili potenti e non locali. Nel 1495 l'ente chiese in prestito 100 lire imperiali al canevaro della confraternita “causa exigendi fictum quod solvitur per comune” al cavaliere Luigi Quadrio di Tirano. Nel 1496 ricorse ad un altro prestito per realizzare lavori come quelli richiesti dalla torre civica.¹⁰³ Nel 1525 si fece anticipare 50 lire imperiali dai disciplini, rifusi dopo “plures dies”.¹⁰⁴ Anche il comune di Morbegno nel 1478 aveva un debito di 24 lire e 16 soldi terzoli con la “schola S. Marie”, per restituire i quali impose una taglia, prevedendo di donare al sodalizio l'eventuale eccedenza raccolta.¹⁰⁵ Quello di Sondrio chiedeva alla locale “scolla S. Marie” di anticipargli il denaro occorrente, in un'occasione per pagare una “andata” (missione di rappresentanza).¹⁰⁶

5. Nota conclusiva

Senza voler enfatizzare la pretesa eccezionalità alpina, in termini di egualitarismo ed integrazione sociale, che pare piuttosto una rappresentazione molto condizionata culturalmente, si ritiene che l'area e il periodo studiato

102 ASSo, AN, 282, ff. 28r.–30r., 1499.03.11; ff. 43v.–48r., 1499.07.22–1508.06.23; ff. 77r.–79r., 1499.08.12; ff. 80v.–81v., 1500.09.01; f. 96v., 1501.01.23; ff. 136r.–138r., 1502.02.18; ff. 299r.–300v., 1503.12.23; ff. 300v.–303r., 1503.12.30; 812, ff. 100v.–103v., 1520.04.04. Relazioni di credito sono registrate anche nel libro in APG, C, 2, 1518 e sgg.

103 ASCB, QC, 3, 1495.04.14, 1496.10.12. Cfr. *ivi*, 5, 1510.12.14; 7, 1522.02.10.

104 ASCB, QC, 7, 1525.05.27.

105 ASSo, AN, 425, f. 103r.–v., 1478.03.01.

106 ASSo, Fondo Romegialli, 33, fasc. 1/3, f. 18v., 1490 – gli altri elementi della data non sono specificati; f. 52v., 1499.06.23; f. 53v., 1499.12.12.

presentino alcune peculiarità. In Valtellina, innanzitutto, nei secoli XIV–XV si verificò un robusto sviluppo delle istituzioni comunitarie, che si allargò alla sfera del sacro. Tale fenomeno fu investito relativamente tardi, solo dalla fine del Cinquecento, dai mutamenti della sensibilità religiosa, con le loro molte implicazioni gerarchiche, indotti dalla riforma cattolica, dal momento che il regime politico, la repubblica delle Tre leghe, contrastò a lungo le iniziative giurisdizionali delle autorità diocesane. È però vero che in seguito i nuovi programmi si dispiegarono con forza e capillarità in quella che era percepita come una frontiera del cattolicesimo, resa per di più particolarmente porosa dalla variegata presenza evangelica in valle. Per tali ragioni, con lo scopo di rilevare sia gli aspetti di mimetismo, sia le fratture tra comunità territoriale, parrocchia e confraternita, si è assunta una cronologia che dal primo addensamento medievale di attestazioni dell'associazionismo devozionale si inoltra nel Cinquecento: è infatti una temperie culturale e istituzionale che a mio avviso mostra tratti di continuità fino alla decisa riorganizzazione della cura d'anime intervenuta nel Seicento. Prima di allora è senz'altro possibile identificare le tensioni fra le diverse cerchie dell'appartenenza locale, scarti cui oggi molti studi prestano un'attenzione privilegiata, ad esempio nell'adesione più nettamente individualizzata ai consorzi religiosi; negli spazi riconosciuti da essi alla partecipazione di donne, giovani e forestieri perlopiù estromessi dalla vita pubblica; nei tratti di esclusivismo, allorché il loro impegno era volto in primo luogo a stabilire l'armonia interna (§ 1). È pur vero che il forte richiamo istituzionale e identitario dell'esperienza comunitaria ha favorito, in zona, la configurazione di rapporti circolari, sostanziati dagli aiuti reciproci, nel bisogno economico e nella committenza artistica, dalle presenze cerimoniali assicurate dai confratelli in occasioni sentite come di pubblica utilità, dalla collaborazione rituale fra sodalizi pii e parrocchia (§ 2). Queste relazioni, in ogni caso, si sono precisate in modo tutt'altro che univoco negli ambienti, fra loro molto diversi, della valle: dai borghi con una spiccata vocazione produttiva e commerciale ai villaggi di montagna. Così in una terra, quale Morbegno, trasformata dal notevole dinamismo economico e demografico quattrocentesco, una pluralità di associazioni devote ha concorso ad integrare una popolazione in cui erano numerosi gli immigrati e a legittimare un'élite assai composita; nei centri dove le tradizioni signorili erano più tenaci, le confraternite hanno costituito, anche durante le fasi di conflitto, il luogo di negoziazione fra gli antichi privilegiati e il resto della popolazione; nei piccoli centri della valle del Bitto un unico sodalizio, in rapporti simbiotici con il comune e la parrocchia, nato evidentemente per rispondere a bisogni devozionali e non in opposizione alle altre due istituzioni, ha rafforzato ulteriormente la coesione sociale (§ 3). Si è infine portata l'attenzione su alcune pratiche dal significato più spiccatamente economico che hanno concorso a dare corpo alle relazioni sociali, istituzionali

e rituali di cui si è detto: la destinazione alle confraternite di condanne pecuniarie inflitte dai comuni per infrazioni delle norme statutarie (un percorso, dunque, pure di reintegrazione simbolica del reo) e il prestito di denaro a tassi agevolati, a favore degli individui, in primo luogo presumibilmente gli stessi membri dei sodalizi, e degli enti territoriali (§ 4).

Massimo Della Misericordia, „Bona compagnia“. Die Bruderschaften zwischen Dorf- und Pfarrgemeinde in Valtellina zwischen dem 15. und 16. Jahrhundert

Der Aufsatz ist Teil eines breiter angelegten Forschungsprojektes, das Konflikte, Ausdrucksformen und soziale Zusammensetzung von Mikro-Gemeinschaften untersucht, die symbolisch und materiell privilegierte Beziehungen zwischen Menschen innerhalb einer größeren Gemeinschaft herstellten. Die Bruderschaften, eine der Gruppen innerhalb der Pfarrgemeinde, besaßen große Anziehungskraft und verfügten über hohe Finanzmittel, sodass es ihnen möglich war, mit anderen Institutionen oder Ordnungssystemen in Wettstreit zu treten oder auch mit ihnen zusammenzuarbeiten. Der vorliegende Beitrag konzentriert sich dabei auf den geographischen Raum der Valtellina (Diözese Como) in der Zeitspanne vom 15. zum beginnenden 16. Jahrhundert, also noch vor der tridentinischen Überformung.

Die Bruderschaft war eine Gemeinschaft, die sich von der territorialen oder pfarrkirchlichen Gemeinde unterschied und sich nicht mit dieser deckte. Sie unterlag denselben institutionellen Regelwerken wie andere Gemeinschaftsformen im Mittelalter. Dennoch gibt es gegenüber den Land- oder Dorfgemeinden Unterschiede. Die Bruderschaft ist weniger greifbar und scheint stärker auf der jeweils individuellen Entscheidung zu beruhen, ihr angehören zu wollen. Weiters waren neben männlichen Erwachsenen auch Frauen und Jugendliche zugelassen, Angehörige der lokalen Bevölkerung ebenso wie Fremde. Die Bruderschaft stand also Menschen offen, denen die Gemeinde keine analogen Möglichkeiten der Partizipation bieten konnte. Sie schuf Kontakträume für Menschen unterschiedlicher sozialer Herkunft, für Adelige und Auswärtige, sogar für Menschen, die in politischen oder wirtschaftlichen Fragen eigentlich miteinander in Konflikt standen.

Die Bruderschaft ermöglichte ihren Anhängern, miteinander in privilegierte Beziehungen einzutreten, die durch bestimmte symbolische und materielle Praktiken (wie dem Austausch des Friedenszeichens, dem gemeinsamen Sitzen, Singen oder Essen) immer wieder erneuert werden konnten. Diese „Gemeinschaft der Ungleichen“ schottete sich aber gegenüber der Dorf- und Pfarrgemeinde, in die sie räumlich eingebettet war, nicht ab. Im Gegenteil, sie pflegte mit ihr den intensiven Austausch von materiellen und immateriellen Gütern.

Eine eingehende Analyse einiger besonderer Fälle ermöglicht es, Vergleiche zum Verhältnis zwischen religiösen Vereinigungen und lokaler Gesellschaft anzustellen. Morbengo etwa (eine bevölkerungsreiche Gemeinde ohne herrschaftlichen Schutz) ist in zweifacher Hinsicht von Interesse. Zum einen wies es eine Vielfalt an unterschiedlichen frommen Vereinigungen auf. Zum anderen ist in den Quellen die große Bedeutung zumindest einer dieser Vereinigungen für die lokale Gesellschaft bezeugt, da diese auf die besonderen Bedürfnisse der Bewohner einzugehen imstande war. Sie ermöglichte einer Elite aus Notaren, Kaufleuten, aber auch Handwerkern und qualifizierten Zugewanderten eine erhebliche sozio-ökonomische Assimilierung und Anerkennung.

Ponte, Chiuro und Grosio waren Ortschaften, die vom konfliktreichen Zusammenleben von adeligen Familien, „Männern der Gemeinde“ und – in den beiden ersten Ortschaften – auch „Adeligen der Gemeinde“ geprägt waren. Hier schufen die Bruderschaften Gelegenheiten für Austausch und Unterstützung, die dieselben Gruppen in wirtschaftlicher und politischer Hinsicht sonst nur schwerlich erreichen konnten.

Anders zeigt sich die Situation im Valle del Bitto, in denen es keine Polarisierung zwischen unterschiedlichen sozialen Gruppen gab. Hier war die Bruderschaft beinahe identisch mit der Gemeinde, und die Führungsgruppe deckte sich mit der Leitung der Kirchenfabrik und den Spitzen der ländlichen Selbstverwaltung.

In einem letzten Abschnitt wird die Bedeutung der Bruderschaften für das lokale Zusammenleben, wie in der Vermittlung in Streitfällen und in der sozialen Solidarität analysiert. Die Bruderschaften stellten einen Fixpunkt für Konfliktschlichtungen dar. Ihr Sitz wurde zu einem Ort, an dem Streitigkeiten beigelegt, Vereinbarungen getroffen und Kompromisse geschlossen wurden.

Ausgestattet mit bemerkenswerter Finanzkraft, spielten die Bruderschaften auch in Prozessen ökonomischer Umverteilung eine große Rolle. Sie verliehen Geld zu niedrigen Zinsen, vermittelten auch zwischen Privatpersonen in Finanzfragen, sobald eine der beiden Parteien vorübergehend in Schwierigkeiten geraten war. So ist für Bema, den Hauptort in der Valle del Bitto, die wichtige Rolle der Bruderschaft „scuola di S. Bartolomeo“ beim Geldverleih im 15. und 16. Jahrhundert gut belegt.

Località principali della Valtellina alla fine del medioevo

- Centro abitato
- ▲ Capoluogo plebano

