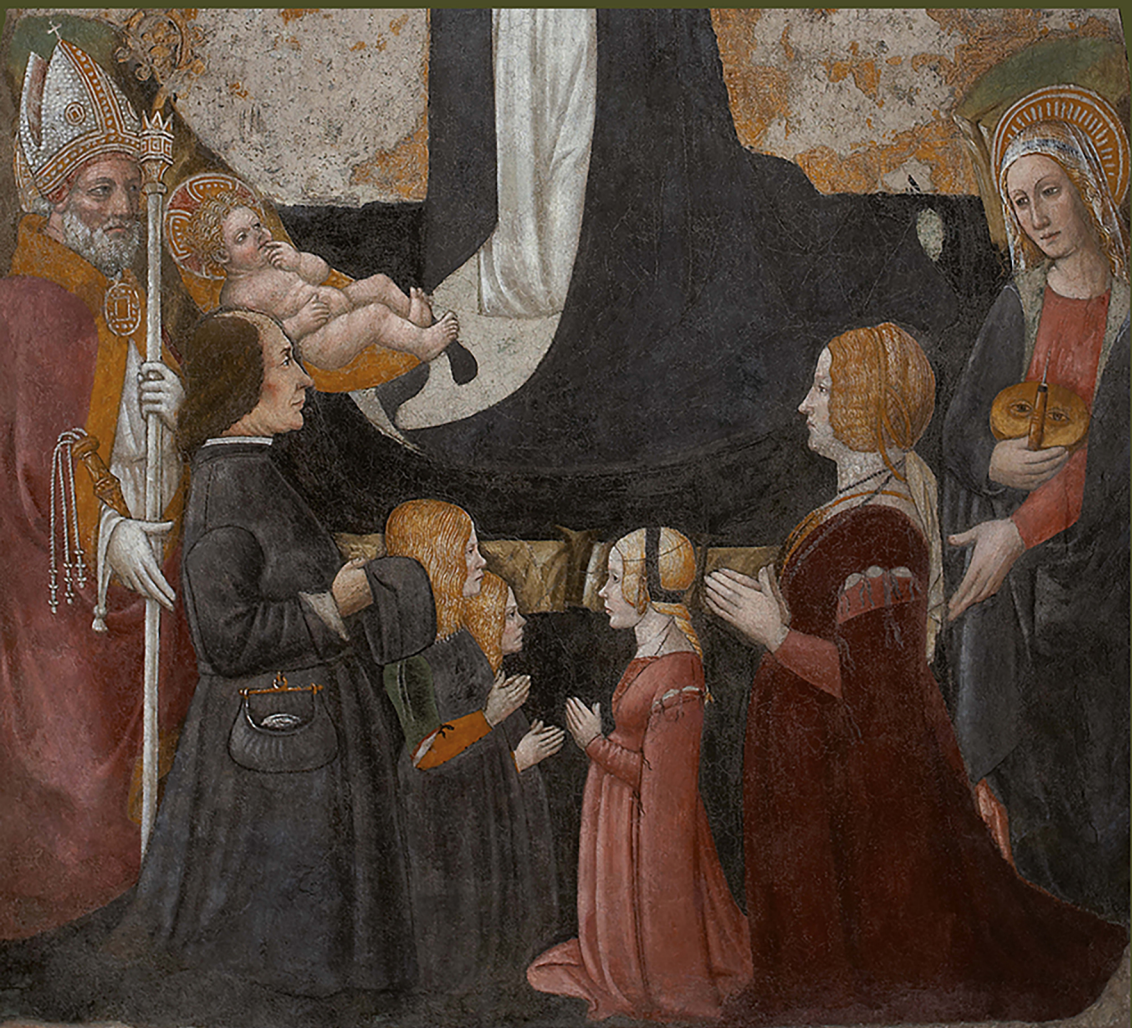


# Famiglie e spazi sacri nella Lombardia del Rinascimento

*a cura di*

Letizia Arcangeli, Giorgio Chittolini, Federico Del Tredici, Edoardo Rossetti



# FAMIGLIE E SPAZI SACRI NELLA LOMBARDIA DEL RINASCIMENTO

*a cura di*

Letizia Arcangeli

Giorgio Chittolini

Federico Del Tredici

Edoardo Rossetti

*Copertina*

*Madonna col Bambino, i santi Ambrogio e Lucia e la famiglia Raverti*, particolare, Milano, Santa Maria delle Grazie, ca. 1495, Archivio Villa Paola restauri

*Famiglie e spazi sacri*

*nella Lombardia del Rinascimento*

© 2015, Scalpendi editore, Milano

ISBN-13: 9788899473006

*Progetto grafico*

Fabio Vittucci

*Impaginazione*

Roberta Russo

Nessuna parte di questo libro può essere riprodotta o trasmessa in qualsiasi forma o con qualsiasi mezzo elettronico, meccanico o altro senza l'autorizzazione scritta dei proprietari dei diritti e dell'editore.

Tutti i diritti riservati.

L'editore è a disposizione per eventuali diritti non riconosciuti

*Il presente volume è pubblicato con il contributo del Dipartimento di Studi storici dell'Università degli Studi di Milano*

Prima edizione: ottobre 2015

Scalpendi editore S.r.l.

Sede Legale:

piazza Antonio Gramsci 9  
20154 Milano

Sede Operativa:

Grafiche Milani S.p.a.  
via Guglielmo Marconi, 17/19  
20090 Segrate

[www.scalpendieditore.eu](http://www.scalpendieditore.eu) - [info@scalpendieditore.eu](mailto:info@scalpendieditore.eu)

*Referenze fotografiche*

© Archivio di Stato di Cremona, p. 58

© Enio Bertinelli, pp. 344, 409 (fig. 10)

© Massimo Della Misericordia, pp. 406-408, 409 (fig. 11)

© Federico Del Tredici, pp. 308, 342

© Mario Perotti, pp. 128, 167

© Sharon Petra Rondoni, p. 409 (fig. 9)

© Ilario Silvestri, p. 411

© Andrea Straffi, p. 34

© Ugo Zecca, p. 410

## SOMMARIO

<i>Nota dei curatori</i>	7
Giancarlo Andenna <i>Definire, costruire, dotare e mantenere una cappella dal medioevo all'età moderna</i>	13
Elisabetta Canobbio <i>Giuspatronati privati nelle chiese di Como</i>	35
Elisabetta Filippini <i>«Ad maximum ornamentum ecclesie fundaverunt capellam et altarem». Le élites cittadine cremonesi e gli ordini mendicanti (secoli XIII-XV)</i>	59
Gianluca Battioni <i>Nuove fondazioni, giuspatronati laicali, cappelle (diocesi di Parma, secolo XV)</i>	95
Stefania Buganza <i>I Visconti e l'aristocrazia milanese tra Tre e primo Quattrocento: gli spazi sacri</i>	129
Edoardo Rossetti <i>«Arca marmorea elevata a terra per brachia octo». Tra sepolture e spazi sacri: problemi di memoria per l'aristocrazia milanese del Rinascimento</i>	169
Letizia Arcangeli <i>«Eligo sepulturam meam...». Nobiles, mercatores, élites viciniali tra parrocchie e conventi</i>	229
Federico Del Tredici <i>I benefici della parentela. Famiglie, istituzioni ecclesiastiche e spazi sacri nel contado di Milano (XIV-XV secolo)</i>	309
Massimo Della Misericordia <i>Altari dei morti. Spazio sacro, sepolture e celebrazione degli edificatori fra basso medioevo e prima età moderna (a partire da chiese alpine)</i>	345
<i>Indice onomastico</i>	413





1. *Incoronazione della Vergine e santi*, Ardenno, San Lorenzo

## ALTARI DEI MORTI. SPAZIO SACRO, SEPOLTURE E CELEBRAZIONE DEGLI EDIFICATORI FRA BASSO MEDIOEVO E PRIMA ETÀ MODERNA (A PARTIRE DA CHIESE ALPINE)\*

Massimo Della Misericordia

Nella cornice di una miscellanea che intende indagare la società determinata che ha occupato lo spazio sacro con i suoi membri, vivi e morti, le sue articolazioni (la parentela, ma anche la corporazione, la confraternita), le relative insegne, si intende riflettere, con queste pagine, su come sia stato un luogo di culto a sua volta ben determinato, nel tempo e nella generale vicenda della sensibilità religiosa, a rendersi permeabile a tale presenza laicale. Si tratta, infatti, di condizioni maturate alla fine del medioevo e profondamente mutate nella seconda metà del Cinquecento.<sup>1</sup>

\* Nel testo sono utilizzate le seguenti abbreviazioni: APB = Archivio parrocchiale di Bormio; ASCG = Archivio storico del comune di Grosio; ASCB = Archivio storico del comune di Bormio, dove sono custoditi i QC (*Quaterni consiliorum*), e i QD (*Quaterni datorum*); ASCo, AN = Archivio di Stato di Como, Atti dei Notai; ASMi = Archivio di Stato di Milano; ASSo = Archivio di Stato di Sondrio, dove è consultabile anche l'AN (Archivio Notarile); ASDBs = Archivio storico della diocesi di Brescia; ASDCo = Archivio storico della diocesi di Como, dove si conservano le VP (Curia vescovile, Visite pastorali); BA = Biblioteca Ambrosiana (Milano); AEM = *Acta Ecclesiae mediolanensis, a s. Carolo cardinali S. Praxedis archiepiscopo condita*, Bergamo 1738; ARCHINTI = *Filippo Archinti, vescovo di Como. Visita pastorale della diocesi. Edizione parziale (Valtellina e Valchiavenna, pieve di Sorico, Valmarchirolo)*, in «Archivio storico della diocesi di Como», 6 (1995), pp. 1-729; BONOMI = I. F. Bonhomii, *Decreta generalia in visitatione comensi edita*, Comi 1618; INSTRUCTIONES = C. Borromeo, *Instructionum fabricae et suppellectilis ecclesiasticae*, a cura di S. Della Torre, M. Marinelli, F. Adorni, Città del Vaticano 2000; LURATI = O. Lurati, *Superstizioni lombarde (e leventinesi) del tempo di San Carlo Borromeo*, in «Vox romanica», 27 (1968), pp. 229-249; NINGUARDA = *Atti della visita pastorale diocesana di F. Feliciano Ninguarda vescovo di Como (1589-1593)*, a cura di S. Monti, Como 1903 (ristampa anastatica, Como 1992); VALCAMONICA = *Visita apostolica e decreti di Carlo Borromeo alla diocesi di Brescia, IV, La Valle Canonica*, a cura di A. Turchini, G. Archetti, con la collaborazione di E. Mazzetti, «Brixia sacra», III s., 9 (2004) (n. monografico); VOLPI = *Acta primae et secundae synodi diocesis Comensis de annis MDLXV et MDLXXIX celebratae*, Como 1588; «BSSV» = «Bollettino della Società storica valtellinese»; «RAAPDC» = «Rivista archeologica dell'antica provincia e diocesi di Como». I corsivi nelle citazioni testuali sono miei. Ringrazio per i suggerimenti e le segnalazioni Laura Basso, Federico Del Tredici, Valeria Mariotti, Niccolò Orsini De Marzo, Rita Pezzola, Franca Prandi, Felice Rainoldi, Guido Scaramellini.

1 Per un quadro delle trasformazioni della liturgia e dei suoi spazi, v. M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, Milano 1964; J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia. Origini, liturgia, storia e teologia della messa romana*, Milano 2004; *Art, cérémonie et liturgie au moyen âge*, a cura di N. Bock, P. Kurmann, S. Romano, J.-M. Spieser, Roma 2002; M. Bacci, *Lo spazio dell'anima. Vita di una chiesa medievale*, Roma-Bari 2005; *L'arte medievale nel contesto (300-1300). Funzioni, iconografia, tecniche*, a cura di P. Piva, Milano 2006. In particolare sugli spazi della morte, entro una bibliografia ricchissima, v. i classici M. Vovelle, *La morte e l'Occidente*, Roma-Bari 1986; P. Ariès, *Storia della morte in Occidente*, Milano 1988, specialmente pp. 45 e sgg. Oggi queste monografie risentono della prospettiva di «storia della mentalità» adottata, categoria ora di fatto abbandonata. Non ritengo, tuttavia, che la risposta venga dal riduzionismo sociale di opere come *Grab, Kult, Memoria. Studien zur gesellschaftlichen Funktion von Erinnerung*, a cura di C. Behrmann, A. Karsten, Ph. Zitzlsperger, Köln-Weimar-Wien 2007 (dove l'analisi si concentra sulla legittimazione, la strumentalizzazione e competizione politica, le strategie di differenziazione sociale, le identità), quanto piuttosto da una più fine contestualizzazione delle culture. Una ricerca ricchissima di spunti resta quella di J. Chiffolleau, *La comptabilité de l'Au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin*

Non fu la chiesa romanica a dimostrarsi così porosa verso i soggetti locali. Per esprimersi in modo schematico, la chiesa romanica fu il tempio della Riforma ecclesiastica, che spazializzava il distacco fra i *duo genera christianorum*, conferendo una netta preminenza ad un clero di rinnovata dignità e cultura, materialmente distaccato dai laici, intento ad un rito cui, come si era voluto per i meccanismi complessivi dell'istituzione ecclesiastica, i fedeli avevano un accesso limitato. Il luogo di culto di questo cristianesimo austero e clericale contempla una notevole ampiezza e sopraelevazione del presbiterio, una sua studiata illuminazione naturale, l'iconostasi che esclude i laici dalla visione di momenti cruciali della messa, presenta un'economia prospettica che non ha la dispersività di quello basso-medievale, ma dalla riconoscibile convergenza sull'altare maggiore. Tutto ciò è noto. Un'osservazione dalla periferia può essere utile però per constatare una volta di più quei funzionamenti intermittenti delle istituzioni dei secoli centrali del medioevo, poco capaci di creare spazi omogenei, ma di notevole efficacia puntiforme. Nella zona alpina possiamo annoverare più d'una di queste *chiese della Riforma* molto vicine ai modelli paradigmatici. Pievi dal presbiterio dominante sulla navata (come S. Vittore di Locarno o S. Siro di Cemmo), minori chiese rurali, come S. Martino di Serravalle, in cui lo scavo archeologico ha ritrovato le fondamenta del muro che separava l'ampia zona riservata al clero da quella destinata ai laici.<sup>2</sup> Questa limitata offerta di ospitalità ai fedeli interessò anche i morti.

Il modello della chiesa ierocratica, tuttavia, all'inizio del Duecento dovette essere profondamente ripensato. L'eterodossia dilagava; preoccupava la superficiale cristianizzazione e il diffuso distacco dai sacramenti nelle campagne; negli ambienti urbani e universitari la presa del monachesimo tradizionale si attenuava. Le autorità ecclesiastiche reagirono con la promozione degli ordini mendicanti, l'organizzazione della devozione laicale nelle confraternite, la precisazione istituzionale della parrocchia, la predicazione, modi per controllare, ma al contempo per andare incontro ai fedeli. Anche la liturgia cambiò, con l'introduzione di gesti, come l'elevazione, che coinvolgessero più direttamente i laici. Si rese più allettante l'offerta del sacro, con la moltiplicazione delle messe votive, di suffragio, le indulgenze, finendo con l'assecondare in qualche misura anche credenze sincretistiche. Ovviamente non tutti i fenomeni tardo-medievali saranno gli sviluppi di un'opzione deliberata; la capacità irradiante del papato e dell'episcopato si rivelerà molto intermittente e amplierà, a volte malgrado ogni programma pastorale, i margini di azione dei fedeli. Appare decisivo soprattutto che, nelle aree in cui si era già sviluppato il comune rurale, le nuove cappelle e, con l'apparrocchiamento, le nuove chiese curate siano state costruite per iniziativa delle comunità, piuttosto che di prelati o nobili. Progetti dall'alto e iniziative dal basso conversero così nel configurare un nuovo luogo di culto, in cui laici e sacerdoti si incontrarono in modo diverso.

*du moyen âge (vers 1320 - vers 1480)*, Roma 1980. La miscellanea più recente che ho tenuto presente per tutti i temi qui trattati è *La morte e i suoi riti in Italia tra medioevo ed età moderna*, a cura di F. Salvestrini, G. M. Varanini, A. Zangarini, Firenze 2007.

2 E. Rüsçh, *San Vittore di Locarno*, Berna 2005; G. P. Brogiolo, *San Martino di Serravalle. Gli scavi 1981-1983*, in *San Martino di Serravalle e San Bartolomeo di Castelàz. Due chiese di Valtellina: scavi e ricerche*, a cura di Id., V. Mariotti, Milano 2009, pp. 109-124, p. 117; *Lombardia romanica*, a cura di R. Cassanelli, P. Piva, Milano 2010-2011.

Nelle chiese della regione alpina lombarda di questa età scomparve la cripta, il pavimento del presbiterio si abbassò rispetto alla navata, lo spazio della liturgia si restrinse in nicchie absidali anguste e buie o in piccoli altari addossati alle colonne e alle pareti laterali, spesso non più separati dai fedeli nemmeno da cancelli di legno. Particolari figure, come i magistrati delle comunità, vennero accolte all'interno del presbiterio.<sup>3</sup> Questa chiesa, che ha attenuato le distanze fra clero e popolo, è quella che più si è offerta al segno durevole dei laici, vivi e morti. I programmi iconografici coerenti, di ideazione clericale, si scomposero nella miriade di immagini commissionate dai singoli benefattori che adempivano un voto o propiziavano la salvezza. Si moltiplicarono gli altari laterali, coagulando la devozione dei vari segmenti della società locale.

Nell'ambiente qui considerato, infatti, quella che lascia i segni più incisivi nella chiesa non è la società fluida e impermanente del XII o ancora del XIII secolo, ma quella che, nel tardo medioevo, conosce una proliferazione e una più nitida definizione degli aggregati sociali. A partire dal Trecento, le istituzioni comunitarie si consolidarono, le articolazioni territoriali minori – le contrade – si precisarono, dal Quattrocento si moltiplicarono le menzioni di confraternite. L'identità della parentela si rafforzò, anche negli strati più bassi, e i maggiorenti delle comunità e gli aristocratici la espressero nella fondazione di cappellanie.

Gli esempi potrebbero essere numerosi. In Ossola la chiesa di S. Giulio di Cravegna si segnala perché vi compare precocemente una compagnia di emigranti, patrona dell'altare di S. Antonio già nel 1514, mentre una cappella di S. Maria attrae soprattutto la devozione femminile. Così si allineano, in testa alle tre navate, l'altare maggiore, con cui si identifica la comunità, quello di S. Antonio, punto di riferimento per chi vi è nato ma se ne è allontanato, e di S. Maria, coagulo dell'altra metà, quella femminile, della comunità.<sup>4</sup>

È in questa chiesa – proprio nelle nuove parrocchie e nelle fondazioni mendicanti – che si aprirono più rilevanti spazi per la presenza dei morti, che ne accentuarono ulteriormente il carattere plurale. Fra iniziative costruttive, patroni e beneficiari si stabilirono rapporti complessi, di emulazione, conflitto o solidarietà. La presenza di tombe concorreva a preciarli. Nel 1507 era motivo di lite il canto dell'ufficio dei morti sul sepolcro di Pietro *Gati* Parravicini, che ne aveva previsto anche la remunerazione. Il rito si svolgeva nella chiesa di S. Bartolomeo di Caspano e il rettore rivendicava quei diritti «in parrocchia sua»; vi provvedeva, però, il beneficiario della cappellania istituita dallo stesso testatore, spalleggiato dagli eredi.<sup>5</sup>

## 1. Cittadinanza estrema

Le relazioni sociali e territoriali erano ribadite con la morte, i cui riti distinguevano i «morti del comune» dai «morti forestieri», le donne dagli uomini, i bambini dagli

3 T. Bertamini, *Masera e i suoi Statuti trecenteschi*, Masera 2001, pp. 62-63, cap. XV

4 T. Bertamini, *Cravegna. Storia, fede, arte*, Cravegna 2002, pp. 34-68. Si consideri anche la «capella [...] facta dalla compagnia di quelli di Stazzona che stano a Bologna» (NINGUARDA, II, p. 209). Cfr. M. Della Misericordia, *Le origini di una chiesa di contrada: devozione e identità locale*, in *La chiesa della Santissima Trinità di Teregna in Valfurva. Storia, arte, devozione, restauro*, Milano 2011, pp. 17-97, pp. 22-23.

5 ASCo, AN, 133, ff. 240r-242r, 1507.07.10.



adulti, i nobili dai vicini e così via. Il rettore celebrava le «*exequias defunctorum [...] communis*» o «*mortuorum [...] communis*». <sup>6</sup> Per quanto i sacerdoti fossero forti del monopolio di questo rito di passaggio, dunque, dovevano negoziare con i comuni i patti che fissavano le tariffe dei funerali e delle celebrazioni di suffragio, precisavano i diritti sulla cera e sui pali (o drappi) posti sui cadaveri, esprimendo l'ambizione di regolare a livello locale i rapporti fra clero, famiglie, collettività. Arbitrati e decisioni delle autorità ecclesiastiche dovettero mediare le dispute nate a questo proposito fra i fedeli e i curati. Gli stessi vertici diocesani, d'altra parte, riconoscevano le competenze delle comunità, con i loro ufficiali e le loro articolazioni territoriali, su tali introiti (denaro, cera o i panni deposti sul cadavere), sovente grazie al meccanismo della serratura con più chiavi, che responsabilizzavano il clero, i custodi e i rappresentanti del comune. <sup>7</sup>

Gli statuti imponevano ai vicini la partecipazione, facendo delle esequie un'occasione per costruire la comunità, precisandone i criteri inclusivi e la gerarchia: i «capi di casa» del comune vi dovevano concorrere obbligatoriamente, sostituiti, se mancavano, dalle donne; <sup>8</sup> a Gravedona anche dagli adolescenti. <sup>9</sup> Tradizioni locali nella disposizione del corteo – di cui di norma non siamo informati, se non quando esse suscitarono le perplessità delle autorità ecclesiastiche – ribadivano queste tassonomie. <sup>10</sup> Il contenimento delle forme del lutto prescriveva i comportamenti di segmenti determinati della comunità: «nessuna donna che piange ad alta voce debba seguire il funerale fino alla chiesa». <sup>11</sup> Il comune interveniva nell'apparato cerimoniale: quello di Talamona offriva il palio che poi il prete, in cambio di un'offerta, doveva porre sui cadaveri durante i funerali. <sup>12</sup>

Le norme rurali sulle esequie, dunque, fornivano di queste cerimonie un'interpretazione opposta a quello delle disposizioni suntuarie contenute nelle raccolte urbane. Ad esempio nel 1346 il podestà di Como, quattro giuristi comaschi, quattro cittadini eletti dallo stesso podestà, avevano approvato alcune norme relative a nozze e funerali, tutte intese

<sup>6</sup> *Ibidem*, 132, f. 136r, 1510.10.15; f. 139r, 1510.10.17; f. 141v, 1510.10.23. L'espressione «*mortui communis de...*» ricorre in ASDCo, *Bonorum ecclesiasticorum*, II, ff. 25r-42v, 1470.01.23-03.22. Il testatore si raccomandava perché gli eredi prevedessero cerimonie commemorative adeguate, «*secundum eorum statum et possibiliter*» (ASSo, AN, 262, ff. 128r-129r., 1453.04.03).

<sup>7</sup> *La visita pastorale di Gerardo Landriani alla diocesi di Como (1444-1445)*, a cura di E. Canobbio, Milano 2001, pp. 80-83. Ad esempio fu sancita la partecipazione del comune di Berbenno alla gestione degli introiti e degli oggetti che derivavano dalla celebrazione dei funerali (come la cera e i panni che venivano posti sul cadavere), regolandone l'accesso: gli emolumenti dovevano essere riposti in una cassa, chiusa da una serratura con tre chiavi, una consegnata all'arciprete, una agli uomini delle contrade del settore retico del comune, una agli abitanti di quelle del versante orobico (*ibidem*, pp. 145-146). V. ancora *ibidem*, pp. 165-166, 174, 192. Cfr. P. Ostinelli, *Il governo delle anime. Strutture ecclesiastiche nel Bellinzonese e nelle Valli ambrosiane (XIV-XV secolo)*, Locarno 1998, p. 232; BONOMI, pp. 101-104; L. Cavanna, G. Gorla, *Disordini, superstizioni e abusi a Vignate e nei paesi della Martesana al tempo di san Carlo Borromeo*, in «Storia in Martesana», 1 (2008), p. 7 (<http://www.bibliomilanoest.it/storiainmartesana/numero01.html>).

<sup>8</sup> G. Rovelli, *La castellanza di Sonvico*, Massagno 1927, p. 208, cap. 67; *Statuta Grabedonae, Larii lacus, et totius plebis*, a cura di G. Stampa, G. Pellizzarii, Milano 1657, p. 39, cap. 140; L. Brentani, *Codice diplomatico ticinese. Documenti e regesti*, Lugano 1929-1956, II, p. 215, doc. CLXVII, cap. 12, p. 260, doc. CLXXXVII, cap. 11; T. Bertamini, *Storia di Montecrestese*, Domodossola 1991, pp. 609, 615, cap. 9.

<sup>9</sup> *Statuta Grabedonae*, p. 39, cap. 140.

<sup>10</sup> In una pieve milanese dovevano precedere la croce due bambini quando si celebravano le esequie dei bambini, due uomini quando si trattava di uomini (LURATI, p. 244).

<sup>11</sup> Bertamini, *Storia di Montecrestese*, pp. 609, 615, cap. 10.

<sup>12</sup> ASSo, AN, 262, ff. 18v-21r, 1461.01.27.



ad evitare in ogni modo concentrazioni rilevanti di persone. In particolare si prevedeva che non si raccogliessero nei cortei funebri in città più di dodici persone.<sup>13</sup> Gli statuti rurali, invece, non solo consentivano, ma incoraggiavano proprio un concorso massiccio di persone, non lasciando indefinita nemmeno la fisionomia sociale dei partecipanti, ma facendola corrispondere ai membri del comune (i capi di casa).

Anche il tariffario proponeva classificazioni sociali. A Grosio, Grosotto e a Cosio i compensi previsti per il sacerdote parificavano nobili e vicini («seu nobilles seu vicini»), uomini e donne, mentre distinguevano le classi d'età, prevedendo emolumenti ridotti per i minori di sette anni ovvero per i «parvuli».<sup>14</sup> I patti stipulati nel 1527 tra il comune di Cosio e il rettore specificavano le tariffe dei funerali solo per le «persone cure», rimettendo all'arbitrio del rettore il compenso per le esequie dei «forenses».<sup>15</sup>

Il funerale riveste i ricchi significati territoriali di altri riti, come le processioni, che costituivano materialmente un cammino. Gli uomini pretendevano che il rettore o l'arciprete dovesse raggiungere «omnia loca, quamvis montuosa ardua et aspera», della cura per accompagnare i cadaveri dalla loro casa alla chiesa.<sup>16</sup> Nei patti gli si prescriveva di «ire ad levandum corpora ubi erunt in dicto communi».<sup>17</sup> I fedeli avrebbero effettivamente denunciato il parroco tardo ad adempiere i suoi doveri «ne' monti».<sup>18</sup> Talvolta questa prescrizione si arricchiva di specificazioni topografiche, che integravano un unico spazio sacro e al contempo sanzionavano distanze e tracciavano cerchi concentrici attorno al nucleo del comune o della parrocchia. I patti stipulati tra il comune di Talamona e il rettore, nel 1451 e nel 1461, contemplavano entrambi gli aspetti, l'integrazione e la classificazione dei luoghi. Il funerale congiungeva anche le località più remote con le chiese del comune ed eventualmente la parrocchia, dal momento che si voleva che il rettore si recasse nelle case di tutta la cura e da lì accompagnasse il cadavere. Questo spazio però non era indifferenziato: un sottile sistema di tariffe distingueva le sepolture nella chiesa parrocchiale e in altre tre chiese del territorio, divenendo più oneroso in modo sensibile per quella situata nella contrada più alta, Tartano. Nel 1451 si prevedevano pure due tariffe diverse per le sepolture nella stessa parrocchia di S. Maria: dieci soldi terzoli per le «persone in plano comorantes», dodici per quelle «in monte comorantes».<sup>19</sup>

13 *Statuti di Como del 1335. Volumen Magnum*, a cura di G. Manganelli, Como 1936-1957, I, pp. 111-115. Cfr. S. K. Jr. Cohn, *Creating the Florentine state. Peasants and rebellion, 1348-1434*, Cambridge 1999, p. 53; C. Kovesi Killerby, *Sumptuary law in Italy. 1200-1500*, Oxford 2002, pp. 74-75; A. Esposito, *La società urbana e la morte: le leggi suntuarie*, in *La morte e i suoi riti*, pp. 97-130, pp. 105-107.

14 ASCG, Pergamene, 224, 1491.11.30; Carte estranee, 45, fasc. 5, 1507.03.12; Archivio parrocchiale di Mazzo, 1514, 1513.01.03; ASCo, AN, 234, ff. 695r-697v, 1527.04.20; ASSo, AN, 1062, ff. 128r-129v, 1535.04.14.

15 ASCo, AN, 234, ff. 695r-697v, 1527.04.20.

16 VALCAMONICA, pp. 163, 171.

17 Ad es. ASSo, AN, 209, ff. 292r-293r, 1466.01.15.

18 S. Xeres, «Popoli pieghevoli alla buona disciplina». *Mentalità religiosa tradizionale e normalizzazione tridentina in Valtellina, Chiavenna e Bormio tra Sei e Settecento*, in *Economia e società in Valtellina e contadi nell'età moderna*, a cura di G. Scaramellini, D. Zoia, Sondrio 2006, II, pp. 45-169, p. 153.

19 ASSo, AN, 262, ff. 18v-21r, 1451.06.08, 1461.01.27. Cfr. BONOMI, p. 103.

Le ambiguità dell'attribuzione territoriale si riproponevano sul terreno cerimoniale. Non era scontato, infatti, riconoscere in modo esclusivo i *morti del comune*, e stabilire come regolarsi con gli altri. Molti abitanti di Rasura si erano trasferiti altrove, nella bassa Valtellina e in particolare a Piantedo, e avevano conseguito il diritto che il rettore di Rasura potesse celebrare i loro funerali.<sup>20</sup>

Il «locus de castro de Domofolis», per la sua stessa natura di fulcro di un'organizzazione alternativa e più antica dello spazio, con difficoltà poteva essere attribuito al comune di Mello o a quello di Traona. Il funerale di Orsina Vicedomini fu celebrato da Pietro Pini, beneficiario di S. Alessandro di Traona, ma Bernardo *del Molo*, beneficiario della chiesa curata di S. Fedele di Mello, ottenne la reintegrazione di un palio bianco, della quarta parte di un palio verde, di otto ceri ricevuti per le esequie della nobile. La sentenza del vicario episcopale, infatti, riconobbe che il castello «locus suppositus est iuri parochiali dicte sue ecclesie de Melle» e vietò intromissioni.<sup>21</sup>

Il cimitero era una funzione della chiesa cruciale: consacrato insieme ad essa, costituiva un attributo della cura d'anime. Invero i diritti parrocchiali non erano tutti accentrati nella stessa misura, in particolare quelli di sepoltura lo erano meno di quelli di battesimo, sicché anche quando quest'ultimo sacramento veniva impartito nella sola chiesa curata, era però possibile essere inumati presso la cappella del proprio villaggio. È però vero che la chiesa veniva «in parochialem et curatam erecta cum fontibus et cimiterio ac aliis insignis parochialibus».<sup>22</sup> Il rettore di Livo, nel 1510, depose a favore della dignità parrocchiale di S. Salvatore di Vercana, dal momento che «*vidit illam habere baptisterium, campanile, cimiterium et alia insignia parochialia que habent vere ecclesie parochiales et prout habet [...] ecclesia Sancti Iacobi de Live, que parochialis est et curata*».<sup>23</sup> Quando la cura d'anime è male esercitata «non est qui baptizat, sepeliat aut missam dicat in dicta ecclesia».<sup>24</sup> In S. Maurizio di Breno, nel 1580, «nulla parochialia munia exercentur, praeter in humanandis cadaveribus in coemiterio».<sup>25</sup>

Il nesso cimitero-chiesa situava anche l'area di sepoltura nella complessa rete di relazioni territoriali che si strutturava attorno al luogo di culto. Il cimitero, infatti, era il sito «in quo cadavera *dicti loci* sepeliuntur»,<sup>26</sup> in un rapporto dunque da precisare con il luogo in cui si situava e con i luoghi circostanti. L'eccessiva distanza della parrocchia veniva misurata sul piano dell'impossibilità di dare sepoltura ai cadaveri. Si denunciava che «nonnulli [...] defuncti sunt sine confessione [...], multaue cadavera sepulta fuere

20 ASSo, AN, 344, f. 172r-v, 1466.04.27.

21 ASCo, AN, 74, ff. 672r-675r, 1476.03.30. Cfr. M. Della Misericordia, *I confini della solidarietà. Pratiche e istituzioni caritative in Valtellina nel tardo medioevo*, in *Contado e città in dialogo. Comuni urbani e comunità rurali nella Lombardia medievale*, a cura di L. Chiappa Mauri, Milano 2003, pp. 411-489, pp. 435-436.

22 ASDCo, *Collationes benefitorum*, I, pp. 770-771, 1442.06.07.

23 ASCo, AN, 132, f. 142v, 1510.10.17.

24 ASDBs, *Visite pastorali*, 1, p. 60, 1459.04.20 (a lavoro già concluso, è stata pubblicata l'edizione dell'intero documento: A Scarpetta, *La visita pastorale di Bartolomeo Malipiero alla Valcamonica nel 1459*, in «Brixia sacra», III s., 18 (2013), pp. 91-211).

25 VALCAMONICA, pp. 298-299.

26 *Ibidem*, p. 226 e *passim*.

in dictis locis sine debito exequiarum offitio». <sup>27</sup> *Mores e consuetudines* della terra o della cura regolavano la sepoltura, la distribuzione del cibo o la refezione del clero. *Solite del locus* erano le celebrazioni di suffragio e le retribuzioni del clero. <sup>28</sup>

Il luogo di sepoltura serviva a dirimere la questione dell'appartenenza controversa di un villaggio all'una o all'altra parrocchia. I testimoni del processo circa la dipendenza di Puginate dalla cura d'anime esercitata dalla chiesa di Bregnano, ricordavano ad esempio: «vidit ipsum sepelire mortuos seu cantare officium mortuorum ipsius communis de Puzinate ad ecclesiam ipsam de Bregnano». <sup>29</sup> Per questo motivo i relativi diritti furono spesso contesi tra diverse chiese (ad esempio una pieve e una parrocchia, una parrocchia e una chiesa di nuova fondazione, due chiese dalla giurisdizione contigua) e dai loro beneficiari. <sup>30</sup> Le tensioni si acuiscono nei casi in cui fossero più articolati i legami stabiliti da vivi con i luoghi e più sfrangiati i circuiti sociali dell'appartenenza. In questo modo si dava forma a relazioni complesse. Gli uomini di Sonvico e della castellanza si erano trasferiti a *Cassolium*, Davesco, Cadro e Viganello per coltivare le loro terre. Conservavano, però, la loro posizione di «originarii et oriundi communis et castellantie» di Sonvico, e in parallelo quella di «originarii et parochiani ipsius ecclesie de Sonvico», cui si rivolgevano per i battesimi, le confessioni e le comunioni. Il vescovo di Como nel 1468 riconosceva quindi al rettore e ai cappellani di S. Giovanni di Sonvico la facoltà, contrastata dal clero della pieve di Lugano, di celebrare i funerali e di «levare» i loro corpi «a locis predictis ad prefatam parochialem ecclesiam de Sonvico». <sup>31</sup> Quando per contro Pietrino Zugnoni, originario di Cosio residente a Morbegno, volle condurre il figlio, minore di sette anni, a Cosio, nella chiesa di S. Maria ovvero di S. Sebastiano, «noviter constructa», presumibilmente S. Maria in Ruscaine, una località di incerta collocazione fra i due comuni, incontrò la ferma opposizione del curato di Morbegno, intenzionato a conservare gli «iura» della sua chiesa e l'uso locale contro tale «spoliatio» e «inuria». <sup>32</sup>

Di più, le prerogative di sepoltura servirono per determinare la soggezione fiscale e giurisdizionale. Gli uomini del Terziere superiore della Valtellina chiesero che i residenti «prope castrum Platamalle, communis Tirani», fossero costretti a pagare le tasse e a convenire sotto il podestà di Tirano, «attento etiam quod corpora defunctorum suorum sepelienda deferentur in ecclesia parochiali Tirani». <sup>33</sup> In base allo stesso parametro si doveva valutare la collocazione rispetto alla frontiera che correva fra i domini del duca di Milano (Tirano) e il vescovo di Coira (Brusio). <sup>34</sup> I feudatari Antonio e Annibale Balbiani

<sup>27</sup> ASDCo, *Collationes benefitorum*, II, pp. 744-754, 1441.08.11.

<sup>28</sup> ASSO, AN, 284, f. 72r-v, 1461.09.16; 508, ff. 247v-251v, 1491.09.23; ASCG, Pergamene, 224, 1491.11.30; BONOMI, p. 103.

<sup>29</sup> ASDCo, *Bonorum ecclesiasticorum*, II, f. 28r-v, 1470.01.23.

<sup>30</sup> Ad es. M. A. Carugo, *Tresivio. Una pieve valtellinese tra Riforma e Controriforma*, Sondrio 1990, p. 88; ASDCo, *Collationes benefitorum*, II, p. 192, 1468.01.01; ASSO, AN, 284, f. 72r-v, 1461.09.16; 488, ff. 304r-305r, 1511.12.05.

<sup>31</sup> ASDCo, *Collationes benefitorum*, II, p. 192, 1468.01.01.

<sup>32</sup> ASSO, AN, 284, f. 72r-v, 1461.09.16.

<sup>33</sup> ASMi, Comuni, 87, Valtellina, s.d. [post luglio 1493].

<sup>34</sup> ASMi, Comuni, 81 Tirano, s.d. («quarum familiarum cadavera sepeliuntur in terra Tirani»).

peroravano con il duca la richiesta degli uomini di Campedello di essere separati dal comune di Prata per essere uniti a quello di Chiavenna, rilevando fra l'altro: «sono uniti con Clavena et a la canonica sua recevendoli li sacramenti de la ecclesia et sepelendosi a la dicta canonica li loro corpi morti».<sup>35</sup>

Nel basso medioevo gli spazi di sepoltura erano scarsamente controllati dal clero; vi intervenivano piuttosto i privati<sup>36</sup> e, nella nostra area con particolare efficacia, i comuni. Innanzitutto il cimitero era contiguo a immobili di attribuzione comunale: in Valcamonica, nel 1580, a Prestine una casa di proprietà comunale ma assegnata al parroco, a Edolo un prato della collettività, a Corteno la «domus communis».<sup>37</sup>

La cura del camposanto e l'incombenza di seppellire i morti erano conferiti al *monachus*, un custode designato, nelle chiese di patronato comunitario, dai fedeli e non dal beneficiario.<sup>38</sup> A Clusone la sepoltura era il compito dei campari, gli ufficiali incaricati «ad custodiendum totum agrum».<sup>39</sup> Nel 1509 il comune di Sondrio impose una taglia per le spese «pro faciendo cimiterio», sostenute per il «cimiterium nostre ecclesie».<sup>40</sup> La chiesa di S. Giacomo di Chiuro aveva disponibilità di un sedime, con stalla o cantina, cucina e camera, in cui aveva abitato il rettore Andrea *de Soldino* e che il successore nel 1512 affittò, con la clausola che annullava il contratto, se gli «homines communis Clurii» avessero voluto «dicta bona [...] ad plateam seu cimiterium reducere».<sup>41</sup>

Le comunità intervenivano circa il decoro del luogo di sepoltura con i loro statuti. Il cimitero a Sonvico veniva preservato dalle opere agricole e dalla presenza di animali pascolanti liberamente, quello di Montecrestese dalla vendita di pane, carne e frutta, che al massimo, nei giorni di pioggia, potevano essere smerciati sotto il portico; le chiese e i cimiteri di Talamona erano chiusi al bestiame e si vietava di riporvi «aliquid inmundum».<sup>42</sup> A Borno nel 1459 il visitatore pastorale trovò nel cimitero «omnia bene [...] ordinata», «et reperit constitutionem in dicto comuni quod si aliqua bestia dicti comunis intraverit cimiterium, licet sit clausum, quod dominus eius condempnetur in quadruplum in dicto comuni eius quod condempnetur si intrant agros alicuius». Per contro, l'evasione dei decreti visitali era imputabile non sempre alla negligenza, ma anche alla resistenza intenzionale. A Sonico si rilevava che il cimitero «non est reclusum, quia

35 ASMi, Sforzesco, 1153, 1493.07.07.

36 Cfr. D. Zardin, *Riforma cattolica e resistenze nobiliari nella diocesi di Carlo Borromeo*, Milano 1984, pp. 69, 88.

37 VALCAMONICA, pp. 82, 169, 189; V. anche ASCo, AN, 74, f. 127/1r, 1468.01.19 (Ponte in Valtellina).

38 A. Lucioni, «...*Inseruit huic ecclesiae vir laycus et uxoratus quem appellant monachum*». Per una storia della monacharia tra medioevo ed età moderna nelle Alpi e Prealpi lombarde, in *Religione nelle campagne*, a cura di M. Rossi, Verona 2006, pp. 61-95, p. 77.

39 G. Silini, A. Previtali, *Statuti ed ordini del comune di Clusone (1460-1524)* [Clusone 1997], p. 121, cap. 90, p. 156, doc. 95.

40 ASSo, Fondo Romegialli, 33, fasc. 1/3, f. 95v, 1509.09.17; f. 96v, 1509.12.15.

41 ASCo, AN, 132, ff. 567r-568v, 1512.06.20.

42 Rovelli, *La castellanza di Sonvico*, p. 224, cap. 132: il divieto di farvi opere agricole era però sospeso «nel tempo che si segano i grani»; Bertamini, *Storia di Montecrestese*, pp. 610, 616-617, cap. 19; Archivio storico del comune di Talamona, *Liber statutorum communis de Tallamona*, f. 23r, 1536. Per un'età successiva, v. W. Marconi, *Aspetti di vita quotidiana a Tirano al tempo dei Grigioni (1512-1797)*, Tirano 1990, p. 303, cap. 45. Molto ricca era la normativa bergamasca: A. Meli, *Bartolomeo Colleoni nel suo mausoleo*, Bergamo 1966, pp. 99, 305-312, docc. 41-44.

homines nunquam *voluerunt* recludere, quibus alias fuit ordinatum per d. episcopum ut illud recluderent»; il vicario episcopale rinnovava allora l'ordine di costruire un muro alto almeno due braccia.<sup>43</sup>

Senz'altro nel caso di una sede plebana come quella di Sondrio, che sfuggiva al patronato comunitario e fu per decenni saldamente occupata dal gruppo familiare degli Andriani di Corenno, fu l'arciprete Giacomo, nel 1511, a consentire a Gian Andrea Beccaria di costruire una sepoltura per sé, i fratelli e i discendenti nella chiesa, in cambio del versamento di 100 lire imperiali.<sup>44</sup> Altrove i rapporti si configuravano in modo diverso: il sepolcro poteva essere venduto fra privati, frammentato come tutte le altre proprietà, quando se ne commercializzava la metà *pro indiviso*.<sup>45</sup>

Il comune graduava, con l'inclusione o l'esclusione nel cimitero, le diverse soglie dell'integrazione sociale, a seconda dell'origine e della condotta. Solo una vera e propria concessione consentiva la sepoltura di chi non fosse uomo del comune. Nel 1454 tre cittadini comaschi furono condannati a pagare sette fiorini dal vicario generale, versati in effetti per l'acquisto di una campana della chiesa di S. Maria di Socco, «eo quia predicti consul, commune et homines de Socho *concesserunt* quoddam supulcrum ipsis fratribus ad ecclesiam ipsam de Socho pro sepelliendo cadaver olim Nicholay de Lomazio», loro fratello.<sup>46</sup> Nel 1514 Asparino *de Pianto* abitava a Bioggio, località del comune di Traona («*habitor loci de Biegio communis Trahone*» riportava lo stesso documento), ma «*sita in parochia [...] ecclesie de Mele*», polarità territoriale che abbiamo già incontrato.<sup>47</sup> Nella circostanza il curato, affiancato dai rappresentanti degli uomini, accolse la famiglia nel comune di Mello e nella cura d'anime di S. Fedele di Mello – per quanto riguardava i sacramenti, le esequie e l'inumazione nel cimitero locale –, «*lizet sint et habitent in alio communi*». <sup>48</sup> Nel 1528 il nobile Pietro Sanfedeli di Dubino destinò alla fabbrica della locale chiesa di S. Andrea, presso la quale istituiva pure messe di suffragio, 50 lire terzole, da impiegare «*ad beneplacitum hominum communis Dubini*», con il «*pactum*» che il comune consentisse la sepoltura sua e degli eredi presso l'altare di S. Caterina.<sup>49</sup>

Per gli stessi governanti, le sepolture in chiesa erano segni della presenza dell'autorità o del rapporto con essa. La promozione o lo smantellamento dei monumenti esprimeva l'inclusione offerta ai morti dal regime principesco.<sup>50</sup> Il visitatore Francesco Bonomi nel

43 ASDBs, Visite pastorali, 1, pp. 55, 59, 1459.04.20; p. 127, 1459.05.04 [ma 1459.05.06].

44 ASSO, AN, 539, f. 89v, 1511.09.29. Pure a Montagna una «*licentia et permissio*» fu concessa dal solo curato in cambio di una «*dos*» (ASSO, AN, 660, ff. 144r-145v, 1514.10.28, segnalato da F. Prandi, *Gli affreschi di Sigismondo de Magistris nella chiesa della Madonna del Carmine di Montagna*, in BSSV, 54 (2001), pp. 101-122, p. 102).

45 ASSO, AN, 79, f. 18v, 1411.03.22.

46 ASCo, AN, 10, fasc. 12, pp. 123-124, 1454.01.26.

47 ASDCo, *Collationes benefitorum*, II, pp. 368-371, 1450.09.04.

48 ASSO, AN, 648, ff. 289r-290v, 1514.08.16.

49 ASSO, AN, 959, ff. 67r-68r, 1528.07.18.

50 E. S. Welch, *Art and authority in Renaissance Milan*, New Haven-London 1995, pp. 195-196; S. Leydi, «*Con pompa mas triunfante que funèbre*». *I funerali milanesi di Gaston de Foix (25 aprile 1512)*, in *Milano e Luigi XII. Ricerche sul primo dominio francese in Lombardia (1499-1512)*, a cura di L. Arcangeli, Milano 2002, pp. 59-73, p. 65, n. 18; N. Covini, *Feste e cerimonie milanesi tra città e corte. Appunti dai carteggi mantovani*, in «*Ludica*», 7 (2001), pp. 122-150, p. 135.



1578 era cauto circa le sepolture dei protestanti nelle chiese valtelinesi, poiché «non bisogna pensar di levar da esse chiese que' corpi – che sono in parte de gli ufficiali de gli stessi signori, et ne seguirebbe troppo rumore». <sup>51</sup>

Le autorità ecclesiastiche, per contro, faticavano ad imporre la disciplina canonica dei comportamenti come fattore di esclusione decisivo da questi cimiteri delle comunità, in cui l'inumazione era un'ultima manifestazione dell'appartenenza locale. Il visitatore pastorale in Valcamonica ammonì il beneficiario di Santicolo a confinare «extra cimiterium» gli incomunicati. <sup>52</sup> Quelli operanti in Valtellina nel 1445 ribadirono il divieto di tumulare nel cimitero gli inconfessi e non comunicati, scomunicati e usurari. Almeno l'arciprete di Mazzo dovette però riconoscere di far seppellire anche chi era morto senza confessione e comunione. <sup>53</sup> In alcune circostanze le tensioni furono acute. Poiché prete Nicolino *de Quatropanis* aveva trattenuto beni e crediti della chiesa di Berbenno, gli uomini del comune nel 1462 non volevano che questi «sepeliretur in sacro». Stefano, fratello del defunto, allora, «promixit hominibus de Berbeno tunc presentibus quod ipse Stephanus satisfaceret dicte ecclesie de Berbeno». <sup>54</sup> A Bormio le stesse condizioni dell'ampliamento del cimitero all'inizio del Trecento, che aveva richiesto al comune di acquistare un'aia di proprietà dei canonici per destinarla alle sepolture, sanciva l'attinenza di quello spazio alla comunità e non al capitolo della pieve. In una fase del secondo Quattrocento in cui le istituzioni locali e il clero della pieve furono in contenzioso per il controllo della sacrestia, sulle rendite, sulla giurisdizione, si verificò un episodio emblematico. Nel 1469 l'arciprete della chiesa dei SS. Gervasio e Protasio autorizzò una sepoltura senza interpellare gli uomini, che sentirono violato uno spazio di loro pertinenza. La lite, per quanto il racconto sia ellittico, dovette essere esacerbata dal fatto che si trattava del cadavere di un estraneo. Il comune, invero, compiendo un'opera di misericordia, faceva seppellire a sue spese i forestieri – i soldati di passaggio, un ospite «teutonicus» ai Bagni, una donna «teutonicha mortua in monte Numbralii», dunque lungo una importante strada di transito –, ma evidentemente voleva tenere le chiavi di questa peculiare cittadinanza. Quando l'arciprete adempì la volontà del «mortuus forensis», che in vita «iudicaverat se velle sepelire ad parochiam», gli uomini «fecerant illam fossam in alio loco». Un numero imprecisato di «socii», al seguito di due maggioranti, impose poi al sacerdote di dissotterrare il cadavere, da tumulare nella fossa già scavata «de facto», «ubi ipsi volebant», minacciandolo che, in caso contrario, vi avrebbe sepolto lui («tumulare eum in illa fossa»). <sup>55</sup>

51 *Die Nuntiatur von Giovanni Francesco Bonhomini. 1579-1581. Documente*, I, a cura di F. Steffens, H. Reinhardt, Solothurn 1906, p. 147, doc. 122.

52 ASDBs, Visite pastorali, 1, p. 27, 1459.04.15.

53 *La visita pastorale di Gerardo Landriani*, pp. 144, 171, 180, 195.

54 ASDCo, *Bonorum ecclesiasticorum*, I, ff. 509v-510r, 1464.01.11.

55 L. Martinelli Perelli, *L'inventario di un archivio comunale del Trecento: il Quaternus eventariorum di Bormio*, in «Studi di storia medioevale e di diplomatica», 2 (1977), pp. 229-352, p. 315; ASMi, Sforzesco, 781, 1470; ASCB, QC, 3, 1495.04.27; QD, 1499, sorte estiva; E. Besta, *Bormio antica e medioevale e le sue relazioni con le potenze finitime*, Milano 1945, p. 166. In età moderna nella chiesa di S. Martino ai Bagni, all'esterno dell'abitato di Bormio, venivano sepolti dei forestieri, mentre i corpi dei terrigeni morti *in loco* si trasferivano in quello della plebana; i giustiziati pentiti erano sepolti in un diverso cimitero del borgo, quello

Entro tali maglie istituzionali si muovevano individui che esprimevano, mediante l'opzione estrema, il proprio auto-riconoscimento.<sup>56</sup> La preferenza circa la sepoltura si situa, infatti, entro un processo tardo-medievale di crescente personalizzazione del testamento e di precisazione del carattere individuale delle scelte nel campo sacro. Dove si conservano lunghe serie documentarie emerge chiaramente come i testamenti più antichi, dei secoli XIII-XIV, fossero tutti uguali fra loro, contenendo ripetitivi lasciti alla chiesa curata in cambio delle celebrazioni di suffragio. Con tempi molto lunghi, talvolta solo all'inizio del Cinquecento, emergono propensioni soggettive, che frammentano l'unità della chiesa, prediligendo la cappella della confraternita d'appartenenza o l'altare di patronato familiare. Di testimonianze adeguate all'indagine si dispone in Valtellina, grazie ai fondi parrocchiali di Montagna e della pieve di Mazzo, entro i quali ho selezionato i soli documenti che istituivano legati a favore di istituzioni ecclesiastiche. A Grosio si conservano dieci testamenti che interessino al nostro scopo datati fra 1349 e 1429, nove con uguale destinatario, la chiesa di S. Giorgio, uno che la contempla insieme a quella di S. Giacomo di Ravedo, il primo (nel 1410) in cui compaia una chiesa diversa dalla parrocchia. Al 1456 risale il primo legato per l'altare di S. Antonio. Nel 1502 fu istituito il primo lascito a favore dell'altare della Vergine Maria in cui era insediata la confraternita, già nel 1499 destinataria di un legato. Da quella fase i testamenti diverranno estremamente differenziati fra loro, contemplando la parrocchia e le chiese di contrada, le confraternite, i singoli altari della parrocchia, il santuario mariano sorto a Grosotto. I quindici testamenti utili più antichi conservati fra le pergamene nell'archivio parrocchiale di Montagna, relativi agli anni 1327-1389 nominano solo quattro enti; undici atti sono identici tra loro;

della chiesa di S. Francesco (M. Canclini, *La morte*, II, *I riti*, Bormio 2010, pp. 134-136, 189).

56 Eleggendo la sepoltura gli aristocratici manifestavano il riconoscimento nella parentela o nella singola linea oppure la preferenza per un ricordo esclusivamente individuale: L. Arcangeli, *Gentiluomini di Lombardia. Ricerche sull'aristocrazia padana del Rinascimento*, Milano 2003, pp. 31-32; Ead., *Un lignaggio padano tra autonomia signorile e corte principesca: i Pallavicini*, in *Noblesse et États princiers en Italie et en France au XV<sup>e</sup> siècle*, a cura di M. Gentile, P. Savy, Rome 2009, pp. 29-100, p. 45; F. Somaini, *Un prelo lombardo del XV secolo. Il card. Giovanni Arcimboldi vescovo di Novara, arcivescovo di Milano*, Roma 2003, pp. 166-171; *Il libro di ricordi di Bartolomeo Morone, giureconsulto milanese (1412-1455)*, a cura di N. Covini, pp. 30-35; E. Rossetti, *Una questione di famiglie. Lo sviluppo dell'Osservanza francescana e l'aristocrazia milanese (1476-1516)*, in *Fratres de familia. Gli insediamenti dell'Osservanza minoritica nella penisola italiana (sec. XIV-XV)*, Verona 2011, pp. 101-165, pp. 108 e sgg.; C. Porqueddu, *Il patriziato pavese in età spagnola. Ruoli familiari, stile di vita, economia*, Milano 2012, pp. 545-554. Cfr. S. K. Cohn jr., *Death and property in Siena, 1205-1800. Strategies for the Afterlife*, Baltimore-London 1988, pp. 60-62, 113-114; Id., *The cult of remembrance and the Black Death. Six Renaissance cities in central Italy*, Baltimore-London 1992, pp. 133-162; G. Petti Balbi, *La vita e la morte: riti e comportamenti nella Genova medievale*, in *Legislazione e società nell'Italia medievale. Per il VII centenario degli statuti di Albenga (1288)*, Bordighera 1990, pp. 425-457, p. 436; I. Lori Sanfilippo, *Morire a Roma, in Alle origini della nuova Roma. Martino V (1417-1431)*, a cura di M. Chiabò, G. D'Alessandro, P. Piacentini, C. Ranieri, Roma 1992, pp. 603-623, pp. 606-609; S. T. Strocchia, *Death and ritual in Renaissance Florence*, Baltimore-London 1992, pp. 168-170, 198-201; S. Lavarda, *L'anima a Dio e il corpo alla terra. Scelte testamentarie nella terraferma veneta (1575-1631)*, Venezia 1998, pp. 228 e sgg.; C. Franceschini, *Ricerche sulle cappelle di famiglia a Roma in età moderna*, in «Archivio italiano per la storia della pietà», 14 (2001), pp. 347-413; E. I. Mineo, *Morte e aristocrazia in Italia nel tardo medioevo. Alcuni problemi*, in *La morte e i suoi riti*, pp. 153-180, nonché gli altri contributi alla presente miscellanea. Circa il ruolo della sepoltura nella costruzione dell'appartenenza territoriale negli ambienti urbani, v. ad es. A. Mazzi, *Le vicinie di Bergamo*, Bergamo 1884, pp. 48-56; J. Koenig, *Il «popolo» dell'Italia del Nord nel XIII secolo*, Bologna 1986, pp. 208-212; G. Caminiti, *La vicinia di S. Pancrazio a Bergamo. Un microcosmo di vita politico-sociale (1283-1318)*, Bergamo 1999, pp. 149-150.

nessuno prevede una nuova fondazione. Ciò significa che uomini e donne, nobili e ignobili compivano in larga misura le stesse scelte e si riconoscevano nelle chiese già esistenti. Dieci documenti compresi fra il 1456 e il 1545 designano invece otto chiese o altari, due prevedono nuove fondazioni e solo in due casi contengono disposizioni perfettamente identiche. Proprio in questa fase, dall'inizio del Cinquecento, compaiono i primi lasciti a singoli altari.<sup>57</sup>

In questo caso l'identità individuale, se si può prendere spunto da una classica interpretazione di Georg Simmel, emergeva attraverso la scelta e la gerarchizzazione fra le diverse e sempre più numerose orbite di appartenenza coagulatesi nella società, in una fase in cui, insomma, la crescente riconoscibilità del singolo si accompagnava, piuttosto che contrapporsi, al rafforzamento delle unità collettive.<sup>58</sup> Non mancava, tuttavia, una più diretta garanzia sacra alla tendenza all'identificazione, nel caso del rapporto privilegiato che l'individuo stabiliva con un santo sotto l'insegna dello stesso nome: a Bema, ad esempio, Antonio Fontana dotò un altare dedicato a S. Antonio; Giacomino Fontana volle che le messe di suffragio e le elemosine da lui previste si svolgessero il giorno dei SS. Giacomo e Filippo, Maffeo *del Algerio de Conselmis* nella festa di S. Matteo apostolo.<sup>59</sup> Allora diventerà difficile trovare testamenti identici dettati da questi individui con una più spiccata coscienza di sé e così variamente inclusi nelle cerchie sociali che si erano precisate.

In parallelo, si riscontra che se nella zona in esame nel XIV secolo le indicazioni esplicite circa la sepoltura erano ancora rare, alla fine del Quattrocento si diffuse ai vari livelli di questa società rurale l'uso di formulare un'opzione, anche laddove vi fosse il solo cimitero della parrocchia.

In questo modo si manifestò il legame familiare – di norma nell'ambito domestico o con stretti consanguinei piuttosto che con il lignaggio – quando i testatori dichiaravano di voler raggiungere nel sepolcro il padre, i figli o il marito; lo preparavano per sé e, genericamente, gli eredi.<sup>60</sup> Era una continuità che si esprimeva contemporaneamente nella richiesta di essere accomunati con ascendenti o discendenti nella preghiera di suffragio.

Si ribadirono le lealtà territoriali: i singoli volevano essere sepolti nelle località significative della propria esistenza e nel luogo di inumazione prevedevano le celebrazioni di suffragio che ne conservavano il ricordo. Gli immigrati cercavano un'ultima opportunità d'integrazione.<sup>61</sup> La presenza di un corpo morto generava

57 ASCG, Capitolo dell'elemosina, 28, fasc. 1, 1456.06.18; Pergamene, considerate alla luce dei registi in *Archivio storico del comune di Grosio. Inventario d'archivio (1356-1801)*, Milano 1996; A. Corbellini, F. Prandi, *Le pergamene dell'archivio parrocchiale di Montagna*, in «Archivio storico della diocesi di Como», 14 (2003), pp. 93-174. Cfr. Archivio parrocchiale di Sondalo, Pergamene; *Archivi storici ecclesiastici di Grosio-Grosotto-Mazzo*, a cura di G. Antonioli, Sondrio 1990 (il più antico legato a singoli altari risale al 1480: p. 239, doc. 1136).

58 G. Simmel, *La differenziazione sociale*, Roma-Bari 1982, pp. 122 e sgg.

59 ASSo, AN, 812, ff. 69r-71v, 1520.02.13; ff. 303v-305r, 1521.11.14; 813, ff. 120r-124r, 1528.08.22.

60 ASCB, QC, 3, 1500.02.15; ASSo, AN, 382, ff. 505r-515v, 1501.11.10; 641, ff. 35r-36r, 1505.06.25; 660, ff. 144r-145v, 1514.10.28; 959, ff. 67r-68r, 1528.07.18. Nella memoria, poi, andava configurandosi la tomba di famiglia: un notaio bormiese scriveva «sepultus fuit [...] ad locum suorum precessorum»; «corpus eius iacet in lavelo illorum de Claro» (Besta, *Bormio antica e medioevale*, doc. VIII, p. 237, § 7, p. 238, § 10).

61 M. Della Misericordia, *La disciplina contrattata. Vescovi e vassalli tra Como e le Alpi nel tardo*

legame: Franceschina Olmi, vedova di Giovanni Ninguarda, abitante a Morbegno, elesse la sepoltura in S. Antonio di Morbegno, destinando però un legato al monastero di S. Andrea di Brunate, «in quo monasterio decessit Armellina fillia ipsius». <sup>62</sup>

Alcuni uomini di prestigio espressero già nel XIV secolo il loro radicamento. Giacomino *de Pendolasco*, esponente di una parentela in ascesa che viveva in quella località, nel suo testamento del 1349, istituì dei lasciti a favore sia di S. Giorgio di Montagna e del suo rettore, che esercitava la cura d'anime pure a Pendolasco, sia di S. Fedele di Pendolasco, che beneficiava allora per la prima volta documentata di un legato, dove volle essere sepolto. <sup>63</sup>

Gli orizzonti spaziali, peraltro, alla fine del medioevo in queste valli mutarono nella direzione di una crescente localizzazione, che emerge anche nel nostro campo. Si verificò, infatti, una migrazione delle sepolture verso le periferie: Gervasio Pedesina, nel Trecento, si fece seppellire in S. Giacomo di Rasura, suo figlio Martino volle seguirlo nella stessa sepoltura e prevede che pure il corpo della moglie vi fosse trasferito, mentre nel XV secolo i loro successori optarono per S. Antonio di Pedesina, la contrada di residenza emancipatasi dall'antico capoluogo, dotata ormai di una parrocchia autonoma. <sup>64</sup>

In un comune estremamente composito come Cosio, gli abitanti di Regoledo, Sacco e Piagno stabilirono di riposare presso le chiese delle loro contrade. <sup>65</sup> Salomonicamente, Bernardo detto *Belotus* Zugnoni *de Raymondinis* di Sacco, nel 1513, volle che la sua salma venisse seppellita in S. Lorenzo di Sacco; nel caso in cui però egli fosse morto nella terra di Cosio, avrebbe destinato le sue spoglie al cimitero di S. Martino di Cosio. Le messe di suffragio dovevano essere celebrate nell'una o nell'altra chiesa, a seconda di dove fosse stato sepolto, e conseguente sarebbe stata la destinazione del legato istituito per alimentarle. <sup>66</sup>

Nelle località centrali, spesso terre di immigrazione, dall'identità mobile, il cui ruolo territoriale non si riduceva ad una dimensione esclusivamente locale, i testatori poterono identificarsi nelle fondazioni mendicanti piuttosto che nelle parrocchie. Il convento di S. Francesco di Domodossola attrasse i legati dell'*élite* della regione che gravitava sul borgo, ma che non limitava al perimetro delle sue mura i propri interessi e la propria influenza. <sup>67</sup> A Morbegno, polo di organizzazione economica, sociale e politica della bassa Valtellina, centro dalla società composita, le scelte furono assai diversificate.

*Medioevo*, Milano 2000, pp. 206-207.

62 ASSO, AN, 140, ff. 348v-349v, 1473.05.21.

63 Per converso l'anno stesso sua figlia, che aveva lasciato la contrada di Pendolasco sposando Antonio Interiortoli di Montagna, beneficiò solo la chiesa di S. Giorgio di Montagna (Corbellini, Prandi, *Le pergamene dell'archivio parrocchiale*, pp. 101-102, docc. 8, 9).

64 M. Della Misericordia, *Divenire comunità. Comuni rurali, poteri locali, identità sociali e territoriali in Valtellina e nella montagna lombarda nel tardo medioevo*, Milano 2006, p. 488; ASSO, AN, 508, ff. 346r-348v, 1492.06.27.

65 S. Ambrogio di Regoledo: ASSO, AN, 508, ff. 95r-97v, 1487.07.31; 812, ff. 381r-382v, 1522.09.08. S. Lorenzo di Sacco: 508, ff. 125r-128r, 1488.09.28; ff. 161r-162v, 1489.08.28; ff. 247v-251v, 1491.09.23; 641, ff. 260r-261r, 1512.04.15. S. Gervasio di Piagno: 346, ff. 147v-148r, 1481.02.16.

66 ASSO, AN, 641, ff. 287r-288r, 1513.03.11.

67 T. Bertamini, *La Chiesa di S. Francesco di Domodossola*, in «Oscellana», 20 (1990), pp. 5-18.

Già nel 1352 Guglielma *del Prato* di Dervio, moglie di Guidino Castelli d'Argegno, abitante a Morbegno, elesse la propria sepoltura nel convento dei domenicani di Como.<sup>68</sup> Soprattutto dalla seconda metà del Quattrocento il ruolo della parrocchia si appannò, almeno fino alla fondazione del nuovo edificio, dedicato a S. Giovanni Battista.<sup>69</sup> Attraente era piuttosto la chiesa confraternale, fulcro di una devozione miracolistica, di S. Maria (ovvero S. Lorenzo).<sup>70</sup> I testatori, però, si identificarono nel convento domenicano di S. Antonio, edificato nel 1457 con il suo cimitero, soprattutto coloro che abitavano nel capoluogo, senza che manchino tuttavia residenti nelle contrade rurali del Monte che vi elessero la sepoltura.<sup>71</sup> Cittadini comaschi abitanti *in loco*, nobili di diversa estrazione, artigiani (il fabbro Giovanni *de Margiochis* di Talamona) o professionisti (il medico Bettino *de Butis* di Val Trompia),<sup>72</sup> immigrati dalle località vicine, dalle valli bergamasche o dal Lario, donne e uomini, stabilirono lì la propria ultima dimora. Il chirurgo Martino *de Mantiscis* di Varenna ottenne dal rettore di S. Martino un'apposita licenza per far tumulare in S. Antonio il figlio di tre anni, senza che ciò derogasse ai diritti della parrocchia.<sup>73</sup> Nel 1470 volle esservi seppellito il prete Antonio *de Imbergis* di Bellano (cappellano di S. Maria, altare sito in S. Martino di Cosio). Il gruppo dirigente, alla guida tanto della comunità quanto della federazione del versante orobico della bassa Valtellina, i commercianti, dazieri e prestatori di denaro, i professionisti chiamati ad operare nella terra, si riconoscevano, evidentemente, piuttosto che nella chiesa curata, nella fondazione capace di attirare legati pure da altri centri della giurisdizione, dove sorgeva la cappella della squadra di Morbegno, che nel 1490 ne sovvenzionò l'edificazione, tramite, insomma, dell'iscrizione in uno spazio più ampio del comune, lo stesso in cui ambivano ad affermarsi.<sup>74</sup>

## 2. Sepolture

Come altrove, nelle pratiche di sepoltura della fine del medioevo si registra in primo luogo un più ampio ricorso alla tumulazione in chiesa. Fino ai secoli in cui si è spinta di norma la ricerca archeologica, che ha proposto le analisi recenti più ricche in questo campo, ma raramente ha messo al centro dei suoi interessi l'ultima fase del medioevo, nella chiesa dell'alto medioevo si concentravano soprattutto le cosiddette «sepulture privilegiate» – quelle del clero, dei fondatori o di gruppi eminenti – mentre

68 ASSo, AN, 12, f. 137r-v, 1352.02.14.

69 ASSo, AN, 668, ff. 537r-538r, 1521.09.16.

70 ASSo, AN, 669, f. 84r, 1522.08.04; ff. 305v-306v, 1523.10.12.

71 G. Perotti, *Il convento domenicano di S. Antonio di Morbegno*, in «Archivio storico della diocesi di Como», 4 (1990), pp. 97-126; ASDCo, *Collationes beneficiarum*, II, pp. 577-583, 1457.05.17; ASSo, AN, 172, ff. 194v-195r, 1457.05.19. Una serie di testamenti è in ASSo, AN, 140, ff. 284r-352r, 1450-1473 ma v. anche 531, 488, 641 *passim*; ASSo, AN, 488, ff. 147r-149v, 1511.04.25 (disposizioni di un abitante del Monte).

72 ASSo, AN, 140, ff. 335v-339v, 1471.12.17; 812, ff. 295r-296v, 1521.09.18.

73 ASSo, AN, 174, f. 295r-v, 1461.08.06.

74 ASSo, AN, 140, f. 320r-v, 1470.07.20; Guido Scaramellini, *Le fortificazioni sforzesche in Valtellina e Valchiavenna*, Chiavenna 2000, pp. 367-368.



la maggior parte delle inumazioni avveniva nell'atrio o lungo i perimetri dell'edificio.<sup>75</sup> Le considerazioni più generali di Carlo Borromeo e le visite pastorali rivelano però come, alla fine del medioevo, si fosse in più luoghi abbandonato il cimitero a favore dell'interno della chiesa, non solo per le sepolture degli uomini e delle donne di più alto rango.<sup>76</sup> Si disseminavano infatti asistematicamente le tombe frangendo di volta in volta il pavimento («pavimentum totum est fractum per sepulcra mortuorum», si rilevava nelle visite della prima età moderna).<sup>77</sup> Le disposizioni testamentarie cui sopra si è già fatto riferimento raramente articolano una dettagliata topografia della chiesa; di norma l'opzione individuale si precisava invece nel riferimento ad una sepoltura già occupata da un familiare e più raramente ad un altare. Non solo gli esponenti maschi o femmine di famiglie di medio e alto livello, ma anche gli abitanti di modeste contrade contadine della Valfurva o di Grosio erano in grado di preservare tale riconoscibilità della sepoltura. I riti che si svolgevano confermano la capacità di conservarne la memoria singolare: incensare il sepolcro proprio e quello degli avi,<sup>78</sup> svolgervi una funzione di suffragio («vadat supra sepulturam ipsius testatoris et ibidem faciat unam comemorationem»;<sup>79</sup> «cantare super sepulcro»).<sup>80</sup> Allo stesso scopo serviva l'opera d'arte: nel 1469 Donato

75 G. P. Brogiolo, *Conclusioni*, in *Sepolture tra IV e VIII secolo*, a cura di Id., G. Cantino Wataghin, Mantova 1998, pp. 229-231; Id., *Luoghi di culto tra VII e VIII secolo: prospettive della ricerca archeologica alla luce del convegno del Garda*, in *Le chiese rurali tra VII e VIII secolo in Italia settentrionale*, a cura di Id., Mantova 2001, pp. 199-204; Id., G. Cantino Wataghin, S. Gelichi, *L'Italia settentrionale*, in *Alle origini della parrocchia rurale (IV-VIII sec.)*, a cura di Ph. Pergola, P. M. Barbini, Città del Vaticano 1999, pp. 487-540; A. Chavarría Arnau, *Archeologia delle chiese. Dalle origini all'anno Mille*, Roma 2009, cap. 6. Sull'area considerata più da vicino, v. U. Monneret de Villard, *I monumenti dell'Isola Comacina*, in «RAAPDC», 70-71 (1914), pp. 63-141; L. M. Belloni, *Isola Comacina. Campagna di scavi, ottobre 1958-febbraio 1959*, in «RAAPDC», 140 (1958), pp. 49-65; M. Fortunati Zuccala, M. Vitali, *Figino Serenza (CO) – chiesa di S. Materno. Le strutture medievali rinvenute nel corso della campagna di scavo 1986. Relazione preliminare*, in «RAAPDC», 169 (1987), pp. 209-227; D. Caporusso, P. Blockley, *Appiano Gentile (Como). Saggio di scavo davanti alla chiesa di S. Stefano*, in «RAAPDC», 175 (1994), pp. 269-290; *Ibid.*, Gera Lario. *Chiesa di S. Vincenzo martire (CO). Scavi archeologici e restauro di mosaico romano*, in «RAAPDC», 178 (1997), pp. 5-46; *Ibid.*, San Fermo della Battaglia (CO). *Chiesa di S. Maria di Nullate: indagini archeologiche durante il restauro del monumento*, in «RAAPDC», 178 (1997), pp. 49-61; *Ibid.*, Ossuccio (CO), *scavi archeologici nella chiesa di S. Sisinnio e S. Agata*, in *L'antica via regina. Tra gli itinerari stradali e le vie d'acqua del Comasco*, Como 1995, pp. 243-250; D. Caporusso, *Ossuccio (CO), chiesa di S. Sisinnio e S. Agata, ibidem*, pp. 251-275; C. Cattaneo, *Analisi antropologica e patologica dei resti ossei umani nella chiesa S. Sisinnio e S. Agata di Ossuccio, ibidem*, pp. 277-288; P. Blockley et alii, *Campione d'Italia. Scavi archeologici nella ex chiesa di San Zenone*, in *Carte di famiglia. Strategie, rappresentazione e memoria del gruppo familiare di Totone di Campione (721-877)*, a cura di S. Gasparri, C. La Rocca, Roma 2005, pp. 29-80; G. P. Brogiolo, *La chiesa di San Zenone di Campione e la sua sequenza stratigrafica, ibidem*, pp. 81-105; P. M. De Marchi, *Edifici di culto e territorio nei secoli VII e VIII: Canton Ticino, area abduana, Brianza e Comasco. Note per un'indagine*, in *Le chiese rurali*, pp. 63-92; *Archeologia della Regio Insubrica. Dalla preistoria all'alto medioevo*, Como 1997; V. Mariotti, A. Guglielmetti, *Chiese rurali dell'area varesina. Scavi archeologici 1988-1993*, in «RAAPDC», 183 (2001), pp. 89-117.

76 NINGUARDA I, p. 135, 176; II, p. 516; AEM, p. 36, 558.

77 ARCHINTI, pp. 388 (per la citazione), 394, 401, 403. Nello stesso modo potevano essere seppelliti i sacerdoti nel presbiterio: *ibidem*, p. 417.

78 APB, Registri in pergamena, 3, 1407.06.01 (Tebaldo Marioli disponeva di «incensare in portico supra sepulcrum»); ASSO, AN, 251, ff. 29v-36r, 1486.01.31 («incensetur super eorum sepulcris» stabiliva un uomo di Fodraglio in Valfurva, prevedendo anche la distinzione fra i luoghi di inumazione suoi e degli antecessori); 772, ff. 300r-301r, 1526.01.02 («facere 'Redemptorem' super eius dicte testatricis sepultura», voleva Orsina de Pendolasco); ASCB, Inventario delle rendite del capitolo di Bormio, f. 9r, 1472.04.02; f. 30r, 1500.06.06.

79 ASCG, Pergamene, 253, 1498.02.13.

80 ASCo, AN, 133, ff. 240r-242r, 1507.07.10. In S. Gaudenzio di Paspardo era istituito un legato da

de Piro volle che nel cimitero di Boffetto gli eredi facessero edificare un «molumentum seu sepulturam» in cui affrescare la patrona della chiesa S. Caterina e altre immagini.<sup>81</sup> L'individualizzazione del luogo serviva anche all'articolazione del tempo, poiché si voleva che al sepolcro ci si recasse «in die depositionis».<sup>82</sup> Il ricordo era in effetti tenace: ancora nel 1528 il beneficiario di Bema doveva «cantare responsorium mortuorum super sepulturam ser Antonii della Fontana», che aveva testato nel 1383.<sup>83</sup>

Diverso è il caso dei sepolcri delle confraternite che, dalla fine del Quattrocento, mettono per la prima volta a punto un modello di tomba collettiva, che si sceglie in base all'appartenenza ad un gruppo, che poi si imporrà in età post-tridentina.<sup>84</sup>

Alcune sepolture individuali, come è ben noto, ebbero un particolare impatto scenografico.<sup>85</sup> La novità è netta, quando si consideri ad esempio che nel Comasco

Giacomo Morellus per cui il «curatus, cum transierit super loco in quo est eius corpus, commemorationem specialem de eo facere teneatur» (VALCAMONICA, p. 273). Un altro, risalente al 1499, nella chiesa di S. Maria Assunta di Corteno, istituiva una messa settimanale con «processionem versus depositum» del benefattore (*ibidem*, p. 185). Per la celebrazione dell'annuale a Montagna si osservava il «mos» di recarsi con croce e turibolo «super sepulturis» (Archivio parrocchiale di Montagna, Pergamene, 14, 1355.12.02). V. anche Bertamini, *La Chiesa di S. Francesco*, pp. 12-18; Id., *Crevoladossola e la sua chiesa*, in «Oscellana», 28 (1998), pp. 46-54, 67-112 e 153-164, pp. 157, 163, doc. 2; N. Cazzetta, *Le pergamene dell'archivio della collegiata di Domodossola e loro contributo alla storia dell'Ossola Superiore*, tesi di laurea, Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, a. a. 1973-1974, rel. G. G. Picasso, pp. 25-26, doc. 12. Cfr. M. Bacci, *Investimenti per l'aldilà. Arte e raccomandazione dell'anima nel medioevo*, Roma-Bari 2003, pp. 61-64; N. Rogers, «Hic iacet...»: *the location of monuments in late medieval parish churches*, in *The parish in late medieval England*, a cura di C. Burgess, E. Duffy, Donington 2006, pp. 261-281; A. A. Settia, *L'aquila d'oro. Sepolcri gentilizi e fonti iconografiche a S. Maria di Vezzolano*, in «Bollettino storico-bibliografico subalpino», 109 (2011), pp. 83-172, p. 90.

81 ASSo, AN, 224, f. 81r-v, 1469.05.19.

82 ASCG, Pergamene, 253, 1498.02.13.

83 ASSo, AN, 813, ff. 120r-124r, 1528.08.22. Cfr. ASSo, Manoscritti della Biblioteca, D.I.3-I, f. 441v; ASSo, AN, 51, f. 67r-v, 1391.07.28.

84 «In sepultura scholle Sancti Laurentii de Sacho» (ASSo, AN, 508, ff. 125r-128r, 1488.09.28; cfr. 765, ff. 234r-236v, 1520.08.21). «In cimitero seu volta scole Sancti Bartolamey in loco de Girola» (ASSo, AN, 641, ff. 283r-284r, 1513.10.28). V. ancora ASSo, AN, 812, ff. 370r-373r, 1522.07.03; 813, ff. 33r-39r, 1525.01.09 (Morbegno); VALCAMONICA, p. 240.

85 E. Panofsky, *La scultura funeraria dall'antico Egitto a Bernini*, Torino 2011; *Skulptur und Grabmal des Spätmittelalters in Rom und Italien*, a cura di J. Garms, A. M. Romanini, Wien 1990; J. Gardner, *The tomb and the tiara. Curial tomb sculpture in Rome and Avignon in the later middle ages*, Oxford 1992; I. Herklotz, «Sepulcra» e «monumenta» del medioevo. *Studi sull'arte sepolcrale in Italia*, Napoli 2001; *La représentation de la mort de l'antiquité tardive à la fin du moyen âge*, in «Hortus artium medievalium», 10 (2004) (n. monografico). Per la Lombardia, v. almeno C. Baroni, *Scultura gotica lombarda*, Milano 1944; M. L. Gatti Perer, *Evoluzione della scultura funeraria a Milano fra Quattro e Cinquecento*, in *La scultura decorativa del primo rinascimento*, Roma 1983, pp. 129-136; G. Agosti, *Bambaia e il classicismo lombardo*, Torino 1990; Agostino Busti detto il Bambaia. 1483-1548. *Il monumento di Gaston de Foix duca di Nemours, maresciallo di Francia, luogotenente di Luigi XII*, s.l. 1990; P. Seiler, *La trasformazione gotica della magnificenza signorile. Committenza viscontea e scaligera nei monumenti sepolcrali dal tardo Duecento alla metà del Trecento*, in *Il gotico europeo in Italia*, a cura di V. Pace, M. Bagnoli, Napoli 1994, pp. 119-140; A. Rovetta, *Memorie e monumenti funebri in S. Ambrogio tra medioevo e rinascimento*, in *La basilica di S. Ambrogio: il tempio ininterrotto*, a cura di M. L. Gatti Perer, I, Milano 1995, pp. 269-293; *Scultura lombarda del rinascimento. I monumenti Borromeo*, a cura di M. Natale, Torino 1996; P. Boucheron, *Tout est monument. Le mausolée d'Azzone Visconti à San Gottardo in Corte (Milano, 1342-1346)*, in *Liber largitorius. Études d'histoire médiévale offertes à Pierre Toubert par ses élèves*, a cura di D. Barthélemy, J.-M. Martin, Genève 2003, pp. 303-329; W. Cupperi, *La tomba di Ariberto «alius Ambrosius»*, in *Ariberto da Intimiano. Fede, potere e cultura a Milano nel secolo XI*, a cura di E. Bianchi, M. Basile Weatherill, M. R. Tessera, M. Beretta, Cinisello Balsamo 2007, pp. 463-481; G. Cariboni, *Comunicazione simbolica e identità cittadina a Milano presso i primi Visconti (1277-1354)*, in «Reti medievali. Rivista», 9 (2008), pp. 12 e sgg. Entro una bibliografia

urne e sarcofagi si conservano in misura significativa per l'età tardo-romana;<sup>86</sup> peculiari dell'area sono poi gli avelli scavati nei massi in luoghi eminenti o comunque esposti al culto, dotati di coperchio, riportabili ai secoli V-VI.<sup>87</sup> Quindi la sepoltura monumentale sembra scomparire, fino ad un sarcofago datato al XIII secolo. L'espansione successiva fu eccezionale. Per la zona si dispone di un censimento sistematico, ad opera di Oleg Zastrow. Ebbene, fra le 55 schede dell'inventario della scultura carolingia e romanica, compare una sola testimonianza riconducibile inequivocabilmente alla commemorazione di un defunto, il ricordato sarcofago duecentesco. Delle 127 schede relative alla scultura gotica in pietra, oltre una ventina riguardano, ora con certezza ora con buona probabilità, monumenti funerari o loro frammenti.<sup>88</sup>

L'indagine può essere condotta a partire dalle pochissime testimonianze che ci sono pervenute. Impone senz'altro molta cautela la vicenda conservativa, condizionata dagli indirizzi post-tridentini, che hanno conservato le sepolture degli ecclesiastici nelle chiese e tendenzialmente eliminato le altre, determinando un vasto naufragio aggravato ulteriormente dalle successive sistemazioni dei camposanti e degli edifici sacri, dalla loro ripavimentazione. È forse possibile tracciare comunque una cronologia orientativa e una prima analisi sociale.

A Como si conservano per i secoli XIV-XV alcune lastre tombali: quelle appartenenti alle famiglie *de la Pobia* (1386) e *de Cortexella* (1393) con un'immagine generica e anonima di defunto, le due del pieno Trecento di esponenti della famiglia Raimondi con figure femminili più individualizzate e di cui almeno in un caso si diede il ritratto, come pure nelle due coperture delle tombe di religiose di S. Eufemia (XV secolo).<sup>89</sup>

Un ulteriore sviluppo è rappresentato dall'uso del sarcofago e dalla sua inclusione in arche monumentali, che interrompono la lunga tradizione dell'inumazione, per proiettare alcuni corpi «in alto», lontano dalla «terra».<sup>90</sup> Le più antiche testimonianze, nel XIII secolo, riguardano alte dignità ecclesiastiche. Spicca, poi, nella prima metà del Trecento, la tomba Rusca, la famiglia che aveva esercitato la signoria sulla città, forse, considerandone l'ambizioso impianto, proprio del *dominus* Franchino. A Brescia si segnala in primo luogo il sepolcro del vescovo e signore della città Berardo Maggi.<sup>91</sup>

amplissima, v, per l'attenzione alla monumentalizzazione del corpo, A. Paravicini Bagliani, *Il corpo del papa*, Torino 1994, pp. 319-323; S. Bertelli, *Il corpo del re. Sacralità del potere nell'Europa medievale e moderna*, Firenze 1995, cap. 1. Cfr. pure R. Houlbrooke, *Death religion and the family in England. 1480-1750*, Oxford 1998, pp. 343 e sgg.

86 A. Sartori, *Le iscrizioni romane. Guida all'esposizione*, Como [1994].

87 G. Frigerio, *I massi avelli del Comasco ed altre notizie archeologiche del territorio di Torno*, Torno 2010<sup>4</sup>. Cfr. J. Ragoth, *La Bregaglia nella preistoria e agli albori della storia*, Stampa 2011, pp. 101-103.

88 O. Zastrow, *Scultura carolingia e romanica nel Comasco. Inventario territoriale*, Como s.d., p. 27, scheda 6; Id., *Scultura gotica in pietra nel Comasco*, Como [1989]. Si considerino pure i materiali conservati presso il Museo della città di Brescia.

89 Zastrow, *Scultura gotica*, pp. 109-111, schede 55-58; Musei Civici di Como, *Lapidi di Palazzo Giovio*, nn. 91, 100.

90 Uso le parole del Giberti, riportate da P. Paschini, *La riforma del seppellire nelle chiese nel secolo XVI*, in «La scuola cattolica», 50 (1922), pp. 179-200, p. 182.

91 Zastrow, *Scultura gotica*, pp. 171-182, scheda 111; G. Archetti, *Berardo Maggi vescovo e signore di Brescia. Studi sulle istituzioni ecclesiastiche e sociali della Lombardia orientale tra XIII e XIV secolo*, Brescia 1994, pp. 471-498; W. Cupperi, *Il sarcofago di Berardo Maggi, signore e vescovo di Brescia, e la questione dei*

Nel territorio, una tale enfasi della memoria individuale fu una prerogativa esclusiva dei maggiori aristocratici di sesso maschile. Un gruppo di singolare coerenza è quello dei sarcofagi della nobiltà delle valli bergamasche e bresciane. Restano infatti le tombe di Giacomo Oldofredi a Iseo (morto nel 1325), stando all'iscrizione, «rector [...] urbium, [...] in armis strenuus», che aveva fortificato il luogo (fig. 2), del *dominus* Isonno Federici, morto nel 1336, a Gorzone, oggi un *unicum* in Valcamonica (fig. 3), entrambe inserite in un'edicola, che trovano riscontro in quella del *nobilis vir* Lanfranco Suardi (morto nel 1330) e di un altro esponente della parentela (oggi nell'oratorio di Trescore, ma provenienti dall'abbazia di S. Benedetto in Vall'Alta).<sup>92</sup> Sono accostabili a quelle del Federici e dell'Oldofredi le tombe degli Andriani a Corenno, sul Lario (in diocesi di Milano), della fine XIII-XIV secolo, dove i sarcofagi sono inclusi in edicole dalla complessa concezione iconografica e architettonica (fig. 4).<sup>93</sup>

Più tardi, nel duomo di Como vennero ricordati dotti e professionisti di grande prestigio: Benedetto Giovio, reso immortale, secondo l'epitaffio (1556), dalla scrittura della storia patria, dalle orazioni e dalle poesie, i medici Gian Paolo della Torre di Rezzonico e Zanino Cigalini, celebrati dalle epigrafi (poste rispettivamente nel 1556 e 1562) il primo per l'eloquenza, che lo aveva condotto a svolgere molti incarichi pubblici per la città, il secondo per la scienza.

In S. Lorenzo di Teglio sopravvivono le sole tre tombe monumentali valtelinesi (fig. 5): quella di Andrea Guicciardi, ricordato dall'iscrizione posta sul fronte della sepoltura come «medicae artis professor» e rettore dell'università di Pavia, secondo marito di Ippolita Alberti, vedova di Azzo Besta, morto nel 1552 (fig. 6); quella di Azzo *iunior*, figlio di Ippolita e Azzo *senior*, morto nel 1562; quella di Carlo, figlio di Azzo *iunior*, defunto nel 1587 (fig. 7). Quest'ultimo, cresciuto nel palazzo dove, secondo le valutazioni più recenti, il padre aveva voluto far dipingere il ciclo di affreschi che illustra scene dell'*Orlando furioso*, fu sepolto nella vicina chiesa di S. Lorenzo effigiato (si presume) «in tenuta da guerriero» e ricordato come «vir splendidissimus, militiae praestantissimus».<sup>94</sup>

*suoi ritratti trecenteschi. Tradizioni episcopali, iconografie cerimoniali, contesto civico e circolazione regionale*, in «Annali della Scuola normale superiore di Pisa, classe di lettere e filosofia», s. IV, 5 (2000), pp. 387-438.

92 P. Guerrini, *La pieve di S. Andrea di Iseo*, in «Brixia sacra», 5 (1934), pp. 157-256, pp. 187-188; A. Bertolini, G. Panazza, *Arte in Val Camonica. Monumenti e opere*, II, Angolo, Darfo-Boario Terme, s.l. [1984], p. 379; G. Ronchetti, *Memorie storiche della città e chiesa di Bergamo dal principio del V secolo di nostra salute sino all'anno MCCCCXXVIII*, V, Bergamo 1818, pp. 55-56. Per altre tombe Suardi, di collocazione o provenienza urbana, v. Baroni, *Scultura gotica lombarda*, figg. 29, 36 e testo corrispondente. Su queste famiglie, oltre alle ricerche di chi scrive, v. recentemente P. Bianchi, *Fra Bergamo e Brescia: poteri signorili tra Sebino e Valcamonica (XI-primi XIV sec.)*, in *Bergamo e la montagna nel medioevo. Il territorio orobico fra città e poteri locali*, a cura di R. Rao, in «Bergomum», 104-105 (2009-2010) (n. monografico), pp. 107-136; F. Pagnoni, *Brescia viscontea (1337-1403). Organizzazione territoriale, identità cittadina e politiche di governo negli anni della dominazione milanese*, Milano 2013, specialmente pp. 125 e sgg., 179 e sgg. C. King, *Renaissance women patrons. Wives and widows in Italy*, c. 1300-1550, Manchester-New York 1998, pp. 83-128, analizza come si differenziasse per genere la commissione dei monumenti commemorativi.

93 Condivisa, ma singolarmente precoce, appare la datazione del più antico fra i monumenti funebri degli Andriani, alla fine del XIII secolo (E. Rurali, *San Tommaso di Canterbury a Corenno e le tombe Andreani*, in *Lombardia gotica*, a cura di R. Cassanelli, Milano 2002, pp. 269-270).

94 G. L. Garbellini, *La chiesa di San Lorenzo di Teglio. Cappella gentilizia dei Besta*, Teglio 1993, pp. 19-22. Cfr. F. Palazzi Trivelli, *I Besta Azones di Teglio*, in «BSSV», 39 (1986), pp. 45-104; *L'Orlando furioso*

Per quanto riguarda la tipologia, l'effigie plastica del defunto compare nella prima metà del XIV secolo e segnala i soli sarcofagi degli ecclesiastici: se la tomba in cui dovrebbe riposare il vescovo di Como Giovanni Avvocati (morto nel 1293) ne era ancora priva, quelle dei successori Beltramino Parravicini (la tumulazione è del 1352) e Bonifacio da Modena (realizzata nel 1347) presentavano già un ritratto realistico dei presuli giacenti. La seconda rappresenta una tappa ulteriore dell'«attivazione» tardo-medievale del morto, per usare l'espressione di E. Panofsky, poiché il vescovo, professore di diritto civile e canonico, è rappresentato anche da vivo, nella sua cattedra di insegnante.<sup>95</sup> L'evoluzione nell'ambito dell'aristocrazia laica fu più lenta. La tomba Rusca è perlomeno oggi priva del giacente, ma il defunto vi compare inginocchiato mentre viene presentato alla Madonna e al Bambino. Federici, Suardi e Oldofredi furono sepolti in semplici sarcofagi (figg. 1-2). Quello di Zanino Cigalini posto nel duomo di Como nel 1562 era invece sormontato dal busto del medico. Accanto alla sepoltura di Carlo Besta pare ne sia stato dipinto il ritratto a figura intera (fig. 7).

Le visite pastorali cinquecentesche e seicentesche tramandano l'esistenza di tombe oggi perdute e di nuovo risulta evidente che non vi erano sepolture «relevate» dove mancavano persone «relevate» per il loro rango sociale o per il loro ruolo istituzionale. In Valtellina, nel 1578, nella chiesa di Sondrio vi erano «sepolchri di legno con epitaffi posti in alto» di membri dell'ufficialità statale.<sup>96</sup> Undici anni dopo i «molti sepolcri in alto» erano ancora al loro posto.<sup>97</sup> Solo per la solerzia dell'arciprete Niccolò Rusca, in seguito, «si sono levate cinque sepolture, quali pendevano indecentemente fuori del muro, due delle quali erano nel choro [...]; ma altre due, quali vi sono ancora vicine all'organo, non si sono levate». Tre appartenevano ad «alcuni signori Grisoni».<sup>98</sup> A S. Giacomo di Chiuro, luogo di radicamento dei Quadrio, nel 1589 «alcune sepolture non sono alla forma per essere rilevate».<sup>99</sup> Nella visita del 1614, in tutta la valle, nella sola chiesa di un altro centro dagli accentuati caratteri nobiliari come Ponte, residenza dei Quadrio, si registrano ancora «molte sepolture eminentes».<sup>100</sup> Ulteriori descrizioni, più ellittiche, si riferiscono presumibilmente a situazioni analoghe: nel 1589 a S. Abbondio di Stazzona

*in Valtellina. Le donne, i cavalieri, l'arme, gli amori*, [s.l. 2009]. V. anche Musei Civici di Como, Lapidi di Palazzo Giovo, n. 125. Cfr. G. Giorgetta, *Il monumento funebre a Ludovico Castelvetro*, in «Clavenna», 13 (1974), pp. 35-39.

<sup>95</sup> Zastrow, *Scultura gotica*, pp. 67-71, schede 33-34, pp. 146-150, scheda 92. Controverso è il coperchio della sepoltura ritenuta tradizionalmente di Giovanni da Meda: è la raffigurazione datata al primo terzo del Trecento di un religioso che probabilmente solo successivamente è stato identificato con il «fundator» della casa di S. Maria di Rondineto (*ibidem*, pp. 63-66, scheda 31; cfr. A. Giussani, *Il sarcofago di S. Giovanni da Meda*, in «RAAPDC», 59-60-61 (1910), pp. 93-114). In veste di devoto presentato alla Vergine compare il defunto nel più difficilmente contestualizzabile sarcofago del XIII secolo, proveniente, si suppone, dall'abbazia di Vertemate (Id., *Il sarcofago romanico di Bernate Rosales*, in «RAAPDC», 94-95 (1928), pp. 85-93; Zastrow, *Scultura carolingia*, p. 27, scheda 6).

<sup>96</sup> *Die Nuntiatur*, p. 175, doc. 140.

<sup>97</sup> ASDCo, VP, 12, p. 51, 1589.

<sup>98</sup> ARCHINTI, p. 505. Forse una deve essere identificata con la «sepoltura di marmo nero» cui la relazione fa riferimento di seguito. Nel cimitero, poi, vi erano ancora «sepulture d'alcuni poveri gentiluomini» (*ibidem*, p. 506).

<sup>99</sup> BA, ms. I 326 inf., f. 303v, 1589.

<sup>100</sup> ARCHINTI, p. 419.



«il sepulcro de li signori Lambertenghi qual è nel cimiterio dev'esser accomodato et dapo' esegli reposito l'osse che sono sopra terra di ditto deposito». <sup>101</sup> Nel 1614 una sepoltura «di pietra viva sopra la terra», di cui non si dice di più, era nel cimitero di Mantello. <sup>102</sup>

Nelle valli ticinesi sepolture rilevate erano registrate perlomeno nei borghi di Locarno e Lugano. <sup>103</sup>

In Valcamonica nel 1580 veniva ordinata la distruzione dei sepolcri eminenti in tre conventi regolari (come poi si dirà), dove si custodivano le spoglie di famiglie di rango; a Malonno, nella chiesa di S. Lorenzo, di patronato della famiglia *de Barzestis*; in quella curata di S. Martino di Erbanno, importante centro di residenza dei Federici, patroni di una cappella *extra ecclesiam*, in cui veniva interdetta la celebrazione della messa, e molto coinvolti nelle cose ecclesiastiche del luogo. <sup>104</sup>

Non si conserva nemmeno la tomba costruita nel 1536 «nel mezzo della cappella maggiore» per Paolo della Silva, nella chiesa di S. Pietro di Crevola, addobbata con i vessilli militari del nobile ossolano che aveva combattuto al servizio della Francia e i suoi speroni d'oro. <sup>105</sup>

L'osservazione diretta dei pochi esemplari superstiti e le fonti scritte permettono, infine, di contornare il novero di soggetti capaci di lasciare una così enfatica memoria di sé, come manifestazione della «magnitudo animi». <sup>106</sup> In queste società di ineguali, infatti, ad essere distinti secondo il rango non erano soli diritti, doveri, opportunità concrete, contrassegni (dall'abito alla registrazione dei nomi degli uomini politicamente attivi) che rendessero pubblicamente riconoscibili la posizione cui si ambiva; e il potere, il prestigio sociale e intellettuale non erano meri strumenti pragmatici di dominio, ma forze operanti simbolicamente. La stessa intensità esistenziale di ecclesiastici *venerabiles*, di *domini* e «grandi», riconosciuti come tali con un colpo d'occhio, <sup>107</sup> doveva essere percepita come radicalmente diversa dalla vita precaria dei poveri e inermi. Tale energia non si esauriva con la morte e incideva sulla profondità della traccia che ne permaneva: magnifici, sublimi e superbi erano, in un lessico dall'emblematica intercambiabilità, gli uomini vivi così come i sepolcri che ne ospitavano i resti.

Nell'area considerata i carismi capaci di conferire ad alcune persone una peculiare qualità della «presenza» furono il *sacerdotium*, il *dominium*, la *militia* e il magistero intellettuale, gli stessi che, con diversa cronologia e incisività, concorrevano anche altrove

101 BA, ms. I 326 inf., f. 304v, 1589.

102 ARCHINTI, p. 616.

103 Nel 1578 presso l'altare della SS. Trinità in S. Vittore di Locarno vi era una «sepoltura in vista» da trasportare nel cimitero» (BA, ms. I 326 inf., f. 363r). Davanti alla facciata della chiesa di S. Lorenzo di Lugano «vi sono diverse sepolture contra la forma, tra quali vi è una eminenza di terra de saricco» (NINGUARDA, II, p. 372).

104 VALCAMONICA, *ad indicem*.

105 G. Necchi della Silva, *Vita del capitano regale Paolo della Silva*, in *Crevoladossola 1487-1987*, Crevoladossola 2004, pp. 78-103, p. 102, n. 167; Bertamini, *Crevoladossola e la sua chiesa*, p. 93.

106 J. G. Bernstein, *Bartolomeo Colleoni e la «cappella sua»: un nuovo problema dell'architettura rinascimentale*, in «Bergomum», 95 (2000), pp. 107-139, p. 122.

107 G. Maifreda, *Culture popolari e culture dello scambio in età preindustriale: idee per una ricerca*, in «Studi storici Luigi Simeoni», 56 (2006), pp. 295-332, p. 308.

ad elevare lo *status* dei vivi e dei morti.<sup>108</sup> Innanzitutto le gerarchie sacramentali furono segnalate dalla precoce adozione del sepolcro e dalla perpetuazione del semblante del defunto, colto anche nel dinamismo della sua attività da vivo. In parallelo o subito dopo si mossero i detentori della signoria. Vennero quindi gli *strenui* cavalieri e i nobili abituati al comando a livello locale, fondatori di fortificazioni, uomini fuori dal comune o, dal XVI secolo, alla testa del comune, nonché, in una fase avanzata, i rappresentanti in periferia del governo centrale. Certamente almeno nel XVI secolo al sacerdozio e al dominio, precisato dagli attributi della milizia, si affiancò il sapere.

### 3. *Sacrifici*

Per comprendere tutte le implicazioni del fenomeno in esame, non credo che ne basti una lettura esclusivamente sociale, quale manifestazione dell'appartenenza ed esibizione del prestigio, come non è sufficiente limitarsi al linguaggio della religiosità ufficiale. A mio modo di vedere, infatti, si tratta di un culto degli antenati-fondatori, plasmato da un'ideologia sacrificale, che emerge in questo periodo accanto alle altre esperienze del sacro cui le maglie più larghe della Chiesa tardo-medievale hanno dato spazio, anche materialmente nel perimetro del tempio. Cruciale nel garantire la permanenza e la presenza del defunto sarebbe insomma il *continuum*, integrato appunto dal nesso sacrificale, lungo il quale si situavano individuo e unità immateriale della parentela o della comunità, corpo materiale, corpo in effigie, attributi patrimoniali, opera architettonica, anima immortale.<sup>109</sup>

L'iconografia e la liturgia della morte nel basso medioevo si connettono ad una generalizzata valorizzazione del tema sacrificale. I fedeli vissero con più intenso fervore la sofferenza e la morte di Cristo. I dipinti e le sculture riproducenti le tappe della passione e la crocifissione, l'*imago pietatis*, che ne offre una visione sintetica ed emblematica, si moltiplicarono. Le testimonianze plastiche sopravvissute per una singola chiesa, come S. Bartolomeo di Caspano, sono eloquenti. Per opera della bottega dei De Donati, nel primo ventennio del Cinquecento vi trovarono posto un *Compianto sul Cristo morto*, una grandiosa ancona dedicata a s. Bartolomeo, nel cui registro inferiore si svolge la vicenda del martirio, e un'ancona raffigurante la resurrezione di Lazzaro, nel pannello centrale, che nei plinti delle lesene laterali ospita le figure del patrono e di Simonino da

108 L'oratoria funebre enfatizzava le stesse attività: J. M. McManamon, *Funeral oratory and the cultural ideals of Italian humanism*, Chapel Hill-London 1989. Sul carattere non dato e risolto una volta per tutte, ma problematico, della presenza, v. E. De Martino, *La crisi della presenza in Basilicata*, Rionero in Vulture 1996. Cfr. G. van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, Torino 1992, pp. 98-100 («non tutti i morti sono potenti: dipende dalla potenza che possederono in vita»). Si consideri anche l'esibizione durante il funerale e la conservazione dell'armatura o di un simulacro per esprimere la continuità vitale del defunto e della sua dignitas: Meli, *Bartolomeo Colleoni*, pp. 75, 92, 269-270; Leydi, «*Con pompa mas triunfante que funebre*», pp. 66-67; Arcangeli, *Un lignaggio padano*, p. 45, per l'area in esame; cfr. E. H. Kantorowicz, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino 1957, pp. 351-375; G. Ricci, *Il principe e la morte. Cuore, corpo, effigie nel rinascimento*, Bologna 1998.

109 In generale, O. G. Oexle, *Die Gegenwart der Toten*, in *Death in the middle ages*, a cura di H. Braert, W. Verbeke, Leuven 1983, pp. 19-77.

Trento, l'ultimo martire che la predicazione osservante proponeva alla pietà dei fedeli. Un massiccio investimento nella realizzazione di sculture lignee ruotava insomma attorno al tema della morte sacrificale, che l'ancona della *Resurrezione di Lazzaro* connetteva con la massima chiarezza alla speranza del risveglio dalla morte.<sup>110</sup>

In questa prospettiva, si possono considerare pregnanti risvolti delle destinazioni *ad pias causas* in occasione della morte. Gli uomini e le donne dell'età che stiamo considerando non avevano una concezione meramente materiale e strumentale della loro «substantia» economica, attributo organico dell'individuo e componente intrinseca dell'unità sovra-individuale della parentela.<sup>111</sup> Sia le scritture delle comunità, sia quelle dei particolari istituiscono un costante parallelismo fra le cose e le persone. Erano da tutelare dalle minacce altrui: un viandante, si scriveva, era stato derubato e ucciso nel ricovero di un luogo di passo «in maximum, ut publico constat, corporis et substantie sue dampnum».<sup>112</sup> Erano, d'altra parte, da mettere a disposizione di cause valide come, nella retorica delle suppliche, l'integrità del dominio, poste al servizio del principe, che, scrivevano gli uomini di Bormio, «se potrà valere di loro e de sue facultate come de servitori fideli».<sup>113</sup>

Il sangue stesso veniva associato alle *persone*, ma anche alle *robbe*. Il comune di Morbegno si aspettava la giusta «retributione del sangue per loro sparso et robbe consumpte in servitio di questo stato».<sup>114</sup> La tassazione prelevava il sangue e l'anima.<sup>115</sup> Delle sostanze private e collettive si poteva fare giustamente, come vedremo, pasto comune, ma anche pasto iniquo. Un commissario ducale diceva di un procuratore giudiziario avido: «le facultate sue sono facte di sangue de' poveri»; coloro che approfittavano del patrimonio della loro vittima «la mangiano [...] viva».<sup>116</sup> Quella di mangiare e consumare il comune era una metafora ricorrente per indicare le malversazioni.<sup>117</sup>

Il patrimonio, inoltre, collegava individuo e collettività consanguinea: in vita il proprietario ne disponeva in modo condizionato, non potendo cederlo ad altri che ad agnati o a vicini (in base alle norme statutarie) o alienarlo in senso assoluto (quando, nel

110 *Legni sacri e preziosi. Scultura lignea in Valtellina e Valchiavenna fra gotico e rinascimento*, Cinisello Balsamo-Sondrio 2005, pp. 86-93, schede 11-13 (di R. Casciaro). Cfr. S. Boscani Leoni, *Essor et fonctions des images religieuses dans les Alpes. L'exemple de l'ancien diocèse de Coire (1150-1530 env)*, Berna 2008, pp. 469-483.

111 Cfr. G. Simmel, *Filosofia del denaro*, Torino 1984, pp. 440-442 (*La dipendenza reciproca tra avere ed essere*).

112 W. Schnyder, *Handel und Verkehr über die Bündner Pässe in Mittelalter zwischen Deutschland, der Schweiz und Oberitalien*, Zürich 1973, pp. 408-409, doc. 708.

113 ASMi, Comuni, 12, Bormio, 1495.02.18.

114 ASMi, Comuni, 60, Morbegno, s.d.

115 G. Ciccaglioni, *Microanalisi di un'istituzione. L'universitas septem artium e il suo linguaggio a Pisa al tempo della dominazione viscontea (1399-1405)*, in *Linguaggi politici nell'Italia del rinascimento*, a cura di A. Gamberini, G. Petralia, Roma 2007, pp. 187-214, p. 208; Ch. Shaw, *The language of Genoese political pragmatism in the Quattrocento*, *ibidem*, pp. 171-186, p. 184.

116 Rispettivamente, [E. Motta], *Nicola Tatto, perturbatore della pubblica quiete in Bellinzona nel 1492*, in «Bollettino storico della Svizzera italiana», 6 (1884), pp. 196-198; G. Politi, *La società cremonese nella prima età spagnola*, Milano 2002, p. 276.

117 I. Pederzani, *Venezia e lo «Stado de Terraferma». Il governo delle comunità nel territorio bergamasco (secc. XV-XVIII)*, Milano 1992, pp. 207-209, 215; M. Della Misericordia, *Essere di una giurisdizione. Istituzioni di giustizia e generazione dei luoghi nella montagna lombarda (secoli XIV-XVI)*, in «Quaderni storici», 46 (2012), pp. 77-123, p. 91.

corso del XVI secolo, vennero sistematicamente introdotti i vincoli fedecommissari). Da morto l'avrebbe inevitabilmente lasciato ai suoi eredi. Le vite di donne e uomini erano dunque come percorse dalla permanenza di beni di cui avevano una disponibilità non piena. In particolare questa prerogativa del patrimonio – restare – merita un'attenta considerazione. I beni, in altre parole, sono *relicta*. Con essi restano le responsabilità del defunto, basti considerare gli obblighi degli eredi verso i creditori dell'insolvente. Secondo alcune limitazioni, però. È notevole che nel 1495 un decreto di Ludovico il Moro Sforza proibisse di processare i morti e confiscarne il patrimonio a titolo di pena. Interessa di questa pratica non solo la continuità vitale della persona percepita oltre la sua morte, tanto da poter essere imputata, ma che veicolo di tale continuità fosse appunto il patrimonio.<sup>118</sup> Lo *ius proprium*, pure riprovato dai giuristi, spesso puniva i suicidi colpendoli sempre in ciò che rimaneva, il corpo (squartato, impiccato) e il patrimonio (confiscato).<sup>119</sup>

Come tutto ciò che chi è transitato ad un altro livello di esistenza ha la possibilità di *relinquere* sulla terra, in primo luogo ovviamente proprio le *reliquie* dei santi, ma anche ossa, capelli, abiti dei defunti, assumeva una peculiare funzione mediatrice, attualizzandone la presenza e aprendo un canale di comunicazione.<sup>120</sup> Tale passaggio, pertanto, doveva essere attentamente sorvegliato. Del timore da cui si veniva colti nel momento della malattia i formulari notarili esplicitavano due aspetti, che il patrimonio pervenisse ad indegni e che nascessero liti fra eredi, dunque che quegli averi, parte organica del proprio essere, premiassero soggetti non meritevoli di gratificazione, che si lasciasse dietro di sé divisione e non unione.

Il linguaggio consente di compiere un altro passo nell'approfondimento del significato delle *donationes* pie. Una formula notarile suona: «intendit [...] bona terrena in celestia commutare».<sup>121</sup> Il testo è singolarmente vicino alla definizione di Cristiano Grottanelli: «si chiama sacrificio quell'atto rituale mediante il quale si sottrae un oggetto, un animale o un essere umano all'uso profano dedicandolo ad esseri extraumani o alla sfera extraumana».<sup>122</sup> Suggestisce, insomma, che *commutare in beni celesti*, cioè nella

118 M. G. di Renzo Villata, *La vita del diritto nella Milano del tardo Quattrocento*, in *Milano nell'età di Ludovico il Moro*, Milano 1983, I, pp. 147-169, p. 158. Cfr. M. C. Zorzoli, *Della famiglia e del suo patrimonio: riflessioni sull'uso del fedecommissario in Lombardia tra Cinque e Seicento*, in *Marriage, Property, and Succession*, a cura di L. Bonfield, Berlin 1992, pp. 155-213.

119 G. P. Masetto, *Il suicidio nella dottrina dell'età di mezzo*, in «Acta Histriae», 12 (2004), pp. 139-176. Cfr. ad es. *Li magnifici signori delle Tre eccelse Leghe. Statuti ed ordinamenti di Valtellina nel periodo grigione*, a cura di D. Zoia, Sondrio [1997], p. 144, cap. 23; *Statuti ed ordinamenti di Valchiavenna*, a cura di D. Zoia [Sondrio 1999], pp. 164-165, cap. 24; V. Spinetti, *Le streghe in Valtellina. Studio su vari documenti editi ed inediti dei secc. XV-XVI-XVII-XVIII*, Sondrio 1903, pp. 23, 92, n. 36; O. Weiss, *Il Ticino del periodo dei baliaggi*, Locarno 1998, p. 99.

120 Si considerino le formule «ego disposui relinquere et ita relinquo, lego et adiudico omnia et singula bona mea que relinquero post obitum meum» (ASCo, AN, 72, ff. 453r-455r, 1490.05.18); «bona [...] relicta [...] in eius hereditate» (ASSo, AN, 262, ff. 292r-294r, 1465.07.15) ecc. È significativa la destinazione sacra di ciò che era stato a contatto con il corpo vivo: abiti per la confezione di paramenti (ad es. APB, Registri in pergamena, 3, 1459.01.20), ma anche gioielli e biancheria per l'addobbo di statue (*In confidenza col sacro. Statue vestite al centro delle Alpi*, a cura di F. Bormetti, Como-Sondrio 2011).

121 ASCo, AN, 1538, 1652.07.04.

122 C. Grottanelli, *Sacrificio*, in *Dizionario delle religioni*, diretto da G. Filoramo, Torino 1993, pp. 656-

vita eterna, la sostanza (patrimoniale) delle persone, tramite della loro permanenza, materializzazione delle unità impalpabili delle famiglie e delle comunità, avesse uno spiccato senso sacrificale o per meglio dire auto-sacrificale (da concepirsi ovviamente nei termini di una «sostituzione»).123

Due erano nell'area in esame le destinazioni di *routine* del denaro, dei fitti o delle terre che li garantivano: le chiese e le elemosine. Sono disposizioni poste dal testamento in stretto parallelismo, corrispondenti anche a due luoghi determinati dell'atto notarile, alla sua apertura. Venivano concepite come potenzialmente intercambiabili: Giovanni detto *Rizius* Bonini di Sacco assolveva gli eredi dall'obbligo di far celebrare otto messe all'anno, se avessero provveduto ad una generosa elemosina ai poveri del comune.<sup>124</sup> Avevano infatti la stessa funzione espiatoria: *pro anima*, redenta da un'ultima opera pia. Morfologicamente diversa, però, era la loro espressione. Il lascito poteva essere destinato alla costruzione della chiesa o di una sua parte oppure al finanziamento di una distribuzione di cibo e vino ai bisognosi e ai vicini.<sup>125</sup>

Le implicazioni di azioni come *facere, construere, fundare* non paiono oggi del tutto trasparenti e richiedono di essere calate in un contesto determinato per essere sottratte alla loro opacità. Ovviamente è necessario preliminarmente accertarsi se nel contesto determinato della Lombardia del Tre, Quattro e primo Cinquecento riti e miti del costruire avessero un'apprezzabile integrità culturale.<sup>126</sup> A mio parere, la risposta è affermativa. Per ricordare un paio di casi molto noti, la lapide funeraria di Matteo da Campione, che diresse i rifacimenti trecenteschi del duomo di Monza, è murata nell'edificio, dove presumibilmente egli è seppellito; le ossa dell'architetto defunto nel 1396, ricordato come «magister» e «magnus edificator devotus», vennero quindi incorporate nella sua creatura di pietra. Ancora, a Lodi Antonio Fissiraga, potente capo-fazione e per alcuni anni signore della città morto nel 1327, patrocinò l'edificazione di S. Francesco e vi si fece seppellire. Sotto il sarcofago sostenuto da colonnine fu dipinto cadavere durante il rito funebre; al di sopra venne ritratto vivo, nell'atto di offrire la chiesa alla Madonna. In casi di questo genere procurare il *fundus* alla chiesa, farla edificare impegnandovi parte delle proprie sostanze, rafforzarvi la presenza mediante un ritratto, affidarle la propria sepoltura è una sequenza di cui gli affreschi lodigiani sintetizzano la densità culturale.<sup>127</sup>

658, p. 656. Per l'analisi di queste categorie, v. anche Id., *Il sacrificio*, Roma-Bari 1999; *Il sacrificio*, a cura di R. Ago, Roma 2004, nonché il classico H. Hubert, M. Mauss, *Saggio sul sacrificio*, Brescia 1981.

123 Van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, pp. 276-284 (interessa specialmente la considerazione a p. 281: «chi offre un sacrificio, sacrifica roba sua, cioè se stesso»). Cfr. pure Bacci, *Lo spazio dell'anima*, p. 100.

124 ASSo, AN, 508, ff. 247v-251v, 1491.09.23.

125 Cfr. Bacci, *Investimenti per l'aldilà*, capp. III-V.

126 Cfr. M. Eliade, *I riti del costruire*, Milano 1990. Per ora non ha riscontro nell'area la sepoltura dei bambini non battezzati in casa, attestata in Val di Fassa alla fine del Cinquecento (C. Nubola, *Conoscere per governare. La diocesi di Trento nella visita pastorale di Ludovico Madruzzo (1579-1581)*, Trento 1993, p. 387). Lo stesso contratto di edificazione con il maestro cui si affidava il cantiere poteva essere benedetto: il comune di Bormio spese una modica somma «in faciendo benedictionem unam unius merchati facti cum magistro Antonio de Leno ex impositione deputatorum ad faciendum fieri ecclesiam S. Martini de Balneo» (ASCB, QD, 1499 sorte primaverile).

127 E. Rurali, *S. Francesco a Lodi*, in *Lombardia gotica*, pp. 71-79, pp. 75-77; R. Cassanelli, *Il duomo*



Altre iniziative, più modeste o meno ricche sul piano espressivo, partecipavano dello stesso clima culturale. Sovente le lapidi incorporavano nell'edificio sacro la memoria del fondatore (il principe, un nobile, un vescovo) e del suo impegno patrimoniale.<sup>128</sup> Le lettere che elargivano indulgenze a quanti *ad fabricam et ornatum* della chiesa o della cappella *manus porexerunt*, affermavano il valore meritorio della largizione a sostegno dei lavori intrapresi negli edifici sacri. Ancor più concretamente, la chiesa curata, di patronato comunitario, poggiava sulle spoglie dei suoi fondatori-edificatori. Si è detto che l'edificio si levava su un tappeto di sepolture, anche quelle dei membri della comunità che, secondo l'uso, avevano prestato la loro manodopera nel cantiere e con i loro lasciti avevano provveduto a mantenerlo.<sup>129</sup> Il patrimonio della chiesa, infatti, era costituito dai legati, i suoi altari erano i luoghi in cui celebrare le messe istituite con quelle donazioni; apposite scritture erano riservate a mantenere memoria degli obblighi degli eredi e del clero, tanto che lo stesso testatore poteva richiedere che il suo lascito venisse posto «in marterologio [...] ecclesie».<sup>130</sup>

Una ben documentata iniziativa costruttiva è quella della chiesa di S. Antonio e della S. Croce, che diventerà parrocchia e luogo di sepoltura del villaggio di Pedesina. Il progetto fu approvato dagli esponenti della parentela residenti nell'omonima contrada, riunitisi il 23 maggio del 1423. Allora il cantiere, da aprirsi su un terreno di proprietà di Giacomo Pedesina, fu affidato a Morandino Pedesina, sul cui operato avrebbero sorvegliato Viviano Pedesina, Giovannino Pedesina e Zane Pedesina. Di più, «quilibet habens habitachullum in dicta contrata de Pedexina teneatur et debeat facere et fecisse unum opus ipsi ecclesie». Come fideiussore di Morandino si prestò Beltramolo Pedesina.

*di Monza e la cappella di Teodolinda, ibidem*, pp. 189-207, pp. 195-196. Uno stretto parallelismo fra il corpo depresso e quello rappresentato – «cadaveri umani o veramente o in apparenza» – era istituito dallo stesso Carlo Borromeo (C. Baroni, *Un episodio poco noto della vita di San Carlo. La rimozione delle tombe dei Trivulzio nell'edicola nazariana*, in «Aevum», 9 (1935), pp. 430-440, p. 432, doc. II). Cfr. Ricci, *Il principe e la morte*, pp. 141-156, 168-170; H. Belting, *Antropologia delle immagini*, Roma 2011, cap. 6 (che parla di «corpo figurativo»). Il nesso fra sepoltura e fondazione è molto esplicito ancora nel XVI secolo: sotto, n. 316 e testo corrispondente; Cavanna, Gorla, *Disordini, superstizioni*, p. 17, n. 63.

128 Un versante dell'attività di Bonifacio da Modena, vescovo di Como, volta a rafforzare l'episcopio da un punto di vista patrimoniale e politico, fu quello costruttivo. Le lapidi ne tramandavano le gesta. Quella posta sulla facciata della chiesa dell'ospedale di S. Geronimo nel 1349 ricordava: «fecit fundari et construi de suis bonis hoc hospitale». Alla fine del Cinquecento il suo successore rilevava: «supra ianuam maiorem sunt insignia marmorea episcopi restauratoris sub ymagine divi Hieronymi ecclesiam Salvatori manibus porrigentem» (NINGUARDA, I, p. 104). Sulla facciata della chiesa di S. Caterina di Gordona «est lapis marmoreus cum hac inscriptione: Bonifacius de Mutina episcopus comensis fecit fieri hoc castrum et hanc ecclesiam Sanctae Catharinae. Adsunt etiam insignia familiae dicti reverendissimi episcopi» (ARCHINTI, p. 641). V. ancora Zastrow, *Scultura gotica*, p. 115, scheda 67; Musei Civici di Como, *Lapidi di palazzo Giovo*, nn. 11, 25, 37 ecc. Altare e ancona erano «fatti» da una famiglia luganese, nel lessico di NINGUARDA, II, p. 372. Cfr. Arcangeli, *Gentiluomini di Lombardia*, p. 9.

129 Una testimonianza molto vivida è in S. Masa, *Fra curati cattolici e ministri riformati. Nicolò Rusca e il rinnovamento tridentino in Valmalenco* [Sondrio 2011], p. 245. Cfr. C. Ruffoni, *Rasura tra passato e futuro*, Rasura 2007, pp. 66, 69, 81. F. Rainoldi, *Il santuario della Beata Vergine della Neve e di San Carlo in Chiuro*, Chiuro[-Morbegno] 2009, p. 24. La costruzione dell'avello stesso di una confraternita poteva impegnare il lavoro dei confratelli, l'ossario quello dei vicini (Canclini, *La morte*, II, pp. 204, 207). Si trattava comunque, del resto, di «facere», «construi facere», «fundare» «sepulturam unam» (ASSO, AN, 660, ff. 144r-145v, 1514.10.28).

130 G. Peregalli, A. Ronchini, *L'archivio della chiesa plebana di S. Lorenzo in Cuvio: gli atti 1251-1400*, s.l. 1995, p. 358, doc. 137.

La comunità si immedesimava nel cantiere, mettendovi la propria terra, il proprio lavoro e la sorveglianza. L'atto di consacrazione ricordò con rilievo singolare Beltramolo fu Antonio Pedesina, «qui [...] multa ex suis bonis [...] in edificatione et dedicatione seu consecratione ipsius ecclesie eiusque cimiterii expendidit aut largitus fuit», nonché i suoi «parentes et successores».<sup>131</sup>

I privati si muovevano nella stessa logica. L'istituzione di una cappellania comportava, per un particolare, stabilirvi l'ufficiatura, a favore dell'anima del fondatore stesso, di antecessori e successori, sepolti presso l'altare, ornato magari con un paliotto che ne recava lo stemma, da parte di un sacerdote membro della parentela o perlomeno scelto dalla parentela, quasi il sacerdote di un culto dinastico, che usava messale, paramento, calice forniti sempre dal fondatore.<sup>132</sup> Per impulso di prete Romerio Castelli d'Argegno sorse a Morbegno la chiesa dei SS. Pietro e Paolo. Due lapidi coeve ricordano come nel 1337 essa fosse «constructa et edificata» e nel 1341 consacrata. Il sacerdote, chiedendo la preghiera intercessoria del lettore, si presentava come colui che «fecit construere» il luogo sacro «cum magno labore et de bonis ecclesiarum suarum» (cioè di cui era canonico o beneficiale), «pro remedio anime», dotandolo anche di calici, libri e paramenti che dopo la sua morte dovevano «relinquere» alla sacrestia, e nel 1350 «mirifice fecit fieri» un «opus sepulture» (non conservatosi).<sup>133</sup>

Gli stemmi solennizzavano il *continuum* lungo il quale si sviluppava l'iniziativa privata e comunitaria. Segnalavano la dimora almeno delle famiglie di alto rango e marcavano gli oggetti d'uso quotidiano. La loro esibizione costituiva una delle pompe dei funerali.<sup>134</sup> Tornavano sulle suppellettili liturgiche. Nella cappella e nella chiesa venivano apposti nelle lapidi murate nella facciata, alle finestre e sulle vetrate, sul tabernacolo, sul fonte battesimale e così via. Di particolare interesse è la collocazione nell'estradosso degli archi, nelle chiavi o nei peducci delle volte (fig. 8), negli stipiti o negli architravi di porte e portali (fig. 9), sui capitelli.<sup>135</sup> Sono luoghi di cui non basta riscontrare la particolare visibilità ornamentale; si tratta, infatti, di elementi delle architetture che adempiono funzioni strutturali, sicché la parentela o la comunità si concretizzava in emblema proprio come sostegno statico della *sua* costruzione. Inoltre si tratta di punti in

131 ASSo, AN, 117, ff. 79v-80v, 1423.05.23; ff. 166v-167r, 1424.11.30. Cfr. M. Canclini, *La morte*, I, Bormio 2005, pp. 273, 301.

132 Per un es. precoce nell'area, v. APB, Pergamene, 2-4, 1343.10.30, 1349.09.03, 1372.10.26; 6, 1405.02.20.

133 C. G. Fontana, *Breve relazione della chiesa e comunità di Morbegno nella Valtellina esposta co' suoi autentici documenti*, Como 1748 (ristampa anastatica, Cassano Murge 1993), pp. 26-28.

134 E. Verga, *Le leggi suntuarie milanesi. Gli statuti del 1396 e del 1498*, in «Archivio storico lombardo», 25 (1898), pp. 5-79, p. 70; Covini, *Feste e cerimonie*, p. 135; Leydi, «*Con pompa mas triunfante que funèbre*».

135 Per qualche caso significativo, v. G. F. Bianchetti, *Il capolavoro del maestro di Crevola*, in «Oscellana», 6 (1976), pp. 145-158; C. Debiaggi, *La chiesa parrocchiale di Crevoladossola e l'architetto Ulrich Ruffiner*, in «Oscellana», 21 (1991), pp. 2-10; Bertamini, *Crevoladossola e la sua chiesa*; S. P. Rondoni, *Storia della nobile famiglia della Silva. Il capitano regale Paolo della Silva: arte, politica e guerra all'inizio del XVI secolo tra Vallesse, Val d'Ossola e Milano*, tesi di laurea, Università degli Studi di Milano, a. a. 2006-2007, rel. R. Sacchi, pp. 130 e sgg.; Bertamini, *Cravegna. Storia, fede, arte*, Cravegna 2002, p. 37; P. Damiani, *L'oratorio dei confratelli di Civo. Religiosità popolare ed arte in Valtellina fra Quattro e Cinquecento*, Sondrio 2003, pp. 136, 235-236, figg. 11-14, p. 241, fig. 26. Cfr. Cohn jr., *The cult of remembrance*, pp. 237-238; Settia, *L'aquila d'oro*, pp. 163-166 e *passim*.

cui, in alternativa o in parallelo, potevano essere collocati tanto i simboli delle parentele e delle università quanto i simboli sacri (la croce, l'agnello), un'intercambiabilità che suggerisce un'ambigua equivalenza. Nella colonna e nella semicolonna sinistra che sostengono il protiro del convento domenicano di S. Antonio di Morbegno, voluto dalla collettività e dalle sue famiglie eminenti, compaiono lo stemma del comune e quello dei Ninguarda, mentre negli spazi speculari, sulla destra, figurano simboli sacri che rinviano all'ordine e all'intitolazione della chiesa (fig. 10).<sup>136</sup> In una logica emblematica, per cui quegli stemmi *erano* la parentela o la comunità, tali soggetti astratti assumevano così un «corpo architettonico».<sup>137</sup> Si può parlare, insomma, di *celebrazione del lignaggio (o della comunità)*, a patto di assumere nel senso più pregnante la parola «celebrazione», e di riconoscere nella costruzione non un mero investimento mediatico, ma un atto operante entro una sfera sacra.

Non pare un fatto di natura esclusivamente pragmatica nemmeno che i lasciti più significativi vengano spesso da persone senza discendenza diretta, dunque non impegnati ad assicurare il benessere dei discendenti, né una sorta, per così dire, di deformazione professionale che alla fondazione di cappellanie siano particolarmente sensibili i chierici. Significa, infatti, che coloro i cui beni non entravano nel circuito vitale della trasmissione ereditaria li impiegarono per assicurare la propria permanenza in questa altra forma; e che i più dotati di carisma sacro si ritennero maggiormente in grado di infonderlo ad uno spazio sacro.<sup>138</sup>

La lettura sacrificale consente di mettere a fuoco in modo specifico il rapporto fra chiesa e tomba. Normalmente la chiesa viene presentata come un attrattore di lasciti e di sepolture, così ridotti i primi ad una manifestazione di pietà, le seconde, se non ad un elemento relativamente accessorio, ad una delle funzioni, fra le altre, che la chiesa adempie, suscitando il generoso sostegno dei fedeli. Invece il sacrificio sostitutivo e l'incorporazione nell'edificio appaiono necessari in primo luogo proprio alla costruzione e in qualche modo preliminari: il tempio non potrebbe sussistere senza contenere corpi e trasformarne la sostanza. In questo modo si può fare luce non solo su quanto la chiesa assicurava ai morti (il prestigio di una collocazione visibile o una rassicurazione circa la vita ultraterrena), ma anche su ciò che i morti davano alla chiesa (potenza sacra e saldezza costruttiva). Del resto, anche le rilevanze suggerite dal modello classico del sacrificio di fondazione possono essere rivisitate. Nello schema proposto da Mircea Eliade l'esigenza di infondere vitalità ad un edificio detta la ricerca di una vita da sacrificargli: la costruzione è insomma prioritaria, la persona ha invece un ruolo strumentale. Nei nostri casi, invece, parrebbe essere la necessità culturale e psicologica di fronteggiare la fine della vita, insieme alla convinzione di poterla prolungare in un'opera duratura, a suggerire di fondare, ad esempio, una cappella che non avrebbe, di per sé, un'astratta e aprioristica ragion d'essere.

136 Perotti, *Il convento domenicano*, p. 113; M. Foppoli, *Gli stemmi dei comuni di Valtellina e Valchiavenna. Origini, storia e significato degli emblemi dei Comuni della Provincia di Sondrio*, Bormio 1999, p. 54.

137 Eliade, *I riti del costruire*, p. 84. Cfr. Belting, *Antropologia delle immagini*, cap. 5.

138 Cfr. l'intervento di E. Canobbio in questo volume, nonché Canclini, *La morte*, I, p. 297; Franceschini, *Ricerche sulle cappelle*, p. 361.

Per quanto riguarda invece quello che si manifesta come un rito di comunione, i testatori finanziavano periodiche distribuzioni ai poveri (o a tutti i membri della loro comunità) di pane, formaggio, vino, castagne, sale. Era un gesto previsto dalla maggior parte delle persone, di nuovo con più larga generosità quando mancavano discendenti diretti. Maffeo detto *Margnichus del Algerio de Conselmis* de Bema, lasciando suoi eredi universali i poveri del comune, volle trasformare l'intero patrimonio in un'elemosina: «obligati sint vendere et venditionem facere de bonis omnibus et singulis suprascriptis [...] et vallorem et pretium dictorum bonorum convertere in elemosinis fiendis communiter in dicto communi, videlicet in emendo pane, vinum, caxeum et sallem, et distribuendo communiter». <sup>139</sup>

I riti della carità si svolgevano, presso la chiesa o la casa, nell'anniversario della morte del singolo benefattore o in occasione della celebrazione delle messe di suffragio. Talvolta, invece, avvenivano a Natale, Pasqua, Pentecoste, al *Corpus Domini*, nella ricorrenza del santo cui era dedicata la chiesa del villaggio, in occasione di feste profane come le Calende di maggio. Altri pasti comunitari solennizzavano il giorno dei morti. A Cercino la festa di Ognissanti (quindi la vigilia del giorno dei morti) aveva luogo una distribuzione «ad portam cimiterii seu super cimiterio». <sup>140</sup> A Zebio, sul Lario, si registrava nel 1593, «si distribuisce certa somma di grano, o sia pane, dandone una libra di pane per fuoco, et certa minestra di ceci, riso et orzo il giorno delli morti». <sup>141</sup> A Grosio un'«*ellimosinam ipsius communis*» accompagnava le «*misse communis*» che ricordavano «*omnes benefactores ipsius communis*» («de mense novembris aut decembris»). Probabilmente nella stessa circostanza, «in festo seu comemoratione mortuorum», era di consuetudine un'oblazione in grani al clero. <sup>142</sup>

La redistribuzione di porzioni del patrimonio dei defunti costituiva una delle tante forme della partizione dei *relicta* dei morti – che a mio parere vanno dall'ingestione dei cadaveri e dalla disseminazione delle membra fino a quelle sostitutive dell'elemosina, appunto, e del saccheggio rituale delle cose lasciate – che serviva a conseguire, materialmente e sovranaturalmente, nonché a mettere in scena, la prosperità e la

139 ASSo, AN, 812, ff. 235r-236r, 1521.04.28. Cfr. C. Johner-Pagnani, *Figure dominanti nella Leventina tra il XIII e il XV secolo. La famiglia dei giudici da Sobrio e Iragna*, in *Materiali e documenti ticinesi*, I, Leventina, Bellinzona 1975, pp. 1163-1177, pp. 1168-1169; Canclini, *La morte*, I, p. 305. La ricerca etnografica ha ancora potuto rilevare la stretta continuità fra il ricordo della persona e l'elemosina distribuita a suo nome (*ibidem*, pp. 239, 242-243).

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

141 NINGUARDA, II, pp. 88 (per la citazione), 90. Distribuzioni di pane «circa festum omnium defunctorum» sono attestate a Morbegno (ASSo, AN, 140, ff. 310v-312v, 1469.01.03).

142 Della Misericordia, *I confini della solidarietà*, p. 422; ASSo, AN, 1062, ff. 128r-129v, 1535.04.14. Nell'occasione era controverso se destinarla per metà al curato, per metà agli altri sacerdoti che intervenivano e cantavano; il vicario si pronunciò a favore del primo. Cfr. M. Garbellotti, *Le risorse dei poveri. Carità e tutela della salute nel principato vescovile di Trento in età moderna*, Bologna 2006, pp. 361-364; F. De Vitt, *Chiese, famiglie e villaggi carnici nei testamenti del Tre-Quattrocento. Note dai testamenti*, in *Religione nelle campagne*, pp. 205-233; G. De Sandre Gasparini, *La morte nelle campagne bassomedievali*, in *La morte e i suoi riti*, pp. 65-95, pp. 85-92, nonché Canclini, *La morte*, I, pp. 240-241, 247, 275-276, 279; I Sordi, *Il ciclo dell'anno nelle tradizioni*, in *Storia della Brianza*, V, *Le culture popolari*, Oggiono 2010, pp. 63-111, pp. 64-65.

continuità stessa della comunità, l'accrescimento della sua ricchezza.<sup>143</sup> Lo scaturire dell'abbondanza dalla tomba era resa con immediatezza in un rito che si svolgeva nella metropoli della regione. La celebrazione del giorno di S. Ambrogio nella basilica intitolatagli prevedeva, secondo una fonte del XIII secolo, un'elemosina di cibo e vino, che veniva riposto in un sarcofago dell'atrio.<sup>144</sup> La forza propagatrice del sepolcro diveniva meno diretta, ma non pare del tutto inavvertita nel monumento dedicato dal comune di Berzo che nel 1580 costruì per un benefattore una tomba addossata con una certa enfasi scenografica alla parete esterna sinistra della chiesa di San Lorenzo, sulla quale un'epigrafe ricordava il legato di biada che aveva fondato il Monte di pietà del luogo (fig. 11).<sup>145</sup> È significativo che anche durante le processioni primaverili celebrate per impetrare la fecondità della terra, i partecipanti venissero rificillati con il cibo garantito dalla generosità dei trapassati, come pure che ai funerali venissero invitati i poveri, a schiere in quelli degli uomini più illustri, ricompensati con le elemosine.

Le fonti medievali o proto-moderne non tramandano, per la zona, testimonianze circa i pasti funebri di ricchezza paragonabile alle inchieste etnografiche, in cui la contiguità fra il corpo del morto, il cibo e la sua distribuzione è evidente, quando il pasto era offerto su una tovaglia stesa sopra la bara, durante il funerale,<sup>146</sup> o nella stessa stanza in cui giaceva la salma.<sup>147</sup> Ai celebranti degli anniversari si offriva comunque un

143 Cfr. M. B. Silvestri, *Riti e pratiche funebri a Livigno e in alta valle*, Livigno 1998, pp. 70, 81. V. anche l'analisi del sacrificio di E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, Roma 2005, pp. 387-411. Per una lettura storica delle pratiche di disseminazione e ingestione dei cadaveri, v. Ricci, *Il principe e la morte*, pp. 87 e sgg. Ho inteso come spartizione e appropriazione delle spoglie patrimoniali anche le violenze rituali che si sollevavano alla morte di quanti ricoprivano le grandi dignità politiche ed ecclesiastiche: *Saccheggii rituali. Premesse a una ricerca in corso*, a cura di C. Ginzburg, in «Quaderni storici», 22 (1987), pp. 615-636. Nel XIX secolo l'elemosina del fieno e della segale nel Bormiese, che consisteva nel lasciare nel prato i mucchi e nel campo i covoni destinati alla chiesa per la celebrazione delle messe dei defunti, ossia di chi aveva costituito e trasmesso quelle ricchezze (O. Holzknicht, *Gli scritti di Gervasio Sosio da Semogo - Valdidentro*, in «Bollettino storico alta Valtellina», 6 (2003), pp. 89-125, p. 108; Canclini, *La morte*, I, pp. 251-252, 254-255, 263), riproduceva ancora le modalità delle note offerte dell'ultima porzione del raccolto abbandonata sul terreno, ampiamente illustrate da J. G. Frazer e analizzate da M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1999, p. 319, nell'ambito delle «relazioni fra la morte e la fertilità agricola». V. ancora Silvestri, *Riti e pratiche funebri*, p. 77; Canclini, *La morte*, I, pp. 261, 263, 274, per l'intreccio di tali pratiche con quelle di questua e pranzo rituale, nonché G. Longa, *Usi e costumi del Bormiese*, Bormio 1998<sup>3</sup>, p. 92. Sui questuanti come personificazioni dei morti, v. C. Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino 2008, pp. 163 e sgg.

144 E. Cattaneo, *La Chiesa di Ambrogio. Studi di storia e liturgia*, Milano 1984, p. 90. Cfr. Brogiolo, *La chiesa di San Zeno*, p. 97, per gli usi alto-medioevali delle libagioni sulla tomba.

145 L'epigrafe è edita in VALCAMONICA: «Qui giace il s(ignor) Pietro Morandi quale, con uno suo legato di some sessanta di biada, fondete il monte di misericordia nella nostra terra di Berzo, per il che gli homini del commune et habitanti conoscenti e grati in quanto possano di questo beneficio a perpetua memoria gli hanno fabricato questo sepolchro et ancho aciò i posterì loro più facilmente tengano a memoria di pregare sempre Idio per lui. Morse giovane nel 23(esimo) anno della sua etade, il primo giorno di genaro MDLXXX». Per la relazione fra carità e memoria (retorica o monumentale) del defunto, v. McManamon, *Funeral oratory*, pp. 84-87, 112 ss.; Meli, *Bartolomeo Colleoni*, pp. 164, 343, doc. 60, p. 241, doc. 12; Bernstein, *Bartolomeo Colleoni*, p. 108.

146 G. Marchesi, *In Valtellina. Costumi, leggende, tradizioni*, in «Archivio per le tradizioni popolari», 17 (1898), pp. 411-426, p. 418.

147 Cfr. i testi già citati in Della Misericordia, *I confini della solidarietà*, p. 414, n. 5; E. Filippini, *Usi nuziali e funebri di Livigno nella Valtellina*, in «Archivio per le tradizioni popolari», 19 (1900), pp. 457-468, pp. 467-468; G. Tassoni, *Le inchieste napoleoniche nel Regno Italico. Tradizioni popolari nel Dipartimento del Lario*, in «Archivio storico ticinese», 6 (1965), pp. 161-178, p. 175; Canclini, *La morte*, I, pp. 235 e sgg. I



pranzo.<sup>148</sup> A Trenno, alla metà del XVI secolo, «mentre che li sacerdoti vanno a levar il corpo, li parenti del morto portano fuori da bere a tutti quelli che sono presenti».<sup>149</sup> Ad usi analoghi devono presumibilmente essere ricondotte le elemosine previste «in die sui obitus»,<sup>150</sup> istituite per gli «asotiantes cadaver [...] testatoris ad sepulcrum».<sup>151</sup>

Soprattutto molte elemosine venivano distribuite nei cimiteri. Era esplicita la scelta fatta dai testatori di un tale teatro: con concretezza, Bernardo *de Abondionibus* di Sacco voleva che il giorno di S. Giovanni Battista, festa solstiziale cristianizzata di notevole intensità sacra, «in et super cimiterio seu sacrato S. Laurentii portentur seu portari faciant» il vino da largire «pauperibus Christi qui sunt et pro futuris temporibus erunt in dicta terra de Sacho et super dicto cimiterio».<sup>152</sup> A Piantedo era proprio la «consuetudo hominum dicte vicinantie» a prevedere la distribuzione del pane, del vino e del formaggio «in cemeterio».<sup>153</sup> Anche a Bema le erogazioni cimiteriali si tenevano «secundum morem et consuetudinem ipsius communis».<sup>154</sup> Nel cimitero sempre di Bema convennero Beltrama Passamonti e i sindaci della chiesa e dei poveri per stipulare la cessione di un terreno che garantisse una distribuzione di pane «pro qualibet bucha communis Beme» voluta dalla madre della donna, Comina. Nel pieno Seicento vi fu rinvenuta dal vescovo Lazzaro Carafino una «mensa lapidea ad quam accumbunt incole ad comedendum oblationes mortuorum», notevole stabilizzazione rituale del banchetto idealmente offerto dagli avi.<sup>155</sup>

Un'irradiazione apportatrice di fecondità era costituita pure dalla lussureggiante vegetazione che occupava i cimiteri: i primi visitatori pastorali d'età post-tridentina vi trovarono *plante fructuose* che li occupavano o li cingevano, «colonne per tenere viti», fichi e via dicendo.<sup>156</sup> Nei luoghi di sepoltura, inoltre, si lasciava crescere l'erba e si coltivava il fieno.<sup>157</sup> Per uno sguardo d'insieme, in Valcamonica nel 1580 in quattro cimiteri si falciava il fieno, in tre si pascolava, in sei crescevano alberi, virgulti, spini, siepi, cui si aggiungevano un camposanto dominato da un fico, un altro da un castagno. Inoltre a Grevo proprio sul *carnerium* del cimitero sorgevano virgulti e piante. Dove

riformati di Brusio, a fine Cinquecento, bandirono le distribuzioni funebri (Masa, *Fra curati cattolici*, p. 106).

148 ASSo, AN, 508, ff. 247v-251v, 1491.09.23; 382, ff. 505r-515v, 1501.11.10. Cfr. BONOMI, p. 103; N. Perego, *Stregherie e malefici. Paure, superstizioni, fatti miracolosi a Lecco e nella Brianza del Cinque e Seicento*, Oggiono 2003<sup>2</sup>, p. 153.

149 LURATI, p. 243.

150 ASSo, AN, 508, ff. 247v-251v, 1491.09.23; ff. 294v-296v, 1492.03.27.

151 ASSo, AN, 256, ff. 44 bis-45r, 1455.09.14. V. anche G. Perotti, *Visite pastorali dei secoli scorsi*, in «Le vie del bene, 75/2 (2011), pp. 7-11, p. 10.

152 ASSo, AN, 508, ff. 125r-128r, 1488.09.28. V. anche 321, f. 316r, 1492.08.24; 591, ff. 176v-178r, 1505.10.19; 728, ff. 238v-240v, 1514.03.24; 812, ff. 69r-71v, 1520.02.13; ff. 303v-305r, 1521.11.14. Cfr. P. Dubuis, *Repas funéraires, économie familiale et solidarité paroissienne*, in *La parrocchia nel Medio Evo. Economia, scambi, solidarietà*, a cura di A. Paravicini Bagliani, V. Pasche, Roma 1995, pp. 279-303, p. 292; Nubola, *Conoscere per governare*, p. 390.

153 ASSo, AN, 813, ff. 300r-301r, 1532.01.03.

154 ASSo, AN, 812, ff. 119r -120v, 1520.05.21; ff. 235r-236r, 1521.04.28.

155 ASSo, AN, 282, ff. 95v-96v, 1501.01.21; ASDCo, VP, 41, fasc. 1, p. 49, 1629.

156 NINGUARDA, I, 168; II, p. 523; ARCHINTI, pp. 151, 156. Cfr. anche Perego, *Stregherie e malefici*, p. 130.

157 NINGUARDA, II, p. 493; ARCHINTI, pp. 113, 119, 151.

non si coltivavano, magari si lavoravano i frutti della terra: a Cerveno nel 1580 si seccavano i cereali; altrove si batteva il grano, si conservavano grani, legumi e frutti, si ventilava il frumento, si distendeva la paglia o ancora il frumento.<sup>158</sup>

Le visite pastorali del tardo Cinquecento e del Seicento pongono talvolta in stretto parallelismo due disposizioni, lo sradicamento degli alberi e l'impianto della croce («si levino tutte quelle piante, che sono nel cemeterio, et nel mezzo d'esso si metta una croce»), di fronte alla constatazione che, per contro, vi svettavano i primi e non la seconda.<sup>159</sup> La concorrenza fra i due simboli di rinascita si era già manifestata a proposito degli alberi di maggio, allorché il quinto Concilio provinciale milanese aveva condannato quel rito di primavera che prevedeva di piantare e ornare una pianta, per sostituirlo con una più viva celebrazione della ricorrenza dei SS. Giacomo e Filippo, in occasione della quale innalzare l'«arbor crucis». Peraltro il sinodo comasco del 1633 vietava l'erezione nei cimiteri proprio degli alberi di maggio.<sup>160</sup>

Prova l'incomunicabilità culturale acuitasi fra le diverse esperienze del sacro nel secondo Cinquecento la costernazione del visitatore apostolico Bonomi che nel 1578, in pieve di Fino, trovava «indignum» che «ubi hominum cadavera humantur arbores nasci». Nei decreti generali della visita, ispirati alle direttive borromaiche, egli aveva in effetti ribadito il divieto di usare l'erba dei cimiteri come foraggio e di coltivarvi piante, specificando una particolare censura per quelle da frutto («praesertim que fructum aliquem quovis modo reddere possunt»). La connessione della vita (*nasci*) e della morte (*cadavera*) in un identico luogo (*ubi*), dove si congiungevano il mondo umano (*homines*) e vegetale (*arbores*) – radicata nelle tradizioni contadine ed elaborata come è noto dal grande mito folclorico della pianta o del fiore nati sulla tomba, dotati di funzione commemorativa e di proprietà magiche, in grado di assicurare la protezione e il sostentamento dei discendenti –, era insomma avvertita nel dettaglio dall'ecclesiastico, ma giudicata scandalosa.<sup>161</sup>

#### 4. La religione della morte alla fine del medioevo

La valorizzazione del culto dei trapassati costituisce una peculiarità di lungo periodo del cristianesimo latino, precisatasi con l'introduzione del giorno della loro commemorazione,

158 VALCAMONICA, *passim*; G. Castiglioni, *La pieve di Uggiate in età moderna*, in «Archivio storico della diocesi di Como», 9 (1998), pp. 351-382, p. 377; AEM, p. 126.

159 ARCHINTI, p. 194 e *passim*. Cfr. Xeres, «Popoli pieghevole alla buona disciplina», p. 161.

160 M. Gentile, *Alberi guelfi e alberi ghibellini*, in *Renaissance studies in honor of Joseph Connors*, a cura di M. Israëls, L. A. Waldman, Cambridge (Mass.) 2013, II, pp. 51-57; AEM, p. 212; *Synodus diocesana comensis V*, Como 1634, pp. 28-29.

161 G. Castiglioni, *La pieve di Fino in età moderna*, in «Archivio storico della diocesi di Como», 12 (2001), pp. 411-458, pp. 429-430; BONOMI, p. 64. Cfr. Ja. Propp, *Edipo alla luce del folclore. Quattro studi di etnografia storico-strutturale*, Torino 1975, pp. 10-39; Hubert, Mauss, *Saggio sul sacrificio*, pp. 75-76; Tassoni, *Le inchieste napoleoniche*, p. 175 (a Como e borghi «osservano alcuni ne' campi santi ove spunta fiore od erba germoglia più verde, e [...] deducono che quegli su cui spuntarono o l'erbe più molli e rugiadose o i fiori più vaghi, in grembo all'eterna beatitudine si posino»).

l'inclusione della preghiera per i defunti nel canone romano, la grande espansione della liturgia del suffragio. In particolare dal basso medioevo gli apparati della religione della morte si arricchirono ulteriormente.<sup>162</sup>

Anche nell'area in esame si moltiplicarono i legati per messe ed elemosine. A Grosio erano di prassi le «commemorations» dei defunti «super cimiterio et sepolturis».<sup>163</sup> Si svolgevano processioni nei cimiteri. Le confraternite facevano celebrare le messe per i confratelli morti. In età moderna alcuni sodalizi si specializzarono nell'accompagnamento dei funerali ed insieme agli enti pii si adoperarono per far seppellire i poveri.<sup>164</sup> Le campane, affidate ai custodi della chiesa, servivano fra l'altro a comunicare i «signa defunctorum».<sup>165</sup> La traccia graffita che arricchiva di nuove personalizzazioni la superficie affrescata nelle chiese aveva sovente un contenuto obituario.

I corpi sociali si profilano anche come sodalizi salvifici. Fra l'incremento del pluralismo sociale e il contemporaneo complicarsi dello spazio sacro non ci fu infatti solo un rapporto analogico, quello che istituiremmo affermando che ogni società costruisce un pantheon a propria immagine e somiglianza o che determinate relazioni sacre giustificano relazioni sociali isomorfe. Vi fu un più stretto nesso causale. Circuiti di appartenenza quali parentela, confraternita, comunità alla fine del medioevo si rafforzarono perché si colmarono di risorse da condividere e servizi da assicurare, e – aspetto non meno importante – in quanto capaci di assicurare messe per i membri defunti, presenti nelle chiese con proprie sepolture e altari.<sup>166</sup> Nell'area che esaminiamo, le comunità emersero come protagoniste per il ruolo economico e politico, ma anche in quanto custodi dei morti e della loro volontà, garanti dei riti di suffragio e dell'esecuzione dei legati *pro anima*. Si impegnavano a far celebrare dal rettore le messe *ad remedium* dell'anima dei donatori.<sup>167</sup> Fra gli uffici o le funzioni che si enucleano nel secondo Quattrocento, vi era il *Capitulum ellimosine*, per la gestione dei lasciti caritatevoli (a Grosio e a Sondalo), e il *Capitulum iudiciorum*, che si occupava di quanto disposto a favore della parrocchia di Sondalo.<sup>168</sup> E se l'archivio è strumento e specchio delle funzioni comunitarie, è rilevante che un documento su cinque nel Trecento e quasi la metà nel Quattrocento, fra le circa 260 pergamene conservate dal comune di Grosio,

162 Dalle classiche pagine di J. Huizinga, *L'autunno del medioevo*, Roma 1992, cap. 11; A. Tenenti, *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento (Francia e Italia)*, Torino 1989; Id., *La vita e la morte attraverso l'arte del XV secolo*, Napoli 1996.

163 ASCG, Carte estranee, 45, fasc. 5, 1507.03.12; 224, 1491.11.30. Cfr. S. Xeres, *Istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa in Valtellina tra Quattro e Cinquecento*, in *Il Rinascimento in Valtellina e Valchiavenna. Contributi di storia sociale*, Sondrio 1999, pp. 61-100, pp. 93-94.

164 V. ad es. Canclini, *La morte*, II, p. 200; VALCAMONICA, pp. 111, 298; ASDCo, VP, 98, fasc. 1, pp. 1-4, 1697.

165 R. Bracchi, *Il «monaco» della chiesa di Sant'Antonio di Bormio nel 1537*, in «BSSV», 44 (1991), pp. 65-93, p. 67.

166 Per le confraternite, VALCAMONICA, p. 265 e *passim*. Cfr. J. Le Goff, *La nascita del Purgatorio*, Torino 1982, p. 16 e *passim*.

167 ASSo, AN, 344, ff. 252v-256r, 1470.03.11; C. Ruffoni, *Gerola. La sua gente, le sue chiese*, Monza 1995, p. 30; VALCAMONICA, p. 239.

168 V. ad es. ASSo, AN, 353, ff. 131v-133r, 1472.07.21; ff. 211r-212r, 1475.01.10; 416, ff. 65v-66v, 1476.05.21.

siano testamenti (con un compromesso relativo all'esecuzione dei legati); e che fra i primi registri conservatisi vi sia un inventario dei legati elemosinieri degli anni 1479-1485.<sup>169</sup> A Bormio il comune si faceva carico della celebrazione degli annuali di singoli istitutori, delle officature sovvenzionate presso le cappelle, delle distribuzioni previste da alcuni benefattori, come sancito dagli statuti e registrato dai quaderni delle uscite.<sup>170</sup> Un prete per primo, Cristoforo *de Valleve*, beneficiario della chiesa di S. Antonio di Combo, fece del comune il mediatore della sua salvezza, istituendo nel 1500 un legato perché curasse la celebrazione delle messe.<sup>171</sup> Quando si incaricavano gli eredi si precisava che, se fossero stati negligenti, sarebbe loro subentrato il comune nella gestione degli introiti, nell'erogazione delle elemosine, nell'adempimento dei suffragi.<sup>172</sup> Il comune di Bormio, *amore Dei*, faceva inumare i morti privi di mezzi per pagarsi la messa, le candele, il trasporto, la composizione del cadavere, lo scavo della fossa e via dicendo, assicurando i vivi circa il temuto rischio di restare privi di sepoltura o di esservi accompagnati in modo inadeguato.<sup>173</sup>

Le sepolture erano dilagate ovunque, dai cimiteri alle chiese, anche nella cappella maggiore e nei battisteri. Nella sacrestia di S. Giorgio di Bregnano, nel 1592 anche per questa ragione considerata «minus conveniens», ve ne erano due.<sup>174</sup>

Il cimitero faceva parte a pieno titolo dell'area sacra. Raramente era «separatum ab ecclesia», di norma «circumcirca ecclesiam»,<sup>175</sup> oppure, confinante su un lato o prospiciente la facciata, ne costituiva la piazza. L'accesso al cimitero e alla chiesa coincidevano; le porte della chiesa ne consentivano un collegamento diretto. Presso o nei cimiteri erano ubicate le case dei parroci. Inclusi nelle aree cimiteriali erano gli antichi battisteri (il «baptisterium antiquum» di Caravate).<sup>176</sup> A Lenno la matrice di S. Stefano, il battistero (ovvero la chiesa di S. Giovanni Battista), l'oratorio di S. Zeno e la chiesa di S. Maria «sono dentro le mure del cimiterio», un ampio spazio sacro assorbito dunque nel perimetro sepolcrale.<sup>177</sup> La chiesa di S. Michele era «constructa [...] in cimiterio ecclesie SS. Gervasii et Protasii» di Bormio;<sup>178</sup> a Montagna la cappella di S. Maria era «fundata super semiterio ecclesie». <sup>179</sup> A Morbegno nel 1510 una cappella

169 ASCG, Pergamene; ASSo, AN, 416, ff. 223r-242r, 1479.10.29-1485.12.08.

170 *Statuta seu leges municipales communitatis Burmii tam civiles quam criminales - Statuti ossia leggi municipali del Comune di Bormio civili e penali*, a cura di L. Martinelli, S. Rovaris [Sondrio 1984], pp. 164-165, cap. 154; ASCB, QD, *passim*.

171 ASCB, Inventario delle rendite del capitolo di Bormio, f. 30r, 1500.06.06. Cfr. ASCB, QD, 1483, sorte estiva; 1503, sorte primaverile. V. anche Canclini, *La morte*, I, p. 249.

172 APB, Registri in pergamena, 3, 1473.06.30; ASCG, Pergamene, 112, 1438.12.03; ASSo, AN, 465, ff. 127r-128v, 1487.12.10.

173 ASCB, QC, 2, 1485.10.15, 1490.03.19; 3, 1495.04.27; 4 1505.02.15; 7, 1524.09.26; ASCB, QD, 1499, sorte estiva; 1521-1522, sorte invernale; 1536, sorte estiva.

174 NINGUARDA, II, p. 24. Cfr. Besta, *Bormio antica e medioevale*, doc. VIII, p. 241, § 28; VALCAMONICA, p. 321.

175 ARCHINTI, pp. 170, 336, per le citazioni.

176 NINGUARDA, I, p. 215.

177 NINGUARDA, II, pp. 234-237. A Como erano contigui il cimitero di S. Francesco, la chiesa dell'ospedale di S. Biagio e alcune sue proprietà (ASDCo, *Bonorum ecclesiarum*, I, f. 203r, 1446.12.14).

178 ASSo, AN, 247, ff. 319v-320r, 1461.09.23.

179 F. Prandi, *Gli affreschi di Sigismondo de Magistris nella chiesa della Madonna del Carmine di*

di S. Maria si doveva costruire «apud» il cimitero di S. Martino.<sup>180</sup> In Valcamonica, nel 1580, 22 cimiteri erano dotati di una o più cappelle. Avevano attratto in misura notevole legati, istituiti anche da esponenti della nobiltà locale (come Albertino Federici ad Angolo o Uberto Federici a Gorzone) e del clero (Francesco *de Baldellis* di Lovero nel 1530 a Fraine), voti individuali (Ossimo) e delle comunità (Gianico). È bene rilevare, in alcuni casi, la stretta contiguità proprio con gli spazi di inumazione. A Chiuro l'altare di S. Pietro martire, di patronato degli eredi Niccolò Quadrio, era impiantato «sopra il cornaro [sic]». <sup>181</sup>

Dal cimitero si assisteva alle funzioni che si svolgevano in chiesa, come ricordava un abitante di Soltogio che stava «penes quendam fenestram», «respiendo in ecclesiam quia tunc celebratur misa». <sup>182</sup> Era logico nel quadro di un modo non partecipativo di assistere alla messa, durante la quale parte dei fedeli restava all'esterno della chiesa, non conducendosi in modi diversi da quelli che all'interno passeggiavano, conversavano, vagavano con lo sguardo fra le immagini. In età post-tridentina divenne un «abuso» da estirpare fermarsi «sopra il cimitero a confabulare in tempo de' divini uffitii, anco con chiudere la porta della chiesa», interrompendo dunque la comunicazione fra l'interno della chiesa e quel settore esterno pure così organico alla sua aura sacra. <sup>183</sup>

Nel XV secolo era di prassi «celebrare missam in cimiteris ecclesiarum». <sup>184</sup> Lì si svolgeva parte rilevante dell'attività delle confraternite. Esse vi amministravano il loro patrimonio e il loro denaro, facendovi redigere i relativi atti. <sup>185</sup> Presso o nel cimitero sorgeva la *sala* in cui convenivano i confratelli. <sup>186</sup> Quella della Vergine Maria di Bormio era «sita de medio cimiterii». <sup>187</sup> In Valcamonica, nel 1580, nella cappella della Concezione della Vergine del cimitero di S. Pietro di Bienno era insediata una confraternita di uguale dedicazione. Spesso erano i disciplini (i «batuti» che si autofustigavano) legati agli altari cimiteriali: a Ossimo vi possedevano l'oratorio; a Sonico si svolgeva una processione una domenica al mese «ad sepulcrum Disciplinatorum»; a Borno un rito analogo («in altari beatissimae Virginis Disciplinati celebrari faciunt missam unam pro mortuis quoque die lunae, qua peracta fit etiam processio per coemiterium»). <sup>188</sup> A Chiuro dell'altare di S. Marta, che sorgeva «sopra le sepolture», «sono padroni li disciplini». <sup>189</sup> Se si considera che questi sodalizi erano animati da fedeli impegnati in esercizi penitenziali che avevano il fine di condurli all'immedesimazione nella passione di Cristo, insistentemente rappresentata nei loro altari, oratori e stendardi, si può

Montagna, in «BSSV», 54 (2001), pp. 101-122, pp. 121-122.

180 ASSo, AN, ff. 487, ff. 353r-354v, 1510.08.25.

181 BA, ms. I 326 inf., f. 304r-v, 1589.

182 ASSo, AN, 204, f. 57r, 1473.05.04.

183 Castiglioni, *La pieve di Fino*, p. 447. Cfr. AEM, pp. 438, 484.

184 ASSo, AN, 203, f. 320r, 1472.11.30.

185 A Bema: ASSo, AN, 282, ff. 28r-30r, 1499.03.11; ff. 43v-45v, 1499.07.22; ff. 77r-79r, 1499.08.12; ff. 80v-81v, 1500.09.01; ff. 136r-138r, 1502.02.18; ff. 299r-300v, 1503.12.23; ff. 300v-303r, 1503.12.30.

186 NINGUARDA, I, p. 208; ARCHINTI, pp. 336, 413.

187 ASSo, AN, 954, f. 324r, 1529.08.02.

188 VALCAMONICA, pp. 90, 240.

189 BA, ms. I 326 inf., f. 304r-v, 1589. V. ancora ASDCo, VP, 61, fasc. 1, p. 24, 1668 (Teglio).



identificare un'ulteriore connessione sacrificale di questa religione della morte.<sup>190</sup>

Quanto si è detto nelle pagine precedenti può dilatare lo specchio delle implicazioni sacre di questi riti e dei luoghi in cui si svolgevano. A Grosio l'assegnazione di un *relictum* come il drappo posto sopra il cadavere era stata controversa. Nel 1491 gli arbitri cui si erano rimessi il comune e il curato l'avevano assegnato a quest'ultimo. Nei patti stipulati nel 1507 il nuovo rettore aveva convenuto con il decano e i consiglieri che restasse a coloro che l'avevano procurato. Nel 1535 tale accordo era stato confermato a livello locale e approvato dal vicario episcopale. Per contro, il primo Concilio provinciale milanese (1565) prescriverà che esso «ecclesiae in qua corpus sepultum fuerit acquisitum sit»; se fosse aureo o serico, che «in eiusdem ecclesiae ornamentum convertatur». Grazie ad un lungo negoziato svoltosi per alcuni decenni, un comune aveva fatto sì che della potenza presumibilmente attribuita al panno posto sul feretro, come a tutto ciò che era stato del defunto o a contatto con il corpo morto, si avvantaggiassero i familiari, mentre la chiesa post-tridentina pretenderà che tale oggetto, dopo l'uso, restasse entro i limiti del luogo di culto e vi venisse in qualche modo neutralizzato.<sup>191</sup>

Le sepolture stimolavano il legame culturale. Nel 1615 il parroco di Ardenno chiedeva che la chiesa di S. Leonardo, interdetta a causa di varie irregolarità, potesse tornare ad essere officiata, perché «di grande devotione appresso il suo populo, prima per esser consacrata et ancor sepolti i morti antechamente, come puochi anni avanti se ne sono ritrovati». L'edificio, tuttavia, non fu recuperato e solo nove anni dopo il visitatore ordinò la sua profanazione e il trasferimento delle ossa nella chiesa di S. Lucio.<sup>192</sup>

I modi per valorizzare la potenza sacra del camposanto erano diversi, ora più vicini alla liturgia ufficiale anche se non in tutto approvati dai presuli post-tridentini, ora apertamente condannati. Nelle cappelle cimiteriali, in Valcamonica (1580), si celebrava la messa durante la peste, di norma l'unica circostanza in cui il visitatore consentì di mantenerne l'uso. nettamente dominante era significativamente la dedicazione a S. Rocco.<sup>193</sup> A quella dei SS. Rocco, Bernardino e Sebastiano di Gianico era legato il «votum missarum 3 in singulis festis Sancti Rochi et Sancti Bernardini emissum a communitate tempore pestis», messe interdette dal visitatore, che anche in questo caso consentiva la celebrazione solo durante il contagio.<sup>194</sup> Queste devozioni, evidentemente, non erano *pro mortuis*, ma *pro vivis*: la protezione di S. Rocco, le messe che si celebravano – almeno il giorno del santo presumibilmente proprio la messa di S. Rocco –, servivano cioè a risparmiare la popolazione dal contagio, mentre non paiono da collegarsi in

190 Un ciclo di particolare interesse datato al 1558 si conserva in S. Siro di Bianzone (G. Garbellini, *Ciprianus grosiensis a Bianzone. Gli affreschi del Valorsa nella chiesa di San Siro*, in *Magister et magistri. Studi storico-artistici in memoria di Battista Leoni*, Sondrio 2002, pp. 193-222). Felice Rainoldi sta completando un'ampia ricerca sui disciplini nella diocesi di Como. Sulle loro funzioni funerarie in età moderna, v. anche G. A. Zamboni, *Cronaca. 1762-1787*, Bormio 1992, p. 194 Cfr. Marchesi, *In Valtellina*, p. 413.

191 ASCG, Carte estranee, 45, fasc. 5, 1507.03.12; ASSo, AN, 1062, ff. 128r-129v, 1535.04.14; AEM, pp. 35-36, 556. V. anche sopra n. 7 e testo corrispondente.

192 ARCHINTI, p. 561.

193 Xeres, «Popoli pieghevoli alla buona disciplina», pp. 154-155; G. Antonioli, *Analisi storica*, in *La chiesa di S. Giorgio a Grosio*, Grosio 1985, pp. 9-47, p. 24.

194 VALCAMONICA, pp. 365, 368 e *passim*.

modo altrettanto stretto a riti di suffragio. L'ubicazione cimiteriale non sembra dunque da ridursi alla destinazione specifica del culto dei morti, ma ad un'aspettativa di accresciuta efficacia nella propiziazione della salute. Che in queste circostanze estreme ci si volesse ingraziare anche i morti lo dimostra la seduta del 1521 in cui il Consiglio ordinario di Bormio stabilì gli adempimenti «pro voto facto per commune Burmii causa pestis». Fra questi vi era la celebrazione ogni martedì per un anno di «missa una magna a mortuis ad altare S. Michaelis situm in ecclesia parva S. Michaelis», la cappella cimiteriale, con l'obbligo di «incessare [sic] circha cimiterium prout inceditur in die omnium mortuorum». <sup>195</sup> A Talamona la chiesa di S. Carlo, invocato anch'egli contro il contagio, consacrata nel 1624, servì presumibilmente da luogo di sepoltura durante la peste del 1630; essa sorgeva in un'antica area cimiteriale (attiva nel I secolo d.C. e singolarmente reimpiegata con la stessa funzione nel XIX secolo); inoltre presso il luogo di culto fu allestito il lazzaretto nella medesima contingenza. Di nuovo, quindi, il luogo di sepoltura pare investito di valenze propiziatricie contro il contagio. <sup>196</sup>

Il clero locale si prestava a riti ulteriori. In Val Leventina «usavano alcuni preti coniarar il maltempo sul cimiterio con far circolo et usar le parole di nostro Signore». <sup>197</sup> Altre pratiche, proprie dei laici, emergono solo quando vennero condannate dai vescovi post-tridentini, come poi si vedrà più ampiamente. Per la loro interpretazione bisogna superare la prima impressione, non di rado accreditata anche dalle fonti e dagli studi, quella della sciatteria o della confidenza con uno spazio sacro disinvoltamente contaminato da comportamenti profani, per ravvisare una ritualità parallela a quella ufficiale.

Nei cimiteri si raccoglievano ossa, denti e altri resti di morti per operazioni magiche contro i dolori e la siccità, per ricavarne unguenti (stando alle deposizioni rese nei processi) o compiere malefici. <sup>198</sup> La medesima virtù era presumibilmente avvertita pure da chi, suscitando il ribrezzo dei missionari gesuiti, recava nelle funzioni penitenziali

<sup>195</sup> ASCB, QC, 7, 1521.11.05.

<sup>196</sup> R. Pezzola, *Uno sguardo retrospettivo dalle fonti d'archivio*, in «RAAPDC», 191 (2011), pp. 414-427, pp. 419-420. Cfr. Bertolini, Panazza, *Arte in Val Camonica. Monumenti e opere*, II, p. 249; IV, *Esine, Berzo Inferiore, Biunno, Prestine*, a cura di B. Passamani, Gianico 2000, p. 148; C. Cominelli, A. Giorgi, S. Lentini, P. P. Merlin, *Cóllo e colligo. La dimensione liminare della mandragola nell'immaginario della Valcamonica*, in *Extremo die. Appunti di antropologia della morte in Valcamonica*, Padova 2006, pp. 161-207, pp. 167-169. La sepoltura dei contagiati nei luoghi di cura era prescritta dalla chiesa (AEM, p. 252).

<sup>197</sup> LURATI, p. 245. Non ho trovato attestazioni di pratiche quali le messe celebrate nel secolo XVI da sacerdoti calabresi «de nocte [...] super hominis defuncti cranio» (P. De Leo, *Per la storia delle parrocchie calabresi nel basso medioevo*, in *Pievi e parrocchie in Italia nel basso Medioevo (sec. XIII-XV)*, Roma 1984, pp. 1133-1171, p. 1168).

<sup>198</sup> Nel Cinquecento si registrava a Segrate l'uso di un «dente di morto» per segnare ed eliminare il «dolore de done» (LURATI, p. 240). A Trenno, per guarire i denti, «usano d'andar a cavare fuor un dente di una testa da morto, et metterlo in una pezza nova de lino et la mettono sopra il dente che dole con dir alcune parole» (*ibidem*, p. 242). A Cornaredo «per far piovere, si pigliono teste e altre ossa di morto, e si buttino ne i fontanili» (*ibidem*, p. 245). Cfr. A. Agnoletto, *Religione popolare, folklore e magia nei documenti borromaici*, in *San Carlo e il suo tempo*, Roma 1986, pp. 867-888, p. 879. Le ossa servivano, nello stesso secolo, anche per compiere malefici (Perego, p. 54). V. anche D. Montanari, *La religione popolare nei sinodi bresciani (XVI-XX secolo)*, in *Lo straordinario e il quotidiano: ex voto, santuario, religione popolare nel Bresciano*, a cura di A. Turchini, Brescia 1980, pp. 389-403, p. 399; I. Silvestri, P. Bettonagli, *La stregoneria a Bormio nel Seicento* [Bormio 1998], pp. 52, 54; Canclini, *La morte*, II, pp. 117-118.

ossa e resti sottratti ai sepolcri.<sup>199</sup> Confidando nella possibilità di appropriarsi della stessa forza sacra a Pedemonte «la terra che è nel cimiterio si porta fuori». Federico Borromeo, infatti, nel 1604 condannò «chi avesse pigliato terra ovvero ossi de morti dalle sepulture o dalli cemeterii» per questi scopi.<sup>200</sup> La terra cedeva poi la sua potenza a ciò che generava, motivo per cui si vietava la coltivazione di piante, erbe ed ortaggi («olera»), evidentemente suscettibili di impieghi non esclusivamente alimentari.<sup>201</sup>

«Niuno urini né getti immondizie [...] in cemeterj» stabiliva un editto milanese del 1574, ripreso dal quarto Concilio provinciale (1576).<sup>202</sup> Questa norma, apparentemente preoccupata del decoro, in realtà bandiva i modi in cui si cedevano gli effetti di un sortilegio, allo scopo di liberarsene: a Corbetta «alcuni per impotentia di coito, dir tre Pater noster et 3 Ave Maria et poi vanno a urinar sopra una sepultura per disfar il maleficio».<sup>203</sup>

Il quarto Concilio provinciale milanese vietava di stendere tele, panni di lino, farvi il bucato, filare, cucire «aut aliud praeterea opus faciant eorum sacrorum locorum rationi alienum».<sup>204</sup> A Cerveneno e Mu, nel 1580, in effetti si riscontrava come si stendessero le lenzuola. Anche in questo caso è possibile dubitare che si trattasse del solo uso di un'area abbastanza estesa allo scopo, considerando il diffuso timore che nella biancheria dei letti si nascondessero capelli e oggetti che attraevano il maleficio.<sup>205</sup> Peraltro, la stessa semplice pulizia della casa era propiziata ad esempio con la benedizione delle scope il giorno di S. Giovanni Battista, in modo da accrescerne l'efficacia contro le pulci.<sup>206</sup>

Sempre secondo la normativa conciliare milanese non vi si dovevano fondere campane, un oggetto cui non solo era rimessa la funzione di richiamare i fedeli alla preghiera, ma era attribuita la forza di allontanare le tempeste e le grandinate, che come si è appena visto in alcuni luoghi si credeva di scongiurare più efficacemente nel cimitero.<sup>207</sup>

Nel cimitero si ambientavano momenti della vita pubblica, nelle cui pieghe si introducevano così implicazioni non meramente profane. «In cimiterio»,<sup>208</sup> «super cimiterio»,<sup>209</sup> «sub porticu super cimiterio»,<sup>210</sup> dove il vicino percepiva di calcare

199 P. Vismara, *Settecento religioso in Lombardia*, Milano 1994, p. 180. La permanenza della propiziazione dei morti, pure in forme più disciplinate, per le varie esigenze dei vivi risulta esplicitamente in Zamboni, *Cronaca*, pp. 38, 50, 128.

200 BA, ms. I 326 inf., f. 300v, 1589; C. Corrain, P. Zampini, *Documenti etnografici e folkloristici nei sinodi diocesani italiani*, Bologna [1970], p. 84; M. Faggiotto, *Aspetti della religiosità contadina nella diocesi di Padova*, in *Religione nelle campagne*, pp. 235-278, p. 258. Cfr. Marchesi, *In Valtellina*, p. 422.

201 BONOMI, p. 64.

202 AEM, pp. 126, 438.

203 LURATI, p. 237.

204 AEM, p. 126.

205 Vedi ad es. *La stregoneria nel contado di Bormio*, a cura di R. Bracchi, I. Silvestri, *Procedimenti giudiziari, inchiesta su Caterina Tellaresio, 1596-1599* (<http://www.lombardiabenculturali.it/bormio/documenti>).

206 LURATI, p. 235.

207 AEM, p. 126. Cfr. Della Misericordia, *Le origini di una chiesa di contrada*, pp. 63-64.

208 ASSO, AN, 344, ff. 47v-49v, 1466.04.08; 812, ff. 190v-191v, 1520.11.30; ASDCo, *Collationes benefitorum*, I, pp. 600-603, 1502.07.08.

209 ASSO, AN, 117, ff. 166v-167r, 1424.11.30. Cfr. ASSO, AN, 202, ff. 350r-352v, 1465.04.11; 344, ff. 252v-256r, 1470.03.11.

210 ASSO, AN, 118, f. 324r-v, 1429.06.19.

materialmente «le ossa di altri suoi antenati»,<sup>211</sup> si tenevano le assemblee istituzionali e si prendevano le decisioni che riguardavano la collettività e la chiesa stessa. Qui, insomma, si doveva trovare la non scontata unità di un comune costituito da «huomini» che erano «parenti et amici de detti defonti».<sup>212</sup> Sotto la stessa tutela gli ufficiali adempivano gli atti relativi alla chiesa e quelli dell'ordinaria amministrazione (l'incanto dei dazi, la vendita di terreni), sovente alla presenza del rettore locale.<sup>213</sup> Si stipulavano le paci tra famiglie in lite a seguito di un fatto di sangue, magari suggellate dalla visita alla tomba di chi era stato ucciso (riti coerenti con la specifica temporalità della faida, che prolungava la presenza attiva dei morti sulla terra). Nel 1467 l'accordo che poneva fine alla guerra fra Leventinesi e uomini di Iragna, Biasca e Val Blenio, che avevano trascinato nel vortice del conflitto Uri e il ducato di Milano, fu concluso nel cimitero di S. Graziano di Osogna.<sup>214</sup>

Il sepolcro individuale assunse probabilmente valenze analoghe.<sup>215</sup> In particolare, però, mi pare da segnalare un avvicinamento, quando non una certa indistinzione, accentuatasi nel basso medioevo, fra il fulcro della celebrazione della messa e il luogo di deposizione di un cadavere.<sup>216</sup>

L'altare era simbolicamente il corpo di Cristo, associato, simbolicamente e

211 Canclini, *La morte*, I, p. 286 (l'espressione è tratta da un testamento del 1672).

212 Perego, *Stregherie e malefici*, p. 100 (sono le parole di una supplica del 1647).

213 Ad es. ASSo, AN, 109, f. 1r-v, 1432.02.10; 281, ff. 212r-213v, 1507.07.19; f. 266r, 1508.02.21 ecc.

214 *Ticino ducale. Il carteggio e gli atti ufficiali*, III/1, Galeazzo Maria Sforza, a cura di G. Chiesi, Stato del Cantone Ticino 1999, pp. 308-312, doc. 355. Cfr. M. Bellabarba, *Pace pubblica e pace privata: linguaggi e istituzioni processuali nell'Italia moderna*, in *Criminalità e giustizia in Germania e in Italia. Pratiche giudiziarie e linguaggi giuridici tra tardo Medioevo ed età moderna*, a cura di M. Bellabarba, G. Schwerhoff, A. Zorzi, Bologna 2001, pp. 189-213, pp. 194, 207; C. Povolo, *La piccola comunità e le sue consuetudini*, relazione introduttiva al seminario *Per una storia delle comunità. (Ricordando i primi anni '80)*, Este (20 aprile 2002) ([http://www.storiadivenezia.net/sito/saggi/povolo\\_este.pdf](http://www.storiadivenezia.net/sito/saggi/povolo_este.pdf)), p. 6; Y. Hattori, *Konflikte in der bäuerlichen Gesellschaft im alpinen Raum. Lokale Öffentlichkeit und Staat in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Kyoto 2009, p. 396.

215 Perlomeno la ricerca etnografica attesta come l'acqua piovana raccoltasi nei massi-avelli e presso luoghi di sepoltura conoscesse usi medicinali (F. Pirovano, *Momenti di folklore in Brianza*, Palermo 1985, pp. 35-40). V. anche Sordi, *Il ciclo dell'anno nelle tradizioni*, p. 65. In Valtellina perlomeno il nome popolare del masso-avello conservatosi a Berbenno, la *cuna del bàu*, insetto demonizzato, ne testimonia la proiezione sovranaturale (T. Salice, *Berbenno e la sua pieve*, [Sondrio 1974], pp. 4-5; cfr. R. Bracchi, *Nomi e volti della paura nelle valli dell'Adda e della Mera*, Tübingen 2009, p. 194).

216 Cfr. J. Gardner, in *Boniface VIII as a patron of sculpture*, in *Roma anno 1300*, a cura di A. M. Romanini, Roma 1983, pp. 513-527, p. 520; M. Maccarrone, *Il sepolcro di Bonifacio VIII nella basilica vaticana*, *ibidem*, pp. 753-771, p. 757; C. Bertelli, *Sant'Ambrogio da Angilberto II a Gotofredo*, in *Il millennio ambrosiano. La città del vescovo dai Carolingi al Barbarossa*, a cura di Id., Milano 1988, pp. 16-81, pp. 19-21; W. Cupperi, «Regia purpureo marmore crusta tegit»: il sarcofago reimpiegato per la sepoltura di sant'Ambrogio e la tradizione dell'antico nella basilica ambrosiana di Milano, in *Senso delle rovine e riuso dell'antico*, a cura di Id., in «Annali della Scuola normale superiore di Pisa. Quaderni», s. IV, 14 (2002), (n. monografico), pp. 141-175; A. Paravicini Bagliani, *Bonifacio VIII*, Torino 2003, pp. 111-112; R. Wolff, *Le tombe dei dottori al Santo. Considerazioni sulla loro tipologia*, in *Cultura, arte e committenza nella basilica di S. Antonio di Padova nel Trecento*, a cura di L. Baggio, M. Benetazzo, Padova 2003, pp. 277-297, pp. 288-297; F. Bocchi, *Cimiteri e sepolture nella città medievale*, in *La morte e i suoi riti*, pp. 131-149, pp. 144-145; T. Franco, *Quid superbis miseri? Devozione, orgoglio di casta e memorie familiari nei monumenti funebri di ambito veneto fra Tre e Quattrocento*, *ibidem*, pp. 181-208, p. 191. È significativo il riutilizzo di lapidi sepolcrali antiche negli altari: C. Poggi, *Lapide cristiana scoperta a Cortabbio in Valsassina*, in «RAAPDC», 31 (1888), pp. 22-26.

materialmente, alle reliquie di un santo.<sup>217</sup>

Quando si consacrava un altare vi si riponevano le reliquie e si identificava «il sepolcrico delle santissime reliquie nella pietra dell'altare».<sup>218</sup> D'altra parte una sepoltura ritenuta comune poteva essere riscoperta come quella di un beato: nel 1452 il corpo del beato Miro, chiuso in un anonimo sepolcro in S. Michele di Sorico, «se manifeste claruit».<sup>219</sup> Dal Cinquecento si moltiplicano le attestazioni di altari dedicati al sepolcro di Cristo<sup>220</sup> e della Vergine.<sup>221</sup>

Nel periodo considerato, però, ciò che era stato riservato ai corpi santi si estese in modo peculiare al trattamento degli altri corpi morti. Non in Lombardia, che io sappia, ma in altre regioni d'Italia l'altare è detto al contempo e quasi nello stesso modo di un santo e di un defunto edificatore: «in altari Sancti Martini» come «in altari Nicolai Peregrino»; «item altare unum nominatum Sancti Cosme et Damiani» come «item altare unum a latere dextro nominatum et edificatum per Petrum de la Vigna».<sup>222</sup>

Se non altro la concezione architettonica e l'iconografia accostavano sepoltura eminente ed altare. Al centro del paliotto d'altare (nel duomo o in S. Giorgio di Como) veniva scolpita la crocifissione, che manifesta la natura dell'azione che lì si svolge, ma lo stesso tema compare nel frontale del sarcofago del vescovo Beltramo Parravicini.

L'iconografia d'altare alla fine del medioevo fu sempre più dominata dall'*imago pietatis*, evocata anche al centro del timpano dell'edicola di una delle tombe Andriani; sul tetto della stessa, poi, è posta una crocifissione (fig. 4).<sup>223</sup> Le dimensioni dei sarcofagi sembrano avvicinarsi all'imponenza dell'altare ideale di età post-tridentina più di molti altari effettivi, ritenuti piccoli e inadeguati dai visitatori pastorali.<sup>224</sup>

217 Righetti, *Manuale di storia liturgica*, I, pp. 490-519.

218 ASDCo, VP, 59, fasc. 5, pp. 85-86, 1668.

219 ASCo, AN, 10, fasc. 11, pp. 205-206, 1453.01.15. Per la promozione del sepolcro di un religioso a quella di un beato dal profilo storico dubbio, v. sopra n. 95.

220 NINGUARDA, I, p. 73; II, p. 217. «Un sepolcro di nostro Signore nel quale gli è la figura di rilievo della deposizione di nostro Signore» è registrato in BA, ms. I 326 inf., f. 308r, 1589, un «sepulcrum Domini» anche in ARCHINTI, p. 214. In SS. Gervasio e Protasio di Bormio c'era il «locus ubi positum est sepulchrum Cristi» (ASCB, QD, 1505-1506, sorte invernale; QC, 4, 1502.06.07). Cfr. C. Bernardi, *Il tempo sacro: «Entierro». Riti drammatici del venerdì santo, in La scena della gloria. Drammaturgia e spettacolo a Milano in età spagnola*, a cura di A. Cascetta, R. Carpani, Milano 1995, pp. 585-620.

221 ARCHINTI, p. 421 («altare sepulchri beatae Mariae virginis» a Ponte, nella chiesa della Madonna di Campagna). A proposito di altri apprestamenti, del «sepolcro che si fa la settimana santa» i visitatori prescrivevano il rivestimento interno, la copertura, la chiusura (ASDCo, VP, 59, fasc. 5, pp. 85-86, 177-181, 1668; 98, fasc. 1, pp. 1-4, 29-38, 1697 ecc.).

222 C. G. Centonze, A. De Lorenzis, N. Caputo, *Le visite pastorali in diocesi di Nardò (1452-1501)*, Galatina 1988, pp. 80, 197. Semmai nella nostra area si scriveva «l'altar di San Nicolao, della casa Marlianica» (ARCHINTI, p. 511), come «la chiesa di San Bartolomeo di casa Lavizara (*ibidem*, p. 514, nonché pp. 287, 327). «In eius capella», «in capella sepulchri» erano però i modi in cui ci si riferiva al mausoleo Colleoni (Meli, *Bartolomeo Colleoni*, pp. 235-236, doc. 9, p. 241, doc. 12, pp. 279-280, doc. 29, p. 313, doc. 45; Bernstein, *Bartolomeo Colleoni*, p. 109).

223 Zastrow, *Scultura gotica*, p. 59, scheda 29, p. 73, scheda 36, p. 124, scheda 79, p. 147, scheda 92.

224 L'altezza dell'altare maggiore doveva essere, per il Borromeo di due cubiti e otto-dieci onces (120/125 cm), la lunghezza di due cubiti e dodici onces o più (da circa 130 cm) (INSTRUCTIONES, pp. 32-33). Se si possono fornire alcune misure orientative, le tombe Suardi a Trescore misurano 212 x 89 cm e 221 x 97,5 cm, quella Federici 250 x 100, le tombe Andriani si attestano sullo stesso ordine di grandezza. Per offrire un solo riscontro, il riscoperto altare della chiesa della SS. Trinità e S. Bernardino di Migiondo, risalente alla consacrazione della chiesa (1506) (Della Misericordia, *Le origini di una chiesa di contrada*, pp. 21-22, 33,



L'immagine che arricchiva il monumento funebre poteva essere equivoca. Considerando la cronologia relativamente tarda della diffusione di sculture a tutto tondo nelle chiese cattoliche, ignote peraltro in altre tradizioni cristiane (come quella ortodossa), l'effigie, in particolare plastica, dei laici defunti doveva suscitare qualche perplessità. Carlo Borromeo avvertirà in effetti come il canto dei divini uffici in S. Giovanni in Conca a Milano, «post» o «ante» il «tumulus seu monimentum marmoreum» di Bernabò Visconti, rischiasse di sembrare «idolatrare». <sup>225</sup>

L'inclusione in un'edicola completava il processo mimetico. Nella chiesa di S. Maurizio di Breno il visitatore stabilì nel 1580 di abbassare i fornicci dei sepolcri presso l'arco trionfale (all'ingresso dell'area presbiteriale) perché non facessero concorrenza agli archi delle cappelle. <sup>226</sup> Le edicole trecentesche delle tombe Oldofredi a Iseo, Federici, Andriani ne fanno delle cappelle erette su un sarcofago, che a sua volta mima l'altare (figg. 1-3).

Nello spazio fisico, inoltre, la sepoltura anche terranea dei laici in chiesa si era approssimata agli altari; proprio l'abbinamento ad una cappella aveva costituito una novità della fine del medioevo. All'inizio del Cinquecento un fedele poteva esprimere il desiderio di essere inumato «apud» un altare o in una cappella. <sup>227</sup> Dalla fine del Cinquecento i visitatori pastorali identificarono sepolture entro le cancellate che delimitavano le cappelle e troppo vicine all'altare. <sup>228</sup> La loro forza (che in una logica consuetudinaria diveniva rivendicazione possessoria) investiva gli altari: «a tergo summi altaris erat sacellum dicatum S. Mariae Magdalенаe, quod a Peregrinis praetenditur esse sui iuris propter sepulturam quam ibi habent». <sup>229</sup>

Dovevano concorrere ad un'ulteriore assimilazione i riti, come l'incensazione, e gli addobbi. Carlo Borromeo, infatti, stabilì che i pali d'altare non venissero più applicati ai cenotafi; <sup>230</sup> a Sondrio l'uso cessò solo con il drastico intervento

43-44), misura cm. 110 x 90.

225 G. A. Vergani, *L'arca di Bernabò Visconti al Castello Sforzesco di Milano*, [Milano] 2001, p. 56. Lo scandalo di fronte a questo «idolum super altare Dei» non era nuovo: F. Cognasso, *Ricerche per la storia dello stato visconteo*, in «Bollettino della Società pavese di storia patria», 22 (1922), pp. 121-184, pp. 121-122. Cfr. Franco, *Quid superbis miseris?*, p. 187-188.

226 «Fornices sepulcrorum, quae ante ingressum cappellae maioris sunt, deprimantur [...], ne pro ratione arcus eiusdem cappellae maioris et aliarum cappellarum speciem minus venustam exhibeant» (VALCAMONICA, p. 304).

227 ASSO, AN, 959, ff. 67r-68r, 1528.07.18; G. Necchi della Silva, *Pietà religiosa e orgoglio di famiglia: i de Rido della Silva e la chiesa di Crevola*, in «Oscellana», 29 (1999), pp. 11-42, p. 26; M. Delucchi Di Marco, P. Ostinelli, *Le pergamene medievali delle chiese collegiate del Sottoceneri (Agnò, Balerna, Lugano, Riva San Vitale)*. Parte seconda (Lugano, Riva San Vitale), «Archivio storico della diocesi di Como», 10 (1999), pp. 9-66, pp. 32-33, doc. 41; A. Corbellini, *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, p. 239. Cfr. R. Colapietra, *Gli Aquilani d'antico regime davanti alla morte. 1535-1780*, Roma 1986, cap. I; Cohn jr., *The cult of remembrance*, pp. 211-227; É. Hubert, *Élection de sépulture et fondation de chapelle funéraire à Rome au XIV siècle: donation et concession de l'espace sacré*, in *La parrocchia nel Medio Evo*, pp. 209-227; T. Franco, «*Elegit sepulturam sui corporis apud ecclesiam Sancti Antonii confessoris ordinis fratrum minorum*». *Sepulture al santo*, in *Cultura, arte e committenza*, pp. 261-275, pp. 268-269.

228 Ad esempio all'altare di S. Maria delle Grazie in S. Lorenzo di Lugano, «privilegiato per i morti», «in nicchia alta», «con icona grande pinta et finimenti adorati, il quale è uno bello altare grande con cancelli di ferro», luogo di celebrazioni solenni, tuttavia «vi è dentro i cancelli una sepoltura di certi de Sala» (NINGUARDA, II, p. 372).

229 NINGUARDA, I, p. 34.

230 AEM, pp. 158 («ne cenotaphiis, aut quas vocant, tumbis pallia altarum adhibeantur»), 556.

dell'arciprete Niccolò Rusca, il quale ricordava, fra i «riti [...] introdotti» da lui, «che li pallii delli altari non si mettinno a' morti, ma siano panni distinti».<sup>231</sup>

### 5. *La discontinuità tridentina*

Reliquie, sepolture e apparato delle chiese, è risaputo, furono terreno di disputa accesa nell'età delle divisioni confessionali. Pur nella varietà degli esiti, alcune preoccupazioni – la più chiara delimitazione degli spazi dei morti, il loro confino igienico, la volontà di rendere meno plastica e palpabile la presenza delle spoglie nei luoghi frequentati dai vivi – emersero in modo più acuto che nel basso medioevo e si modularono in tutta l'Europa occidentale; nel mondo cattolico, poi, si pose come particolarmente problematico il rapporto fra morte e sacertà.

In Lombardia le riforme post-tridentine, nell'interpretazione di Carlo Borromeo, intervennero incisivamente sullo spazio sacro. Nelle chiese si affermarono soluzioni che prevedevano il ripristino delle interruzioni fra presbiterio e navata mediante i cancelli, la sopraelevazione del presbiterio, la sua espansione volumetrica e planimetrica, l'ingrandimento dell'altare, la semplificazione e il riordino della geografia degli altari laterali, la scomparsa delle navate negli edifici costruiti di nuovo o radicalmente rinnovati, l'abbassamento delle volte della navata in quelli di cui si conservò l'impianto, una nuova illuminazione naturale, proveniente dall'abside o dal tiburio, che enfatizzasse, insieme a tutte le altre trasformazioni cui ho accennato, l'azione che il sacerdote adempiva all'altare e specialmente all'altare maggiore, dove venne installato il tabernacolo.<sup>232</sup>

Osservare dal basso e dalla periferia questo blocco di provvedimenti può essere utile per scomporlo, identificare quanto è stato calato dall'alto e quanto promosso dal basso, i momenti di incontro e di attrito. Verso la preponderanza monumentale del presbiterio, ad esempio, appaiono orientate iniziative edificatorie locali, ben prima dell'imposizione dei paradigmi tridentini. Più difficile fu indurre i fedeli a chiudere con i cancelli gli altari. Un motivo apertamente controverso fu quello delle sepolture che qui ci interessa, proprio per le ragioni che si sono suggerite.

Le nuove chiese dovevano essere i luoghi di una religione in cui la gerarchia fra Dio e i santi, fra il corpo di Cristo e le reliquie, fra chi amministra il sacro e chi ne fruisce, doveva farsi meno dubbia. In questo ambiente, nuovamente presbiterale, riservato ora alla consacrazione e all'adorazione del corpo di Cristo, in cui anche la santità doveva collocarsi, metaforicamente e materialmente, ai lati, le sepolture disturbavano le linee di convergenza e di separazione che si volevano tracciare. Apparve inquietante la sacralità che emanava da queste ultime e soprattutto dalla perpetuazione monumentale delle

231 ARCHINTI, p. 504.

232 A. Scotti, *Architettura e riforma cattolica nella Milano di Carlo Borromeo*, in «L'arte», 18-19/20 (1972), pp. 55-90. V. anche Carlo Borromeo, *Pellegrino Tibaldi e la trasformazione interna del Duomo di Milano: nuove acquisizioni critiche e documentarie*, a cura di G. Benati, F. Repishti, in «Veneranda Fabbrica del Duomo di Milano. Nuovi Annali», 2 (2010) (n. monografico), e, in generale, *San Carlo e il suo tempo*, Roma 1986.

spoglie mortali. Un progetto analitico volle pertanto separare l'interno e l'esterno del luogo di culto, chierici e laici, vivi e morti, corpi santi e corpi morti, graduando una scansione più netta dei livelli del sacro.<sup>233</sup>

Il culto dei morti nel suo complesso cadde sotto stretta osservazione. Esso restò centrale nella pietà ufficiale. La stessa visita pastorale si apriva con il canto della messa «de' morti» e la benedizione del cimitero.<sup>234</sup> Il Borromeo voleva anche che durante le congregazioni foranee si celebrassero la «messa solenne de' morti» e «la processione del cimitero con l'aspersione solenne».<sup>235</sup> L'altare «privilegiatum pro defunctis» fu istituito, per concessione delle autorità ecclesiastiche, in numerose chiese.<sup>236</sup> Al contempo le gerarchie si sforzarono di dare organicità ad una normativa più antica, stratificata e soprattutto largamente evasa, mediante disposizioni sinodali, ordini, visite, in modo da plasmare credenze e comportamenti dei fedeli, registrando le incongruenze.

Venne regolata la manifestazione del lutto. Si raccolsero e condannarono usi ritenuti superstiziosi nella sepoltura (come l'accompagnamento del cadavere con monete, animali, oggetti, scongiuri per evitare nuove morti nella stessa casa, certe manifestazioni del dolore come il pianto rituale).<sup>237</sup>

Si intervenne meticolosamente sullo svolgimento del rito funebre, sui compensi dovuti al clero.<sup>238</sup> Carlo Borromeo volle che il sermone, in occasione dei funerali, si tenesse non nella casa o in altro luogo, ma in chiesa; che il testo in lode del defunto fosse sottoposto per l'approvazione all'arcivescovo. La cera che avanzava dalle candele usate nelle esequie, oltre che il palio, di cui ho già detto, doveva restare alla sacristia e non essere riconsegnata agli eredi. Si intesero sciogliere le promiscuità: i corpi dei laici dovevano essere portati da laici (semmai membri di sodalizi devoti) e non da chierici e quelli di questi ultimi dai confratelli, a seconda del loro ordine (i diaconi dai diaconi e così via), con le insegne loro riconosciute.<sup>239</sup> La pulizia del corpo doveva essere curata dagli uomini per gli uomini, dalle donne per le donne. Circa le fondazioni femminili, si voleva che «intra monasterii septa» non fossero seppelliti altri che le monache e le monache non fossero seppellite «extra septa». Anche dove era concesso «ius sepulturae»

233 Franceschini, *Ricerche sulle cappelle*, pp. 380 e sgg.

234 *Die Nuntiatur*, p. 164, doc. 140; BONOMI, p. 35; A. Rossi, *L'opera di riforma di Giovanni Antonio Volpi a Como attraverso le visite pastorali (1567-1578)*, tesi di laurea, Università degli studi di Milano, a. a. 1993-1994, rel. C. di Filippo, p. 316; NINGUARDA, II, pp. 3, 23, 32, 34, 314, 370, 398 ecc.; ARCHINTI, p. 634; *Synodus diocesana comensis V*, p. 163. Cfr. *Pontificale romanum. Editio princeps (1595-1596)*, a cura di M. Sodi, A. M. Triacca, G. Foti, Città del Vaticano, 1997, pp. 663-671.

235 AEM, p. 800.

236 NINGUARDA I, pp. 24, 57; II, p. 372.

237 AEM, pp. 156, 556, 559; Corrain, Zampini, *Documenti etnografici*, pp. 93-94; LURATI, pp. 243-244; Agnoletto, *Religione popolare*, p. 879; Perego, *Stregherie e malefici*, p. 153; Id., *La ripresa religiosa delle pievi nell'azione pastorale di Carlo Borromeo*, in *Storia della Brianza, II, Economia, religione, società*, Oggiono 2007, pp. 230-245, p. 243; C. Bernardi, A. Cascetta, *Dai «profani tripudi» alla «religiosa magnificenza»: la ricostruzione del sistema cerimoniale nella Milano borromaica*, in *Carlo Borromeo e l'opera della «grande riforma»*. *Cultura, religione e arti nella Milano del pieno Cinquecento*, a cura di F. Buzzi, D. Zardin, Milano-Cinisello Balsamo 1997, pp. 227-240, p. 230; Xeres, «Popoli pieghevoli alla buona disciplina», p. 153.

238 AEM, pp. 36, 157-158, 252, 556-560 ecc.; *Synodus diocesana comensis V*, pp. 51-55.

239 AEM, pp. 158, 556-558. Cfr. *Synodus diocesana comensis V*, p. 53.

ai soli membri delle confraternite non dovevano essere inumati altri.<sup>240</sup>

Si dovettero redigere libri e tabelle da affiggere in sacrestia dei legati e degli anniversari che consentissero l'esercizio controllato della preghiera obituale, registrare le elemosine ricevute per la celebrazione di messe di suffragio. I renitenti all'adempimento dei lasciti sarebbero stati esclusi dai sacramenti.<sup>241</sup>

Si vagliarono le situazioni locali. A Bormio, nel 1589, il visitatore annotò alcune anomalie dei riti funebri: «l'intero capitolo non porta le cotte in tutte le funzioni massimamente ne' funerali et altri uffici de' morti»; la sacrestia era dotata di tutti i paramenti «eceto il nero».<sup>242</sup>

Una frastagliata normativa conciliare e sinodale sull'organizzazione dello spazio sacro trovò sistematizzazione nelle *Instructiones* dell'arcivescovo di Milano, con una minuzia prescrittiva che, forte dell'avallo romano, acquisì non di rado valore paradigmatico.<sup>243</sup> Grazie all'opera diretta dello stesso presule e dei suoi seguaci – nel 1580 condusse in Valcamonica una visita Bernardino Tarugi delegato di Carlo Borromeo, i decreti generali emanati da Francesco Bonomi per la propria visita riprendevano strettamente le istruzioni del cardinale, di cui si fece interprete pure Carlo Bascapè, vescovo di Novara – ebbero presto un profondo impatto anche nelle zone che qui interessano direttamente.

Innanzitutto le sepolture dovevano cessare di dilagare ovunque. La chiesa milanese vietò esplicitamente di scavarne nel battistero.<sup>244</sup> In Valcamonica, in effetti, Bernardino Tarugi ordinò di eliminare le sepolture dai battisteri (e il trasferimento del battistero in una cappella che prima le ospitava comportava il loro abbandono). Nel 1614 in S. Stefano di Mazzo fu identificata una sepoltura, peraltro di recente costruzione, troppo vicina al fonte battesimale; ne venne disposta la rimozione «accìo in essa non caschi l'acqua sacrata del fonte, quando descende nella sacra pissina».<sup>245</sup>

Il Borromeo espresse poi la volontà di riservare solo ai sacerdoti, distinti per gradi, la sepoltura in chiesa, lasciando i laici all'esterno. La concessione del vescovo avrebbe

240 Nell'ordine AEM, pp. 559, 193, 289.

241 ARCHINTI, p. 202.

242 ASDCo, VP, 12, p. 5, 1589.

243 Cfr. Paschini, *La riforma del seppellire*; P. Preto, *Un aspetto della riforma cattolica nel Veneto: l'episcopato padovano di Niccolò Ormaneto*, in «Studi veneziani», 11 (1969), pp. 325-363, p. 348; A. Turchini, *Clero e fedeli a Rimini in età post-tridentina*, Roma 1978, pp. 76-78; D. Montanari, *Disciplinamento in terra veneta. La diocesi di Brescia nella seconda metà del XVI secolo*, Bologna 1987, pp. 100-102; Nubola, *Conoscere per governare*, pp. 385-395. Cfr. P. Chaunu, *La mort à Paris. XVI, XVII, XVIII siècles*, s.l. 1978, pp. 321-326, 397, 435-445; M. Lauwers, *La mémoire des ancêtres. Le souci des morts. Morts, rites et société au moyen âge*, Parigi 1997, pp. 343-345. Per l'Europa non cattolica, v. ad es. B. Vogler, *La législation sur les sépultures dans l'Allemagne protestante au XVI<sup>e</sup> siècle*, in «Revue d'histoire moderne et contemporaine», 22 (1975), pp. 191-232, specialmente pp. 214-218, 227; Houlbrooke, *Death, religion*, pp. 331-371; D. Cressy, *Birth, marriage and death. Ritual, religion, and the life-cycle in Tudor and Stuart England*, Oxford 1999, pp. 456-473; C. M. Koslowski, *The reformation of the dead. Death and ritual in early modern Germany, 1450-1700*, Basingstoke-New York 1999, pp. 40-77. In una prospettiva comparativa, V. Harding, *The dead and the living in Paris and London. 1500-1670*, Cambridge 2002.

244 AEM, p. 309.

245 VALCAMONICA, *passim*; ARCHINTI, pp. 281, 320. Feliciano Ninguarda nel 1589 nel Bormiese e a Sernio vietò quella che pareva un'analoga contaminazione, la pratica di disperdere l'acqua benedetta del battesimo nei cimiteri: «battezzano dove non sono i battisteri, gettando poi l'acqua sacra fra l'ossa de morti» (ASDCo, VP, 12, p. 5, 11, 35, 1589).

invero autorizzato l'apertura di tombe in chiesa. Netto però era l'auspicio per il ripristino dei cimiteri.<sup>246</sup> Dapprima il vescovo di Como Gian Antonio Volpi proibì la costruzione di nuovi sepolcri in chiesa,<sup>247</sup> poi anche in diocesi si precisò la possibilità di realizzarli su licenza episcopale.

In vari modi si operò per allontanare fra loro la morte e la santità, uno dei punti più critici dei rapporti fra sacro e profano che si volevano riordinare. Gli spazi sacri, gli arredi e la stessa percezione sensibile avrebbero dovuto trasformarsi per marcare tale differenza. I presuli riformatori raccomandarono in primo luogo di non porre ritratti di «persone che sante non sono» nelle chiese e di non raffigurare i santi con le fattezze di uomini viventi o defunti.<sup>248</sup> Carlo Borromeo, inoltre, dichiarò «inconveniente che i cadaveri umani [...] siano collocati sopra i santi altari, ove continuamente si offerisce a Dio l'ostia della nostra redentione».<sup>249</sup> Una disposizione del primo Concilio provinciale milanese è rivelatrice delle molte direzioni in cui si intese marcare la distinzione fra corpo morto e corpo santo: «non est ferenda nostri temporis insolentia sepulcrorum, in quibus putrida cadavera tanquam sacrorum corporum reliquiae, excelso et ornato loco in ecclesiis collocantur».<sup>250</sup>

Innanzitutto, dunque, si dovevano distinguere le reliquie dalle semplici spoglie mortali. La normativa sinodale è infatti molto attenta al trattamento delle prime. A Como si stabiliva che venissero venerate quelle «certae [...] & antiquae», sottoposte al parere della sede apostolica, quelle «de novo inventae», esposte solo in chiesa, conservate in luogo sacro, non detenute né maneggiate dai laici, neanche dai confratelli.<sup>251</sup> Nel questionario della visita alla cattedrale del vescovo Gian Antonio Volpi si indagava circa gli eventuali «superstitio» e «abusus» nella «reliquiarum veneratio».<sup>252</sup> Per il successore Feliciano Ninguarda era importante identificare i corpi. Il verbale della visita al monastero di S. Abbondio è in proposito molto ampio e dettagliato.<sup>253</sup> In Valtellina, a Monastero, si registrava: «si dice che in questa chiesa appresso l'uschio laterale vi è un corpo santo».<sup>254</sup>

Trattandosi di corpi dei santi, non era problematica la loro custodia in arche collocate «post altare», «a tergo» dell'altare maggiore, «annexe» al medesimo, dal

246 INSTRUCTIONES, pp. 128-133. Cfr. AEM, pp. 36, 124, 286, 406, 465, 558, 802. V. anche BONOMI, p. 63.

247 VOLPI, p. 85.

248 INSTRUCTIONES, pp. 70-71; G. Paleotti, *Discorso intorno alle immagini sacre e profane* (1582), Città del Vaticano 2002, pp. 130-132, cap. XIII (p. 131, per la frase citata), pp. 160-163, cap. XXIII. Per l'«abuso» di preghiere rivolte dalle «persone semplici» a ritratti di nobili ecclesiastici (non santi), v. C. Donati, *Ecclesiastici e laici nel Trentino del Settecento (1748-1763)*, Roma 1975, p. 121.

249 Baroni, *Un episodio*, p. 432, doc. III (cfr. *ibidem*, doc. II, p. 433, doc. III). In questi termini erano già stati espressi altri progetti riformatori (Paschini, *La riforma del seppellire*, pp. 181, 185).

250 AEM, p. 36. Cfr. Paschini, *La riforma del seppellire*, pp. 183-186, 194, 196, per la diffusione di questa sensibilità.

251 VOLPI, pp. 125-126. Disponibili alla manipolazione dei laici resteranno corpi (in effigie) dalla sacertà meno impegnativa, come i manichini vestiti e agghindati di Maria e dei santi (*In confidenza col sacro*). Cfr. *Concilium provinciale aquileiese primum*, Comi 1599, pp. 111-115.

252 Rossi, *L'opera di riforma di Giovanni Antonio Volpi*, p. 318.

253 NINGUARDA, I, pp. 90 e sgg.

254 BA, ms. I 326 inf., f. 300v, 1589. Cfr. S. Xeres, *La figura e il culto di san Benigno: ripresa critica di una questione complessa*, in «BSSV», 62 (2009), pp. 121-163.

particolare sviluppo monumentale («post altare in egregia arca marmorea quatuor columnis imposita»), in avelli «sub altari» o negli altari stessi. In questo caso sepolcro e altare potevano identificarsi, se si registrava, a proposito di un'invenzione del 1418: «aperuerunt hoc sepulchrum sive altare».<sup>255</sup> Anche il visitatore della Valcamonica nel 1580 disponeva, per l'arca in cui fossero conservati i corpi di santi e sante e le reliquie, particolare decoro.<sup>256</sup>

A collocazioni *sublimi*, invece, non avevano più diritto i normali sepolcri. Furono interdetti quelli eminenti o prominenti rispetto alle pareti, nelle chiese e nei cimiteri, nonché i coperchi, gli ornamenti scultorei o le iscrizioni che interrompevano l'allineamento del pavimento, affinché «ecclesiam non impediunt» e cessassero di «rendere grandissimo incommodo» anche nel camposanto. Lo stesso anello utile a sollevare il coperchio non doveva sporgere. Si contemplò in un primo momento l'eccezione dei manufatti di marmo e di bronzo, per colpire specialmente le semplici bare di legno sospese fra drappi.<sup>257</sup>

In effetti nel 1578 il Bonomi trovò le sepolture monumentali nella plebana di Sondrio «cosa indegnissima per certo».<sup>258</sup> In S. Lorenzo di Teglio, nel 1589, si dispose «tolli [...] deberent sepulchra eminentia iuxta Concilium tridentinum» (che in realtà non si era pronunciato in merito) (figg. 4-6). Se il vescovo di Como identificava in questo modo le tombe Guicciardi e Besta di cui si è detto, poiché gli affreschi tuttora esistenti assicurano che esse erano già collocate a circa sei metri d'altezza nella navata, si può ipotizzare che, non costituendo un impedimento, moderatasi l'interpretazione che si dava al concilio, poterono essere mantenute.<sup>259</sup> Una visita pastorale del 1592 a S. Pietro di Crevola dispose la rimozione del sepolcro di Paolo della Silva, posto «nel mezzo della cappella maggiore», dove si apriva una cripta, il cui coperchio era «alquanto elevato e porta le armi di quella famiglia».<sup>260</sup>

Sempre per allentare il nesso sepoltura-altare, la deposizione dei cadaveri, anche nel pavimento, non doveva avvenire «prope altaria» e le loro predelle, entro lo spazio delimitato dai cancelli anche delle cappelle minori e specialmente nel coro.<sup>261</sup>

I presuli dispiegheranno il loro zelo per l'adeguamento delle chiese. Mentre la visita pastorale condotta in Valcamonica nel 1459, pure molto attenta ai cimiteri, non registrava

255 NINGUARDA, I, pp. 18, 29, 74, 90, 94-96, 106, 109, 118, 158, 165; II, p. 179. A Riva S. Vitale «doppo detto altare [maggiore] vi è una cassa di pietra sopra quatro colone, coperta di lastre grosse di ferro, nella quale si dice esservi il corpo di un beato Manfredo già romita di santa vita, non però canonizzato, né altrimenti approvato da santa Chiesa cattolica» (*ibidem*, pp. 323-324). Cfr. S. de Blaauw, *Il culto di sant'Ambrogio e l'altare della basilica ambrosiana a Milano*, in *I luoghi del sacro. Il sacro e la città fra medioevo ed età moderna*, a cura di F. Ricciardelli, Firenze 2008, pp. 43-62, pp. 61-62; A. Bertolini, G. Panazza, *Arte in Val Camonica*, III/2, *Pisogne e frazioni (Fraime, Gratacasolo, Grignaghe, Pontasio, Siniga, Somvico, Toline)*, s.l. 1994, pp. 65-69.

256 VALCAMONICA, pp. 122-123, 135-136.

257 Cfr. INSTRUCTIONES, pp. 130-133; AEM, pp. 36, 124, 367, n. 37, pp. 383, 465; BONOMI, p. 62 (per la prima frase citata); ARCHINTI, pp. 138, 206, 616 (per la seconda); *Concilium provinciale aquileiense*, p. 114.

258 *Die Nuntiatur*, p. 175, doc. 140.

259 BA, ms. I 326 inf., f. 303r, 1589.

260 Bertamini, *Crevoladossola e la sua chiesa*, p. 93.

261 INSTRUCTIONES, pp. 130-131; AEM, pp. 124, 383, 406, 465; BONOMI, pp. 62-63.



nulla di problematico circa le sepolture, quella del 1580 conteneva alcune censure. Nella cappella di S. Antonio in S. Giorgio di Lovere un sepolcro aveva il «vacuum» proprio «subtus altare»; in S. Maria di Esine un altro era troppo vicino all'altare maggiore. Dovevano pertanto essere dismessi. In S. Giacomo di Mazzunno bisognava invece indagare «an sepultura, cuius os in cappella apertum est, subtus altare vel eius bradellam transeat»; in questo caso l'avello avrebbe dovuto essere riempito di terra e abbandonato.<sup>262</sup> A S. Stefano di Sorico, nel 1600, il vescovo dispose che una sepultura dei Riva di Sorico, con «bocca» «presso la bradella» dell'altare di S. Bernardino, di patronato della stessa famiglia, «si porti fuori de' cancelli». In Valtellina nel 1614 pare un caso ormai isolato quello di S. Giacomo *de Plate* (Teglio), dove si registravano ancora «sepulturae in choro factae in pavimento non tollerandae».<sup>263</sup> Nel 1624 a Gerola si disponeva di accertare che una sepultura «non penetri sotto l'altare con lo scavo».<sup>264</sup>

Mutò la stessa sensibilità percettiva dei riformatori e, come spesso è avvenuto al momento dell'introduzione di nuovi programmi disciplinari, la censura delle pratiche che si volevano espungere dalla sfera della normalità istituzionale o dell'accettabilità sociale, si realizzò anche sul piano del gusto. Le tombe in chiesa generarono una nuova ripugnanza alla vista, al tatto e all'olfatto.<sup>265</sup> In particolare, sembrerebbe che per decenni la decomposizione non abbia mai disturbato l'olfatto di prelati e fedeli. Improvvisamente, invece, dalla metà del Cinquecento emerge un intenso fastidio per l'odore, che si colloca entro precise tensioni, in particolare quella fra autorità ecclesiastiche e soggetti locali, in conflitto fra loro a causa della volontà delle prime di scindere l'esistenza *post mortem* di santi e fedeli. Si è detto infatti che gli atti del primo Concilio provinciale milanese sentivano l'esigenza di qualificare come *putrida* i cadaveri cui si volevano negare gli oneri delle *sacrorum corporum reliquiae*. I corpi morti, in altre parole, si decompongono e puzzano *perché* non sono corpi santi, che invece restano intatti e profumano. Per ricordare una delle tante testimonianze contemporanee, l'ampia memoria inclusa nei verbali della visita di Feliciano Ninguarda relativa all'invenzione dei corpi dei primi vescovi della città nella chiesa di S. Abbondio (1587) enfatizzava appunto come si trattasse di «corpus omni ex parte integrum» o almeno di «ossa unius corporis integra et bene compacta», e di come, nella circostanza, «suavissimus odor inde exiens astantes persuasit».<sup>266</sup> Per contro, il visitatore Bonomi a Locarno stabiliva: «li sepolcri che mandano fetore o siano chiusi dai patroni o in avvenire non vi sia sepolto alcun arciprete né li stessi patroni».<sup>267</sup> Nel 1580 il «fetor» e il «malus odor» disturbavano Bernardino Tarugi in Valcamonica; a Ponte nel 1589 «una sepultura [...] spesse volte spuzza», e gli esempi si potrebbero facilmente moltiplicare.<sup>268</sup>

262 VALCAMONICA, pp. 10, 61, 350. Sopravvive qualche testimonianza della funzione sepolcrale della chiesa di Esine: *Arte in Val Camonica*, IV, p. 129.

263 ARCHINTI, pp. 150, 193, 394.

264 Ruffoni, *Gerola*, p. 36.

265 Paschini, *La riforma del seppellire*, p. 185: «non tantum nares christianorum laeduntur [...] verum et oculi et pedes».

266 NINGUARDA, I, pp. 91 e sgg.

267 BA, ms. I 326 inf., f. 363r, 1589.

268 VALCAMONICA, *passim*; BA, ms. I 326 inf., f. 301v, 1589. V. anche ARCHINTI, pp. 615-616;

Contro il «*cadaverum foetor*» si stabilì che le sepolture fossero rivestite di una doppia copertura.<sup>269</sup> Proprio circa la chiusura degli avelli, però, le inadempienze dei fedeli, la cui sensibilità solo eccezionalmente pare offesa dai miasmi che nauseavano prelati e parroci, furono più frequenti e si protrassero più a lungo che in altri ambiti.<sup>270</sup> Inosservanza dei canoni, lesione del senso estetico e ripugnanza della percezione allora si sovrapponevano. Le sepolture non a norma rilevate davanti a S. Lorenzo di Lugano «rendono *difformità* et puzzone».<sup>271</sup> Gian Antonio Parravicini, arciprete di Sondrio dal 1620, scriveva «quello che *oscura la vaghezza di questo tempio* sono le sepolture»; auspicava «piaccia a dette famiglie di trasportarle nel cimiterio [...] poiché non [si] ponno [...] tanto bene acconciare che [...] non venghino a puzzare, con notabil schifo di tutti e *indecenza* della casa d'Iddio».<sup>272</sup>

Particolarmente allarmante, poi, dovette sembrare la forza che i corpi dei grandi conservavano non in virtù della loro santità, ma del loro valore marziale. Si è detto come i membri dell'aristocrazia territoriale siano stati il soggetto laico più capace, nell'area, di monumentalizzare i propri resti. Ora, nella cultura di questo ceto ebbe un peso centrale l'ethos militare, pur esprimendosi in modi molto diversi fra Tre e primo Cinquecento, con l'esibizione del titolo di *eques*, le residenze castellane e la mobilitazione di grandi seguiti armati fino al più limitato privilegio di portare le armi con i propri satelliti o all'identificazione immaginaria nei protagonisti dei romanzi cavallereschi, letti e trasposti negli affreschi dei palazzi nobiliari. Anche altrove, in ogni caso, quello bellico fu uno dei più efficaci linguaggi di celebrazione del defunto.<sup>273</sup> Per contro la chiesa della Controriforma, in una fase in cui i nuovi programmi disciplinari scoprivano tensioni più acute con i codici aristocratici della distinzione, cercò di espungere dallo spazio sacro i trionfi guerreschi, incontrando proprio l'opposizione nobiliare.<sup>274</sup> La musica liturgica avrebbe dovuto rinunciare alle melodie e agli strumenti propri delle composizioni «guerriere» che l'avevano contaminata.<sup>275</sup> Si insistette sul divieto di recarsi armati in chiesa e di deporre le armi nei cimiteri.<sup>276</sup> In questo clima, il primo Concilio provinciale milanese bandì dalle chiese «*arma, vexilla, trophaea & alia victoriae signa & monumenta*» che circondavano i sepolcri, «*ut iam non divina templa, sed castra bellica esse videantur*», segno di

Castiglioni, *La pieve di Uggiate*, p. 374; Scaramellini, *Terra di Gordona*, p. 37.

269 AEM, pp. 125, 383, 465, 802; INSTRUCTIONES, pp. 130-131; BONOMI, p. 62; ARCHINTI, p. 206.

270 Cfr. Castiglioni, *La pieve di Uggiate*, p. 373; ARCHINTI, *passim*, e, ad es., ancora ASDCo, VP, 112, fasc. 3, pp. 203-215, 1730; Perotti, *Visite pastorali*, p. 11; Cavanna, Gorla, *Disordini, superstizioni*, pp. 16-17. La retorica dell'epitaffio, come quello posto in S. Eufemia di Toglio per Violante Alberti, morta nel 1579, poteva addirittura celebrare, con la metafora floreale, il profumo esalato dalla tomba (Gianluigi Garbellini mi ha fornito il testo dell'iscrizione, oggi troppo lacunosa per essere compresa appieno, nella trascrizione di Camillo Morelli, risalente all'inizio del Novecento).

271 NINGUARDA, II, p. 372.

272 G. A. Paravicini, *La pieve di Sondrio*, a cura di T. Salice, Sondrio 1969, pp. 71-72.

273 S. Carocci, *La celebrazione aristocratica nello stato della Chiesa*, in *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento*, a cura di P. Cammarosano, Roma 1994, pp. 345-367, pp. 353-358.

274 Zardin, *Riforma cattolica*. Cfr. Baroni, *Un episodio*, p. 435, doc. IV.

275 F. Rainoldi, *Traditio canendi. Appunti per una storia dei riti cristiani cantati*, Roma 2000, pp. 338, 348.

276 AEM, pp. 127, 438.

«insolentia» e «ambitiosa [...] arrogantia».<sup>277</sup> I sepolcri eminenti dovevano pertanto essere rimossi con il loro «apparatum & ornatum»,<sup>278</sup> «cum insignibus vexillisque», cioè con gli scudi, riprendeva Francesco Bonomi, con «bandiere e stendardi» ribadiva il Borromeo contrapponendosi a Francesco Trivulzio.<sup>279</sup> Il quarto sinodo diocesano milanese vietò l'esibizione di simili vessilli anche nei cimiteri.<sup>280</sup> I visitatori più zelanti, infatti, almeno in un primo momento o nei casi più appariscenti, si espressero per la rimozione degli stemmi, in virtù della «loro origine militare» (ad esempio nella parrocchiale di Lovere: «insigna illa aquilarum, quae sunt super altare maius, statim tollantur»)<sup>281</sup>

Anche i cimiteri furono investiti da nuove attenzioni. Non fu rimessa in discussione la loro collocazione in stretta contiguità con le chiese. Non dovevano però più essere «violati» dalle varie «hominum actiones eo sacro loco indigne» che la compenetrazione con il tessuto abitativo comportava.<sup>282</sup> Il programma, tuttavia, pure espresso in questi termini, non intese conseguire solo la sacralizzazione di spazi pubblici fino ad allora promiscuamente sacri e profani, ma la clericalizzazione di una più estesa e sfrangiata sacertà, aspetto, il secondo, che la storiografia ha sottolineato meno del primo.

Ciò che si percepisce in primo luogo è un'insistita claustrofilia, funzionale alla specializzazione di tale superficie. Un muro, dall'accesso regolato con le porte, con una «crata lignea» o di ferro, chiusa da «sbarre lignee», poi da una serratura con chiave, doveva *dirimere, sepire, claudere, obducere, circumdare, cingere, serrare* il cimitero. Si apprezzava, infatti, che il cimitero fosse «serrato bene». Ancora, doveva essere ben «munitum».<sup>283</sup> Possibilmente per Carlo Borromeo i muri dovevano impedire anche la visione del cimitero dalla strada.<sup>284</sup> Confermando la natura disciplinare del gusto, cioè la gratificazione estetica data da ciò che era conforme ai decreti, anche un cimitero poteva (e doveva) essere «pulchrum».<sup>285</sup> Quando, ovviamente, era a norma: «con uno bello cimiterio a torno cinto di muro».<sup>286</sup>

I visitatori, però, registrarono frequenti inadempienze: cimiteri aperti, non chiusi

277 AEM, p. 36. Le stesse parole ritornano in volgare nella lettera in Baroni, *Un episodio*, p. 432, doc. III. Cfr. Paschini, *La riforma del seppellire*, pp. 195, 198; Meli, *Bartolomeo Colleoni*, pp. 152-155, 331-332, doc. 54, p. 335, doc. 56, p. 339, doc. 57.

278 AEM, pp. 36 (per la citazione), 124.

279 BONOMI, p. 62; Baroni, *Un episodio*, p. 432, doc. II, p. 437, doc. VIII.

280 AEM, p. 367, doc. 37.

281 Rispettivamente, Paleotti, *Discorso intorno alle immagini*, pp. 246-260, capp. XLVII-L (citazione a p. 251); VALCAMONICA, p. 10.

282 AEM, p. 126. Cfr. sopra n. 244 e Zardin, *Riforma cattolica*, p. 89; D. Ghezzi, *Ancora a proposito delle visite pastorali post-tridentine: il caso delle «Tre Valli svizzere» ed i rapporti con il visitatore regionario Cesare Pezzano*, in «Archivio storico lombardo», 92 (1986), pp. 139-166, p. 150; P. Vismara, *Istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa a Vimercate tra Controriforma e secolo dei lumi*, in «Quaderni milanesi», 14 (1994), pp. 47-85, p. 68; Ostinelli, *Il governo delle anime*, p. 294; Castiglioni, *La pieve di Fino*, p. 428-430; Id., *La pieve di Uggiate*, pp. 376-379; Perego, *Stregherie e malefici*, p. 100; Xeres, «Popoli pieghevoli alla buona disciplina», p. 161; Canclini, *La morte*, II, pp. 201, 207.

283 NINGUARDA, I, pp. 123, 146, 159-160, 211, 214; II, pp. 34, 38, 129, 172, 245, 343; ARCHINTI, pp. 151, 171, 193, 207, 282, per le citazioni. Il quadro di riferimento è offerto di nuovo da INSTRUCTIONES, pp. 131-135; AEM, pp. 383, 406, 466, 802.

284 AEM, p. 406.

285 NINGUARDA, I, 199.

286 NINGUARDA, II, pp. 103 (per la citazione), 507.

su tutti i lati, cinti da muri non abbastanza alti o senza grate alle porte. Da parte della popolazione non vi era semplice negligenza, ma talvolta espressa contrarietà alla chiusura. Ricordava l'arciprete di Sondrio nel 1614: «ho voluto farvi metter la ferrata conforme all'ordine della visita apostolica; non volsero, ma vi fecero la porta».<sup>287</sup>

Per fornire un quadro quantitativo, già nella visita pastorale condotta in Valcamonica nel 1459 si pretendeva che il cimitero fosse cinto da mura e vi si entrasse attraverso porte munite di grate. Dei ventuno casi in cui se ne fa esplicita menzione, dieci non appaiono problematici, in quattro mancano solo le porte, in sette lo si ritrova aperto e si ordina che sia chiuso da un muro. Centotrenta anni dopo la situazione non è mutata, quando Bernardino Tarugi rilevò cinquantadue cimiteri chiusi, trentanove in tutto o in parte aperti. È significativo che i cimiteri dismessi (quello di S. Martino presso Corteno, di S. Brizio di Monno e presumibilmente della «parochialis antiqua» della SS. Trinità di Esine, lontana dall'abitato) fossero aperti, situazione che fa pensare ad un adeguamento relativamente recente, che non aveva interessato i luoghi di sepoltura non più in uso. Invece non c'è registrazione relativa a cimiteri nella visita della Valtellina del 1589 in cui non si segnali un'irregolarità, con un'unica eccezione: presso la chiesa di S. Agostino di Campo (Val di Tartano) «il cimitero gli è chiuso et murato atorno».<sup>288</sup> In un caso l'apertura aveva un particolare carattere «pubblico»: a Boalzo «il cimiterio di questa chiesa è in via publica et alla parte di sopra dalla chiesa non si deve sepolire sinché sii fatto il muro».<sup>289</sup> Nella visita del 1614 in venticinque casi era senz'altro chiuso, anche se in un caso una parte di muro «minaccia ruina», in quindici casi aperto, in undici si identificava un problema alle porte, perché mancanti o senza grate o senza serratura (in quattro di questi ultimi la parte in muratura era detta soddisfacente, in altri cinque presumibilmente lo era, visto che non si rilevava il problema, in due invece era deficitaria anche quella).

L'obiettivo espresso era che non entrassero i cani e gli altri animali. Il timore maggiore era la profanazione dei cadaveri: nel Locarnese dove, si rileva, «vi sono li cimiterii aperti et sbandati, di modo che vi vano sopra ogni sorte de bestie et animali», «vi sono trovati delli corpi sepolti discoperti».<sup>290</sup>

La chiusura serviva anche a impedire il «transitus quotidianus»,<sup>291</sup> che pareva alle autorità ecclesiastiche una violazione intollerabile. Il vagabondare degli animali e il passaggio per le porte delle chiese e dei cimiteri da parte di chi trasportava cose profane o semplicemente «per ecclesiam sacraque loca quasi per viam publicam transeuntes» dovevano cessare. In Valcamonica (1580) non solo non dovevano più entrarvi gli animali, ma non dovevano più passarvi giumenti e carri. A Tirano (1614) «per cemeterium fit transitus cum magna indecentia».<sup>292</sup> Carlo Borromeo, proprio per

287 ARCHINTI, p. 507.

288 BA, ms. I 326 inf., f. 309v, 1589. In più casi, invero, manca una nota relativa.

289 *Ibidem*, f. 304r.

290 NINGUARDA, II, pp. 493 (per la citazione), 502, 509, 516, 523.

291 AEM, p. 126.

292 VALCAMONICA, p. 162 e *passim*; ARCHINTI, p. 336.

evitare il passaggio continuo, auspicò che dove possibile essi occupassero un solo lato della chiesa, non quello frontale, senza circondarla. Si imponeva così una nozione di sacertà che richiedeva esclusività e disponibilità senza «servitutes», un'infrazione profonda della concezione medievale e proto-moderna dell'attribuzione spaziale, che limitava i diritti di proprietà, li condizionava normalmente con qualche uso di pascolo o transito, istituendo familiarità collettive con ogni ambito particolare.<sup>293</sup>

Furono inoltre interdetti vari usi del cimitero, dalle valenze ora soprattutto sociali, ora più chiaramente propiziatricie. Un divieto generalizzato, che riprendeva proibizioni che solo sporadicamente erano state pronunciate nel Quattrocento, colpiva i momenti della vita civile della comunità o dello stato e le transazioni fra privati: «non si facciano cose profane, né processi, né si diano sentenze né civili né criminali, né si facciano contratti di qualsivoglia sorte, né esazioni, né pubblici parlamenti, sindacati, consigli pubblici, né gride, né qualsivoglia altro negozio profano. Né si tengano cose alcune da vendere, ancorché per causa pia».<sup>294</sup> Non vi si dovevano raccogliere le tasse, che in alcuni luoghi si riscuotevano nei giorni di festa negli spazi sacri. Non potevano avervi luogo fiere, mercati, compravendite o affissioni circa terre e «res» profane da vendere o locare, né esservi aperte taverne e officine.<sup>295</sup> Anche il clero non doveva attendervi a nulla di «venale». Donne e uomini non potevano svolgervi i lavori domestici o agricoli, «quasi in area».<sup>296</sup> Non vi erano tollerati neanche più generici «ritrovi»: a Maccio (pieve di Fino) si deplorava come il cimitero fosse «di notte congregazione de' vagabondi».<sup>297</sup> Era bene che vi cessasse l'«impura [...] conversatio», soprattutto «cum divina celebrantur», e tutto quello che era connesso alla relazione quotidiana, dunque anche le risse.<sup>298</sup> Vivi e morti, insomma, non dovevano più condividere la medesima piazza: «dove si sotterrano li morti [...] gridano li vivi soliti a far ivi piazza», scriveva un parroco chiavennasco.<sup>299</sup>

Dal camposanto dovevano essere bandite anche le cose, non solo le attività, profane: non si doveva farne deposito di strumenti agricoli, legna, pietre e cemento, ciò che è «religionis sanctitative repugnans». Non doveva esserci nulla di «incultum» o «sordidum», vale a dire, di nuovo, «aliquid a religioso cultu et pietate alienum». In Valcamonica, in effetti, nel 1580 si interveniva nei casi di una decina di cimiteri sporchi o ingombri.<sup>300</sup>

Come si è detto, un ostracismo meticoloso colpì la vegetazione: «non ci dovranno essere nei cimiteri viti, alberi, arbusti, cespugli di qualsiasi genere, né da frutto, né dei

293 INSTRUCTIONES, pp. 132-133.

294 AEM, pp. 438 (per la citazione), 126; VOLPI, p. 146. Cfr. G. Scaramellini, *Terra di Gordona*, Gordona 2008, p. 37.

295 AEM, pp. 85, 126; VOLPI, p. 146; *Die Nuntiatior*, p. 186, doc. 149.

296 AEM, pp. 33, 126.

297 Castiglioni, *La pieve di Uggiate*, p. 376; Id., *La pieve di Fino*, p. 429.

298 AEM, pp. 127, 406, 484 (per la citazione). Cfr. G. Giorgetta, *Dissidi tra cattolici ed evangelici in Villa di Chiavenna*, in «Clavenna», 3 (1964), pp. 133-154, p. 86, doc. I.

299 Xeres, «Popoli pieghevoli alla buona disciplina», p. 161.

300 AEM, pp. 126, 180, 372, 406, 466; VALCAMONICA, *passim*.

tipi che non danno frutti o bacche; non dovrà esservi nemmeno fieno o erba che serva da pascolo». <sup>301</sup> Le visite, dunque, intervennero ordinando lo sradicamento degli alberi, lo sfoltimento dell'erba, il divieto di farvi fieno.

Se ne volle rafforzare il carattere cristiano, facendovi piantare una «croce alta», <sup>302</sup> appunto «ut pretereuntibus loci sacri speciem prebeat». <sup>303</sup> Questa, peraltro, fu una delle disposizioni più sistematicamente evase. Nella visita in Valcamonica del 1459 manca del tutto tale attenzione. Anche Feliciano Ninguarda in Valtellina non registrò mai il problema, a differenza di quanto fece in altre aree della diocesi. <sup>304</sup> Filippo Archinti nel 1614 rilevava trentadue cimiteri privi di croce, in nessun caso se ne registrava la presenza, solo dal silenzio della registrazione si può dedurre, con non pochi dubbi, la presenza negli altri casi. In alcuni cimiteri, comunque, mancava ancora nel Settecento. <sup>305</sup>

Anche l'emergenza non doveva disgregare lo spazio sacro e la sua confinazione, né renderne più sbiaditi i contrassegni: la sepoltura degli appestati non poteva avvenire comunque «extra loci sacri fines», luoghi cioè chiusi e consacrati dal vescovo «rite». <sup>306</sup>

Lo stesso abbandono del cimitero non ne esauriva la valenza sacra, per cui l'area doveva restare comunque circondata di muri e provvista di una croce. <sup>307</sup>

L'intervento sul momento festivo avversò quelle che agli occhi degli ecclesiastici risultavano cerimonie profane e che erano piuttosto veri e propri riti della continuità dello scambio fra vivi e morti del villaggio o del borgo. Nei cimiteri non dovevano svolgersi danze. I «ludi» che si tenevano in quello di Civate «ante ecclesiam», «in platea», fino al 1580, secondo i decreti del visitatore non avrebbero più dovuto avere luogo, specialmente durante la celebrazione dei divini uffici. <sup>308</sup> Non vi si doveva tenere il «pranzo dei morti», cioè non vi dovevano avvenire le feste collegate alle distribuzioni di cibo e vino. <sup>309</sup> «Nelle chiese e ne' cimiterii non si mangi, beva né dorma, né si facciano in modo alcuno dentro d'esse o di fuori le veglie», secondo un'*Istruzione generale* milanese, non dovevano svolgersi «convivia, comessationes & computationes», per il secondo sinodo comense indetto da Gian Antonio Volpi, tutte manifestazioni ridotte a mere ragioni di scandalo. <sup>310</sup>

301 INSTRUCTIONES, pp. 134-135. Cfr. VOLPI, p. 146.

302 ARCHINTI, p. 207 e *passim* per l'espressione cit. Cfr. AEM, pp. 125-126, 383, 406, 466, 802; INSTRUCTIONES, pp. 134-135.

303 ASDCo, VP, 94, fasc. 2, pp. 3-12, 1706.

304 NINGUARDA, II, pp. 22, 24, 28-29, 46.

305 ASDCo, VP, 94, fasc. 2, pp. 3-12, 15-18, 1706.

306 AEM, pp. 234, 252: i preti morti di peste dovevano essere seppelliti in chiesa. NINGUARDA, II, p. 493, per la registrazione del problema quando si era proceduto diversamente. Cfr. Cavanna, Gorla, *Disordini, superstizioni*, p. 17.

307 Disponeva il visitatore circa l'oratorio dei SS. Faustino e Giovita di Capo di Ponte nel 1580: «Situs, qui est circum circa ecclesiam, cum a multis testificatum fuerit ibi esse coemeterium, circumdatur muris; in ingressu autem fossa excavetur, super qua clathra ferrea aptentur, in eoque erigatur crux, ut sciant populi ibi esse coemeterium» (VALCAMONICA, p. 134). Profanata una chiesa con il suo cimitero, le ossa dei morti dovevano essere riposte in un *locus* predisposto (AEM, p. 128) o trasferite al nuovo luogo di culto (AEM, p. 275). Sconsacrare un cimitero prevedeva che «sia levata la terra sagrata» (NINGUARDA, II, p. 493).

308 VALCAMONICA, pp. 334, 339. Cfr. VOLPI, p. 146.

309 Perego, *La ripresa religiosa*, p. 243.

310 AEM, p. 802; VOLPI, p. 146. «Due donne ubriache sopra il cimitero della collegiata mostravano le



Quanto dubbia apparisse la tradizione cerimoniale di cui i cimiteri erano il teatro lo conferma la pressoché sistematica interdizione della liturgia nelle cappelle che vi sorgevano. Il Volpi proibì la celebrazione della messa «in altaribus etiam in coemeteriis constructis». <sup>311</sup> Nel 1580 il visitatore in Valcamonica ordinò in due casi la chiusura delle cappelle con un muro, senza pronunciare un divieto, in un altro caso sottopose ad un analogo intervento la possibilità di celebrarvi la messa, per tre cappelle non è riportato alcun provvedimento, in tutti gli altri interdisse il normale uso liturgico. Volle che quelle di Pisogne e di Capo di Ponte venissero trasformate in battistero, quella di Nadro in sacrestia. A Losine fu sacrificata all'ampliamento della chiesa. Quando vi gravavano gli oneri delle messe, essi furono trasferiti sempre agli altari maggiori, spostando così risorse e intensità sacra da un altare aperto sul cimitero ad uno sito entro la chiesa, dal culto dei morti a quello eucaristico. <sup>312</sup> Nella visita valtellinese del 1589 le irregolarità riscontrate a proposito degli *altari dei morti* erano di varia natura e molto numerose. <sup>313</sup> In quella del 1614 venne proibita la celebrazione della messa nelle cappelle cimiteriali di Mazzo, Tirano, Chiuro, Ponte e Traona. <sup>314</sup>

Questo complesso di interventi intendeva pure condurre entro la giurisdizione ecclesiastica lo spazio della sepoltura, che nel tardo medioevo aveva costituito una sorta di prolungamento della cittadinanza o dell'appartenenza familiare. <sup>315</sup> Le radici di tale conflitto affondano nella configurazione del sacro che si è illustrata sopra, sfera in cui il monopolio ecclesiastico doveva contrastare miti e riti di fondazione. Chi infatti aveva «fabricato [...] con tanta spesa» e «fatto [...] dalli fondamenti» un luogo di sepoltura poteva rivendicarne le ragioni, come fece Francesco Trivulzio, opponendo a Carlo Borromeo, con l'aiuto dei suoi avvocati, un linguaggio squisitamente giurisdizionale («far [...] de facto»/«con ragione», «disporre», «innovare»), nel momento in cui si disputava se il mausoleo voluto dagli «antecessori» fosse «loco [...] ecclesiastico» o «profano». <sup>316</sup> Per

parti vergognose», scriveva il curato di Agno nel 1690 (D. Baratti, *Lo sguardo del vescovo. Visitatori e popolo in una pieve svizzera della diocesi di Como. Agno, XVI-XIX sec.*, Comano 1989, p. 85). V. anche *La Novara sacra del vescovo venerabile Carlo Bascapè*, a cura di G. Ravizza, Novara 1878, pp. 212-213.

311 VOLPI, p. 100.

312 VALCAMONICA, *ad indicem*. Una sensibilità per la competizione fra i due culti è confermata dall'ordine del visitatore per S. Maria di Livigno: «nel cimiterio non si tenghi più quella lampada, ma si bene si mantenghi quella del s. Sacramento in chiesa» (ASDCo, VP, 45, fasc. 1, p. 14, 1629).

313 A S. Stefano di Mazzo «la capella qual è nel cimiterio non ha ferrata» (ASDCo, VP, 12, p. 15, 1589). Si doveva *levare* anche «l'altare nel cimiterio» a S. Maria di Torre. A S. Caterina d'Albosaggia «la capella del'Asunzione della beata Vergine situata nel cimiterio non ha ferrata». A S. Antonio di Piateda «il cimiterio non è alla forma, non sarà bene far la capella». A S. Maria di Sondalo l'«altare laterale apud portam cimiterii in ingressu a parte dextra tollatur». A S. Pietro di Aprica «nel cimitero vi è un altare non consacrato et senza ferrata». A S. Giacomo di Grania «l'altare di S. Bernardo nel cimiterio deve essere levato per esser molto vicino alla via pubblica». Nel cimitero di Castello dell'Acqua un altare era senza cancellata e predella. L'altare di S. Rocco situato in quello di S. Martino di Tirano «non è alla forma». Presumibilmente si riferiva ad un manufatto di questo tipo l'ellittico provvedimento per S. Fedele di Buglio: «si deve levar l'altare delli morti» (BA, ms. I 326 inf., ff. 300r-310r, 1589).

314 ARCHINTI, pp. 282-283, 321, 336, 377, 413-414, 419-420, 471, 615. A Mantello vi era una cappella dedicata a S. Rocco: se ne rilevavano varie irregolarità, ma non si vietava espressamente la celebrazione (*ibidem*, p. 616). Invero la celebrazione negli ossari è attestata anche in seguito: Zamboni, *Cronaca*, p. 46.

315 Cfr. A. Torre, *Il consumo di devozioni. Religione e comunità nelle campagne dell'ancien Régime*, Venezia 1995, pp. 16-18, 39-40, 79-80; Franceschini, *Ricerche sulle cappelle*.

316 Baroni, *Un episodio*. Cfr. ASSO, AN, 284, f. 72r-v, 1461.09.16. Sulle risse intervenute nei cimiteri si

contro la chiesa post-tridentina, senza interdire l'apertura di nuovi sepolcri in chiesa, la sottopose all'approvazione del vescovo. Questi doveva prestare il proprio assenso anche alle relative immagini e iscrizioni, così da ribadirvi la propria competenza gerarchica.<sup>317</sup> Il quinto Concilio provinciale milanese vietava anche la sepoltura dei corpi dei confratelli nelle chiese e negli oratori di confraternita, se non per privilegio o per consuetudine di cui constasse al vescovo.<sup>318</sup> Di prassi, nell'età moderna il sepolcro privato verrà venduto alla famiglia dal clero e dai fabbricieri della chiesa, in una logica di concessione ecclesiastica.<sup>319</sup> Inoltre nessuno poteva spostare cadaveri dalla loro sepoltura, ancora «nisi facultate ab episcopo impetrata». Fu ribadita l'esclusione dalla sepoltura di pagani, ebrei, eretici, scomunicati, bambini non battezzati, suicidi, inconfessi e incomunicati manifesti, usurai non pentiti, caduti nei tornei e così via, prescrivendo: «si quis autem praedictoum in loco sacro fuerit sepultus, si discerni potest, exhumandus est, alias non & ecclesia vel coemiterium est reconciliandum».<sup>320</sup> Infine al «populus» incombevano, «sine ulla controversia», le spese di adeguamento dei cimiteri ai decreti;<sup>321</sup> «impensis patronorum» dovevano essere adattate le sepolture in chiesa.<sup>322</sup> Negli avelli e nei cimiteri inadeguati, peraltro, trascorso un tempo determinato, sarebbe stata vietata la deposizione dei cadaveri. Al parroco veniva comminata una pena pecuniaria, se consentiva sepolture irregolari in chiesa.<sup>323</sup> Ciò significa che il meccanismo del comando e dell'obbedienza avrebbe dovuto, almeno nelle intenzioni, assorbire risorse locali, messe dalle comunità e dalle famiglie eminenti a disposizione dei programmi disposti dalle autorità diocesane.

Interventi particolari avevano lo stesso obiettivo: registrare il nome del proprietario di una casa contigua che «ha usurpato il cimitero»;<sup>324</sup> vietare al massaro di una chiesa di usare il cimitero per battere il grano e tenervi il bestiame, precisando quali diritti competevano e quali no alla sua posizione.<sup>325</sup>

In Valtellina la peculiare compresenza di cattolici ed evangelici nel Cinquecento frappose un ostacolo in più al dispiegarsi di questo progetto giurisdizionale. I cimiteri e le chiese dei luoghi in cui erano presenti nuclei riformati ebbero un uso promiscuo.<sup>326</sup> La società locale, infatti, era attraversata da più divisioni e quella fra cattolici e riformati non era quella dotata della maggiore incisività dirimente. L'arciprete di Sondrio includeva nella sua relazione del 1614 «le sepolture delle case particolari, le quali sono

affermava la competenza del giudice ecclesiastico (AEM, p. 406).

317 INSTRUCTIONES, pp. 130-133; AEM, p. 125; BONOMI, pp. 62-63.

318 AEM, p. 289.

319 Canclini, *La morte*, II, pp. 154, 163-164, 166. Cfr. Masa, *Fra curati cattolici*, p. 162, per un caso controverso.

320 AEM, pp. 286, 558 (per la prima citazione), 560 (per la seconda), 993, n. 41; VALCAMONICA, p. 425; BONOMI, p. 134; VOLPI, p. 94.

321 BONOMI, p. 63. Cfr. VALCAMONICA, *passim*.

322 *Ibidem*, p. 188.

323 BONOMI, p. 62; VOLPI, p. 85.

324 NINGUARDA, II, p. 114.

325 Castiglioni, *La pieve di Uggiate*, p. 377.

326 Cfr. ASDCo, VP, 12, p. 51, 1589; ARCHINTI, p. 505 (Sondrio); BA, ms. I 326 inf., f. 305v, 1589 (S. Vittore di Poschiavo e S. Sebastiano, nella stessa valle).

nella chiesa de' Santi Gervasio e Protasio, delle quali case essendo alcuni fatti luterani si servono delle medeme sepolture». La famiglia era dunque un quadro dell'appartenenza più efficace di quello della comunità confessionale nell'indirizzare il corpo morto verso la sua ultima destinazione.<sup>327</sup>

Per le autorità ecclesiastiche si trattava di una profanazione. Nel 1578 il visitatore Francesco Bonomi riferiva: «sono in questa valle anco molto chiese profanate per la sepoltura di heretici, che hanno bisogno di reconciliatione». A Sondrio non volle nemmeno celebrare la messa «nella chiesa archipresbiterale, per esservi sepolti dentro molti eretici», ai cui corpi era dunque riconosciuto il potere di sottrarre la plebana ad un normale uso liturgico.<sup>328</sup> Nel 1589 nel cimitero di S. Caterina d'Albosaggia vi era una cappella «et a canto l'altar è statto sepolto un luterano».<sup>329</sup> Della chiesa di S. Lorenzo di Chiavenna si scriveva nel 1615: «polluta propter sepulturam hereticorum; deberet reconciliari quia convenerunt de non amplius sepeliendo hereticos in ea».<sup>330</sup> D'altra parte, anche la popolazione cattolica di Villa di Piuro riteneva non fosse cedibile ai protestanti un edificio fra l'altro in considerazione dei «in cimiterio ipsius ecclesie mortuos eorum positos».<sup>331</sup>

Gli interventi delle autorità grigione non furono capaci di districare la selva delle rivendicazioni. Ad esempio il lodo emesso nel 1620 da un commissario fra le parti in causa addossò al comune di Sondrio le spese di costruzione di una chiesa destinata al culto riformato nella contrada di Mossini, che vi aveva aderito, lo obbligarono a sostenere «a spese comuni» gli oneri di fabbrica della chiesa degli «evangelici» nel borgo e ripartì le aree cimiteriali. Costrinse le famiglie che avevano abbracciato la Riforma a rinunciare all'uso delle loro sepolture nella chiesa plebana e nel suo cimitero, riservati ai cattolici, e questi ultimi a ricostruirle a loro spese negli spazi destinati all'opposta confessione, oltre che a concorrere a quella destinata ai governanti.<sup>332</sup> Solo la semplificazione del quadro dopo la cruenta sollevazione valtellinese del 1620 sciolse traumaticamente anche questo nodo, allorché le sepolture dei protestanti furono rimosse.<sup>333</sup>

Anche all'interno della chiesa quello della sepoltura era un campo di competenze contese. L'impulso di riforma, infatti, venne dai vertici della chiesa secolare, suscitando tensioni non solo con il mondo profano, ma anche con le istituzioni regolari, fino a quel momento molto accoglienti verso le sepolture dei laici, a carico delle quali si rilevarono varie difformità. In Valcamonica, ad esempio, nel 1580 i cimiteri delle chiese di S. Maria Assunta di Lovere (Minori osservanti), S. Maurizio di Lovere (Minori osservanti) e S. Pietro di Bienno (Minori conventuali) erano aperti. Le chiese di Bienno, dell'Assunta

327 ARCHINTI, p. 505.

328 *Die Nuntiatur*, p. 147, doc. 122, p. 175, doc. 140.

329 BA, ms. I 326 inf., f. 300r, 1589.

330 ARCHINTI, pp. 629-630. V. anche *Synodus diocesana comensis V*, p. 146.

331 Giorgetta, *Dissidi tra cattolici ed evangelici*, p. 95, doc. V.

332 Paravicini, *La pieve di Sondrio*, pp. 39, 72, 332-334. Cfr. Giorgetta, *Dissidi tra cattolici ed evangelici*, p. 97, doc. V; S. Xeres (in collaborazione con M. Bordonì), «*Il pretesto della religione*», Sondrio 2004 (<http://www.castellomasegra.org/saggi/Xeres.pdf>), pp. 25-26.

333 *Synodus diocesana comensis V*, p. 100. Un caso in Canclini, *La morte*, II, p. 136.

di Lovere e dell'Annunciata di Borno (Minori osservanti) presentavano sepolcri eminenti. Nel cimitero di S. Pietro si svolgeva un'intensa vita devozionale, non del tutto normalizzata. Vi sorgevano tre altari, dedicati a S. Bernardino, allo Spirito Santo e alla Concezione della Vergine, tutti dotati da esponenti di rilievo della società camuna (Bartolomeo Federici, Antonio *de Malegno* e Faustino Bontempi), con legati finalizzati alla celebrazione di messe. Presso la cappella mariana si riuniva una confraternita di identica intitolazione, però «non erecta» ufficialmente, alla quale aderivano comunque «multi pii viri ac mulieres locorum vicinorum». A differenza che in altri casi, il visitatore non vietò esplicitamente la celebrazione della messa, ma dettò un radicale intervento edilizio che unisse fra loro la prima e la terza cappella, chiudendole rispetto al cimitero con un muro, laddove prima c'erano solo delle grate, lasciandovi esclusivamente due finestre («tollatur murus, qui cappellas beatae Virginis Conceptionis et Sancti Bernardini dividit, ita ut inter eos arcus existat, et, ex qua parte nunc sunt clathra ferrea, hoc est e parte coemiterii, muro ambae circumduntur; in quo muro duae fenestrae aperiantur, quae deinde vitreo opere contegantur»), mentre non disponeva alcunché a proposito del secondo altare. In quella fase, dunque, solo alcuni settori della chiesa avevano speditamente intrapreso un percorso di rottura con le tradizioni locali, interpretate dalle comunità, dalle aristocrazie, ma anche da alcuni parroci e dalle fondazioni mendicanti.<sup>334</sup>

## 6. Nuovi compromessi

Le trasformazioni verificatesi dalla seconda metà del Cinquecento furono profonde. Significativamente il Concilio di Trento è rimasto, nella memoria popolare della Lombardia e della regione alpina, il termine mitico a partire dal quale i morti hanno cessato di ricomparire nel mondo dei vivi quando avessero lasciato qualche conto in sospeso.<sup>335</sup>

Tuttavia, se è possibile una cursoria proiezione in un'ultima fase, senza farla oggetto di attenzione analitica, in quanto troppo eccentrica nell'economia di questo lavoro e nelle competenze dell'autore, è possibile constatare come i nuovi indirizzi delle autorità ecclesiastiche non abbiano plasmato unilateralmente le società e le culture locali. In primo luogo alcune innovazioni si realizzarono non solo grazie all'irrevocabilità della prescrizione, ma perché si incontrarono con tendenze proprie delle comunità. In secondo luogo, cadute le tensioni più rigorose di riforma e prese le misure delle resistenze locali, si tornò a negoziare, nel corpo vivo della chiesa, aprendo il quadro delle chiusure tardo-quincentesche verso nuovi compromessi.

334 VALCAMONICA, pp. 320, 323 e *ad indicem*.

335 G. P. Gri, *La percezione dei confini in una comunità di montagna. La comunità «larga»*, in «*Mes Alpes à moi*». *Civiltà storiche e comunità culturali delle Alpi*, a cura di E. Cason Angelini, Belluno 1998, pp. 347-351, pp. 350-351; S. Fontana, *Favole e racconti bresciani*, in *Brescia e il suo territorio*, a cura di R. Leydi, B. Pianta, Milano 1976, pp. 129-147, p. 135; *Conversazione con Sandra Mantovani*, a cura di G. Bertolotti, in *Patrimoni sonori della Lombardia. Le ricerche dell'Archivio di etnografia e storia sociale*, a cura di R. Meazza, N. Scaldasferri, Roma 2008, pp. 13-30, pp. 27-28.

Alcuni precetti riproposti nel tempo dai vescovi vennero condivisi nelle periferie. Già gli statuti tardo-medievali, invero preoccupati forse più dalla privatizzazione che dalla profanazione del cimitero, contenevano comunque, si è detto, attenzioni per il suo decoro e l'uso commerciale o agricolo della superficie, regolavano il lutto, anticipando aspetti della normativa ecclesiastica post-tridentina. In seguito, contratti di *monicharia* del XVII secolo impegnarono il sagrestano a impedire il gioco nel cimitero.<sup>336</sup> Forse in tempi più recenti, tale attenzione si prolungò nel generalizzato ammonimento rivolto dagli anziani ai bambini, perché non giocassero nei sagrati che un tempo erano stati cimiteri.<sup>337</sup>

Circa la sepoltura, tutti guadagnarono una posizione rispetto alle prescrizioni borromaiche. I sacerdoti verranno inumati nel presbiterio, che l'arcivescovo di Milano voleva interdetto a chiunque, e i laici poterono trovare posto in chiesa e non solo nei cimiteri di cui pure in qualche caso fu effettivamente ripristinato l'uso.<sup>338</sup> Le stesse autorità ecclesiastiche incoraggiarono a volte la sepoltura in chiesa e nei chiostrii, piuttosto che all'esterno, per evitare che i cadaveri fossero oltraggiati dagli animali.<sup>339</sup>

Seppellire i morti in chiesa servì a prestare loro la particolare protezione assicurata dal recinto sacro contro i sortilegi che atterrivano la popolazione. Nel 1633 il Consiglio di Bormio sollecitò la costruzione di un sepolcro, in seguito effettivamente ricavato nella collegiata, «per le creature piccole, per oviare la opera et insidie de malefichi».<sup>340</sup>

Le modalità della deposizione, tuttavia, mutarono. L'esito probabilmente più sensibile fu la smaterializzazione della presenza del corpo morto e dunque la sua spersonalizzazione. Sepolture individuali, semmai riutilizzate perlopiù da stretti congiunti, di norma distribuite capillarmente sul pavimento delle chiese, fra le quali spiccavano i monumenti degli uomini non comuni, cedettero il passo a più capienti avelli, scavati all'interno degli edifici sacri, ma anche nei cimiteri o negli atri porticati. In essi la popolazione era divisa secondo una classificazione generalizzante: uomini, donne e bambini, sacerdoti, confratelli, membri di una determinata parentela, di una contrada o di una corporazione. I vescovi incoraggiarono, dove non la riscontravano, almeno la separazione di uomini, donne e bambini, laici e clero.<sup>341</sup> Negli auspici del Borromeo persino la tomba dei vescovi doveva essere «ad commune usum», cioè non individuale, senza sculture, ossia mitra e pastorale eminenti dal suolo, contrassegnata solo dall'iscrizione «sepulcrum episcoporum».<sup>342</sup> Nel corso delle visite alle chiese si prescrive di non rompere più il pavimento per ricavarvi

336 Canclini, *La morte*, II, p. 203.

337 *Ibidem*, p. 233.

338 V. ad es. NINGUARDA, I, p. 171; ARCHINTI, p. 570.

339 NINGUARDA, II, p. 494.

340 Canclini, *La morte*, II, pp. 117-119, 167. L'autore riferisce di un'iniziale «opposizione della curia di Como».

341 Il mutamento è evidente da F. D'Annunzio, *Indagare i contesti funerari moderni: il caso della chiesa di S. Maria Maggiore a Trento*, in «Studi trentini di scienze storiche», 79 (2010), pp. 323-370, specialmente pp. 352 e sgg. Cfr. Castiglioni, *La pieve di Uggiate*, p. 374-375; G. Perotti, *La chiesa di S. Bartolomeo a Caspano di Civo e il suo «sagrato»*. Note storiche, in «Istituto archeologico valtellinese. Notiziario», 11 (2013), pp. 43-53, pp. 49-51.

342 AEM, p. 273.

le sepolture, aprendo gli avelli necessari.<sup>343</sup> Si abbandonò, inoltre, il tipo della tomba «relevata» e non si proposero più rappresentazioni plastiche dei defunti, piuttosto dipinti, evocati allusivamente dagli stemmi i quali pure, nella zona in esame, almeno nel XVIII secolo furono a volte omessi.<sup>344</sup>

Con i morti anonimamente accatastati sotto le botole il contatto fisico non era più possibile e gli *habitus* residuali vennero via via liquidati. Nel 1627 in Vallemaggia «tengono tutti i morti esposti in cataste e le teste in certe cassette». Almeno dei teschi si conservava il senso dell'attribuzione individuale, perché erano oggetto della periodica manifestazione del lutto. I missionari gesuiti, però, vietarono la pratica.<sup>345</sup>

Nelle cripte i sacerdoti vennero ospitati in loculi individuali; si conserva anche memoria di alcuni casi in cui dovevano essere calati senza essere chiusi nelle casse e invece assisi sui loro scanni. Il privilegio riservato a questi corpi, non santi ma consacrati, non arrivava in ogni caso a consentirne l'esposizione alla vista, come in quelle regioni dell'Italia meridionale e insulare in cui per secoli fu in vigore l'uso dell'imbalsamazione per chierici e laici.<sup>346</sup>

La raccolta dei corpi per categorie tassonomiche non poté comunque prescindere dalle appartenenze locali. La sepoltura in chiesa tornò ad essere una collocazione privilegiata, che premiava i membri di famiglie eminenti e i confratelli. In S. Lorenzo di Ardenno trovavano posto i sacerdoti, i sodali delle confraternite e almeno gli esponenti di alcuni rami dei Parravicini, nel sagrato gli altri, distinti fra uomini, donne e bambini minori di sette anni.<sup>347</sup> L'inumazione in S. Maria Talamona rilevava gli stessi soggetti.<sup>348</sup> Nella collegiata di Bormio furono ricavati il tumulo dei bambini, quello dei sacerdoti e poi quello delle vergini; nel cimitero quello dei disciplini e quello comune (distinto nell'avello dei maschi e delle femmine); sepolcri di famiglie di spicco erano presenti sia in chiesa, sia nel cimitero.<sup>349</sup>

Gli avelli familiari, dunque, valorizzavano un'identità di lignaggio che la società locale aveva elaborato tra la fine del medioevo e la prima età moderna. I sepolcri delle confraternite prolungavano la vicinanza fra i membri della più importante comunità elettiva operante nella zona, che dal XVI secolo rafforzò ulteriormente il proprio ruolo nei riti della morte. L'uomo del comune si ricongiungeva nell'anonimato del *tumulus communis*, del *sepulcrum commune*, del *commune sepulturae locus* o delle *sepulture communes* (distinti cioè dal luogo *privatum*, dai *sepulcra particularia familiarum*, dai

343 ARCHINTI, p. 401 (Teglio), 403 (Boalzo), 473 (Ponte), 524 (Lanzada), 534 (Fusine), 535 (Cedrasco). Probabilmente anche a Corteno (1580) (VALCAMONICA, p. 188). Cfr. *Concilium provinciale aquileiense*, p. 118; *Synodus diocesana comensis* V, p. 54.

344 Cfr. M. Collareta, *Ritratti, stemmi e iscrizioni. Il contributo dell'arte alla memoria dei defunti*, in *Il duomo di Trento*, II, *Pitture, arredi e monumenti*, a cura di E. Castelnuovo, Trento 1993, pp. 63-87; M. Lupo, *Schede delle tombe*, *ibidem*, pp. 89-124.

345 A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996, p. 666. Cfr. Longa, *Usi e costumi*, p. 94.

346 Canclini, *La morte*, II, pp. 83, 172-182, 228-229. Cfr. Settia, *L'aquila d'oro*, p. 94.

347 ASDCo, 59, fasc. 5, pp. 177-181, 1668.05.10; 94, fasc. 2, pp. 3-12, 1706.05.24; 112, fasc. 3, pp. 1-8, 1719.05.29. Nel 1697 si disponeva che il sepolcro dei fanciulli venisse aperto in chiesa: 98, fasc. 1, p. 2, 1697.05.19.

348 Pezzola, *Uno sguardo retrospettivo*, p. 419.

349 Canclini, *La morte*, I, p. 288; II, pp. 118-119, 153-168.



*tumuli gentilitii, peculiares et proprii familiarum*), con quanti condividono in primo luogo un'appartenenza e un'ascendenza collettiva.<sup>350</sup>

Quando le griglie dettate dalle autorità ecclesiastiche e quelle più capaci di orientare la comprensione del sociale della popolazione non corrispondevano, potevano prevalere queste ultime. In S. Provino di Dazio, nel 1669, il vescovo ordinò di distinguere gli avelli di maschi, femmine e bambini. In questa zona della Valtellina, però, la distinzione sociale dalla più tenace tradizione storica era la polarità nobili/vicini, che aveva regolato con continuità gli assetti comunitari e attratto le tensioni suscitate dalla gestione del patrimonio delle chiese locali.<sup>351</sup> Dunque si accolse sì un principio di distinzione, realizzando però, nel XVIII secolo, la tomba dei bambini, appunto, il «vicinorum» e «nobilium tumulus» (figg. 11-12). Anche a Chiuro, dove erano radicate numerose discendenze dei Quadrio, le indicazioni del vescovo per la separazione di maschi e femmine erano ignorate (ancora nel 1706), per distinguere, in chiesa, sacerdoti, esponenti di parentele particolari, adulti e bambini.<sup>352</sup>

È evidente che, rispetto alle arche realizzate fra XIV e XVI secolo, queste distinzioni divennero più discrete. Anche in questa direzione, comunque, non spingevano solo sinodi e visite pastorali, ma i processi sociali, economici e istituzionali che, in queste valli alpine, dalla fine del Quattrocento vedevano quanti occupavano i ranghi del privilegio impegnati a ridefinire la propria condizione di fronte agli altri ceti, negoziando con le collettività e facendosi, in più casi, uomini del comune.

Allontanare altari e sepolture non fu semplice, anzi, la drastica selezione del loro numero rese più organico il collegamento di avelli familiari e confraternali ai diritti di patronato sulle cappelle. Il linguaggio è significativo. Nel XVII secolo si scriveva ancora (in una memoria privata) «fu deponuto et sepolto nella cappella di Sant Nicolò Tolentino», in un registro dei morti «in tumulo prope altare Sancti Joseph».<sup>353</sup> Nel 1720 a Bormio la sepoltura presso una cappella premiò la benefattrice che vi aveva destinato il patrimonio: il dono quindi continuava a porre in un rapporto di continuità il corpo e il luogo sacro alla cui edificazione o al cui mantenimento si destinavano le proprie sostanze.<sup>354</sup>

In S. Lorenzo di Ardenno, fra le varie irregolarità rilevate dai visitatori per tutto il Seicento (vi erano «sculture rilevanti alli sepolcri», forse gli stemmi, se nel 1744 si registrava «la sepoltura de' signori Paravicini Volpatti con lo stemma gentilizio» presso

350 È una nomenclatura di età moderna: AEM, p. 252; Castiglioni, *La pieve di Uggiate*, p. 375; Canclini, *La morte*, II, pp. 153, 178; Pezzola, *Uno sguardo retrospettivo*, pp. 418-419, n. 34; ASDCo, VP, 59, fasc. 5, pp. 177-181, 1668; 112, fasc. 3, pp. 1-8, 1719; pp. 203-215, 1730 ecc. Cfr. J. Chiffolleau, *Perché cambia la morte nella regione di Avignone alla fine del medioevo*, in «Quaderni storici», 17 (1982), pp. 449-465, p. 457. Sul ruolo delle confraternite, v. R. 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, pp. 135-136; A. Romegialli, *Momentum illud a quo pendet Aeternitas. La confraternita della Buona Morte di Morbegno (1693-1812?)*, in «BSSV», 62 (2009), pp. 199-214.

351 ASDCo, VP, 29, fasc. 6, pp. 699-700, s.d. [1624] (Mello).

352 Dazio. *Tra storia e arte. La parrocchiale di San Provino e l'oratorio della Madonna*, Dazio[Morbegno] 2010, p. 38 (testo di F. Rainoldi); Pezzola, *Uno sguardo retrospettivo*, pp. 418-419, n. 34.

353 Canclini, *La morte*, II, pp. 162 (per la citazione), 171.

354 *Ibidem*, pp. 165-166: «eius corpus [...] sepultum fuit [...] prope altare beatissime virginis Mariae [...] eo quod capellam Sanctissimi Rosarii instituerit haeredem omnium suorum bonorum [honorem nel testo] ex voto facto».

l'altare di S. Antonio da Padova),<sup>355</sup> se ne segnala una: le sepolture contigue all'altare di volta in volta intitolato a S. Pietro, a S. Caterina o alla Trinità. Nel 1668 si ordinava: «s'allontanino un cubito e mezzo almeno dagl'altari maggiore e di S. Pietro li due sepolcri, ch'arrivano sino al primo grado della bradella, altrimenti il prevosto li facci empire di terra, levare le pietre e proibire il sepellirvi alcuno».<sup>356</sup> Nel 1744, ancora: «vi è il sepolcro de' signori Paravicini dentro a cancelli».<sup>357</sup> Si trattava con ogni probabilità delle tombe di Gian Pietro Parravicini, della moglie Lucrezia Parravicini e forse dei loro eredi, il nipote Gian Maria e i suoi discendenti, patroni della stessa cappella. Nella cappella, nella sistemazione presumibilmente tardo-cinquecentesca, giaceva dunque il corpo del patrono dell'altare, raffigurato nella pala, insieme alla moglie, ai due santi di cui portava il nome (s. Giovanni Battista e s. Pietro, al centro del registro inferiore della composizione, dove compariva lo stemma familiare) (fig. 14).<sup>358</sup>

Anche la risistemazione architettonica condotta in ottemperanza dei disposti ecclesiastici non chiudeva la possibilità di celebrare i costruttori. La ricollocazione della botola degli avelli, esterna ai cancelli e dunque in corrispondenza dell'apertura delle cappelle, mimava fedelmente una sepoltura liminare, sulla soglia dello spazio attribuito alla parentela.<sup>359</sup> Essa si poneva peraltro in corrispondenza con gli stemmi che comparivano al centro degli archi, continuando o tornando, nonostante gli auspici del Borromeo, ad affollare i luoghi sacri e ad esaltare i patroni: i nobili, nel caso di una cappella o di una chiesa di palazzo (come quella tiranese dei Salis), oppure la comunità, nel caso delle parrocchie.<sup>360</sup>

Un vero «mausoleo familiare» – secondo la definizione di Felice Rainoldi – poté trovare collocazione nella parrocchia di Dazio senza infrangere in modo patente le disposizioni ecclesiastiche. Il notaio Gian Simone Parravicini di Civo, abitante a Dazio, era sospeso fra le due località, come testimoniano i legati per le chiese (che contemplavano, peraltro, altri luoghi di culto della zona) e le elemosine per i poveri. Circa la propria sepoltura, prevedeva con una certa indifferenza che potesse avvenire in S. Andrea di Civo, S. Provino di Dazio o altrove. Sosteneva la celebrazione, da parte del curato di quella chiesa «ubi eius corpus sepultum fuerit» di una messa *a mortuis* all'anno il giorno

355 Rispettivamente, ASDCo, VP, 59, fasc. 5, pp. 85-86, 1668; 126, fasc. 3, p. 59, 1744. Per questo, forse, ancora nel 1730 si imponeva: «le pietre sepolcrali si uguagliano al pavimento» (112, fasc. 3, pp. 203-215).

356 ASDCo, VP, 59, fasc. 5, pp. 85-86, 1668; pp. 177-181, 1668.

357 ASDCo, VP, 126, fasc. 3, p. 63, 1744.

358 A Gian Pietro e Lucrezia è intitolata la tomba che oggi si apre davanti alla stessa cappella, all'esterno della balaustrata. Sulla lastra è incisa la data 1582, ma il Parravicini morì fra 1591-1592. Sulla coppia e i rapporti con Gian Maria, v. A. Engelmann, *Genealogia dei Parravicini della Valtellina*, 1977 (dattiloscritto inedito), C 132, C 135A. Anche la tela risale al XVI secolo.

359 L'emblematica sepoltura di sacerdoti davanti all'ingresso delle parrocchie, nei secoli XVII-XIX, è illustrata in Bertolini, Panazza, *Arte in Valcamonica*, II, pp. 407-409; *Ibid.*, *Arte in Valcamonica. Monumenti e opere*, III/2, *Pisogne e frazioni*, s.l. [1994], p. 47. Cfr. A. Buratti Mazzotta, *La chiesa di San Materno a Figino Serenza. Note storiche*, in «RAAPDC», 169 (1987), pp. 233-241, per la sepoltura vicino ai gradini della cappella maggiore di un parroco-riedificatore vissuto a metà Cinquecento.

360 G. Garbellini, *Tirano. Il centro storico. Storia, arte, architettura*, Sondrio 2009, pp. 160-165. Per l'esibizione degli stemmi, v. ad es. Rainoldi, *Il santuario*, pp. 29-31, 35-36 (si tratta dei benefattori), nonché M. Bellabarba, *I «privilegi della morte». Le sepolture nobiliari*, in *Il duomo di Trento*, II, pp. 51-61.

della sepoltura, a suffragio della sua anima e di quella della moglie, Lucrezia Asnaghi di Civo. Teneva per contro alle modalità, spiccatamente individuali, della sepoltura (pur contemplando le ipotesi alternative dell'inumazione in un «depositum [...] aliorum domus sue» o nel sepolcro della confraternita del Rosario nel convento di S. Antonio di Morbegno): «intra ecclesiam, in loco separato, non autem in sepulturis communibus». Voleva inoltre che fosse scritto «ibi prope» il suo nome, la data della sepoltura, che vi venissero poste le insegne, «propter memoriam decantandi 'Redemptor' in fine predictorum officiorum et missarum», quando si doveva raggiungere il suo sepolcro con la croce e l'acqua santa. Alla chiesa che l'avesse accolto a queste condizioni lasciava 100 lire imperiali.

Fu seppellito in S. Provino, nella sepoltura che aveva desiderato, la cui copertura, compiuta nel 1671, ornata dallo stemma, ricordava il nome e il giorno in cui si doveva celebrare l'*anniversarium*, come egli aveva voluto. Si tratta di una data molto successiva alla sua morte (1645), per cui è lecito ipotizzare che la collocazione definitiva del corpo di Gian Simone abbia accompagnato il compimento del monumento familiare da parte del figlio, il medico Gian Pietro, che infatti, nel testamento del 1681, dichiarava di voler essere deposto «nel sepolcro da lui novamente fatto fabricare nella medesima chiesa», «fatto fare a tutte spese» sue, dove era stato preceduto dai genitori e dove, privo di figli, prevedeva di essere seguito dalla moglie, da Prospero, figlio del cugino, e dalla sua discendenza, dal nipote, nato dalla sorella Maddalena, Gian Pietro Benedusi e dalla sua progenie. Già nel 1652 il medico aveva fondato un beneficio nella cappella della Madonna, con la «donatio» di una rendita bancaria di 333 lire imperiali. Il titolare, impegnato a risiedere presso la parrocchia e «inservire [...] in divinis» al curato nelle festività e nelle processioni del ss. Sacramento, avrebbe in particolare celebrato in perpetuo all'altare della Vergine tre messe alla settimana finché il medico fosse stato vivo, cinque dopo la sua morte (tre delle quali «a mortuis»), quattro a suffragio dell'anima del fondatore, dei suoi ascendenti, discendenti, «coniuncti», una per quella della moglie Anna Parravicini. Il patronato era istituito – «in stirpes et non in capita» – a favore dei discendenti maschi; in loro assenza sarebbero succeduti la progenie dell'eventuale figlio adottivo, gli agnati discendenti dell'avo omonimo Gian Pietro, l'università dei nobili di Dazio, il comune di Dazio. I patroni avrebbero esercitato il diritto di nomina insieme al parroco. Gian Pietro si propose di provvedere insieme agli uomini di Dazio ai paramenti e agli altri oggetti necessari alla liturgia. Nei decenni successivi ampliò la dotazione patrimoniale del beneficio, incrementò il numero di messe in suffragio, tornò sulla successione dei diritti di patronato, alla fine riservato (1681) agli stessi consanguinei ammessi a riposare nel sepolcro. Egli, peraltro, non si era adoperato solo per l'edificazione della cappella, ma dell'intera chiesa, da fabbriciere e console della comunità, a nome della quale aveva amministrato il denaro, per cui nel testamento rinunciò ad ogni pretesa, perché effettivamente soddisfatto o forse a titolo di elemosina.

La cappella, nella fisionomia assunta entro il 1674, quale può dirsi mantenutasi fino ad oggi, si apre in forme maestose nella parete sinistra della chiesa, all'altezza della tomba di Gian Simone, scavata nel pavimento nella navata. Lungo lo stesso asse, ma a

destra, si situa la sepoltura collettiva dei nobili locali, ricavata solo alcuni decenni dopo (sulla copertura compare l'anno 1736) e dunque come orientata dalla pre-esistenza del mausoleo Parravicini (fig. 12). Gian Pietro vi fu effigiato vivo con la moglie accanto ai santi di cui portavano i nomi. Due lapidi celebravano Gian Pietro come colui che aveva «constructum» il «monimentum», ricordavano l'istituzione delle messe settimanali e degli anniversari per la salvezza sua e della moglie Anna e le date degli anniversari di Gian Simone e Lucrezia. Inoltre, vera e propria «dichiarazione documentaria con valore di autenticità», citavano con puntigliosità notarile il testamento di Gian Simone (1643), l'*erectio* stabilita da Gian Pietro (1652), la *declaratio* del 1661. Il cigno emblema araldico dei Parravicini, che già Gian Simone voleva esporre nello spazio della liturgia, deliberando nel testamento che l'insegna e il suo nome fossero posti su una pianeta o sul panno usato per i funerali e gli anniversari, dominava dalla cimasa e ricorreva due volte, a graffito, alle estremità della balaustrata. Un'altra cappella, sul lato dell'epistola, sorse «devotione phisici Iohannis Petri Paravicini», così recita la targa posta al centro del timpano, e lo stemma tornò nelle tele che la arredavano. Dunque il nome, lo stemma, il patrimonio, gli atti che ne disponevano riversati in scritture esposte, il rito di suffragio, il corpo vivo in effigie (anche se dipinto e non più scolpito), il corpo morto e il corpo architettonico erano ancora in grado di confluire in un tempio della parentela (fig. 14).<sup>361</sup>

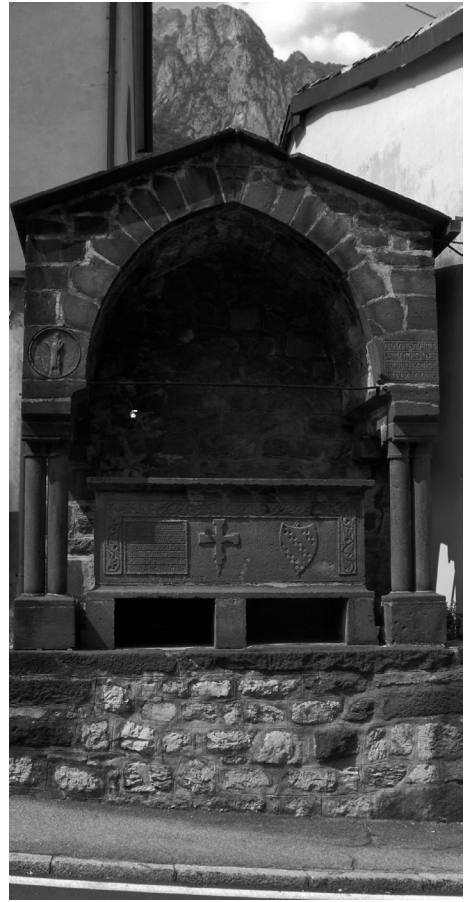
Sempre nella chiesa e in quanto costruttori e patroni individui, parentele e collettività definivano i rapporti fra loro. Nella collegiata di Bormio, ricostruita nella prima metà del XVII secolo, l'emblema del comune, che dal tardo medioevo vi interveniva ad amplissimo raggio, pure in concorrenza con il clero locale, sovrasta non solo quello dei nobili Alberti, ma la stessa Trinità, prova di come in pieno Seicento fosse ancora lontana dal compimento l'espulsione dell'edificatore dall'empireo dell'essere (fig. 15).<sup>362</sup>

361 ASSo, AN, 4290, ff. 171v-187r, 1643.04.02; 4358, ff. 81r-85r, 1661.03.04; 5548, ff. 130r-135v, 1671.04.03; 5439, ff. 79v-90r, 1681.06.26; ASCo, AN, 1538, 1652.07.04; *Dazio*, pp. 28-32 (testo di F. Rainoldi), nonché G. R. Orsini, *I Parravicini*, Milano s.d., pp. 65-66; Engelmann, *Genealogia dei Parravicini*, C 97a, C 98. V. anche *Archivi storici ecclesiastici*, p. 839, doc. 281; A. Spiriti, *Giovanni Battista Barberini a Como e il romanismo figurativo fra i Volpi e gli Odescalchi*, in «Archivio storico della diocesi di Como», 14 (2003), pp. 315-336, pp. 317-322; Canclini, *La morte*, II, pp. 170-171, 176-177. Cfr. Maccarrone, *Il sepolcro di Bonifacio VIII*, pp. 761-763; M. A. Visceglia, *Il bisogno di eternità. I comportamenti aristocratici a Napoli in età moderna*, Napoli 1988, pp. 122-139; A. Petrucci, *Le scritture ultime. Ideologia della morte e strategie dello scrivere nella tradizione occidentale*, Torino 1995, p. 78; M. Bellabarba, *La committenza nobiliare*, in *Scultura in Trentino. Il Seicento e il Settecento*, a cura di A. Bacchi, L. Giacomelli, Trento 2003, I, pp. 15-21; Franceschini, *Ricerche sulle cappelle*.

362 A. Rovetta, *L'architettura*, in *Il secondo Cinquecento e il Seicento*, a cura di S. Coppa, Bergamo 1998, pp. 47-75, p. 59.



2. Tomba di Giacomo Oldofredi, Iseo, Sant'Andrea



3. Tomba di Isonno Federici, Gorzone

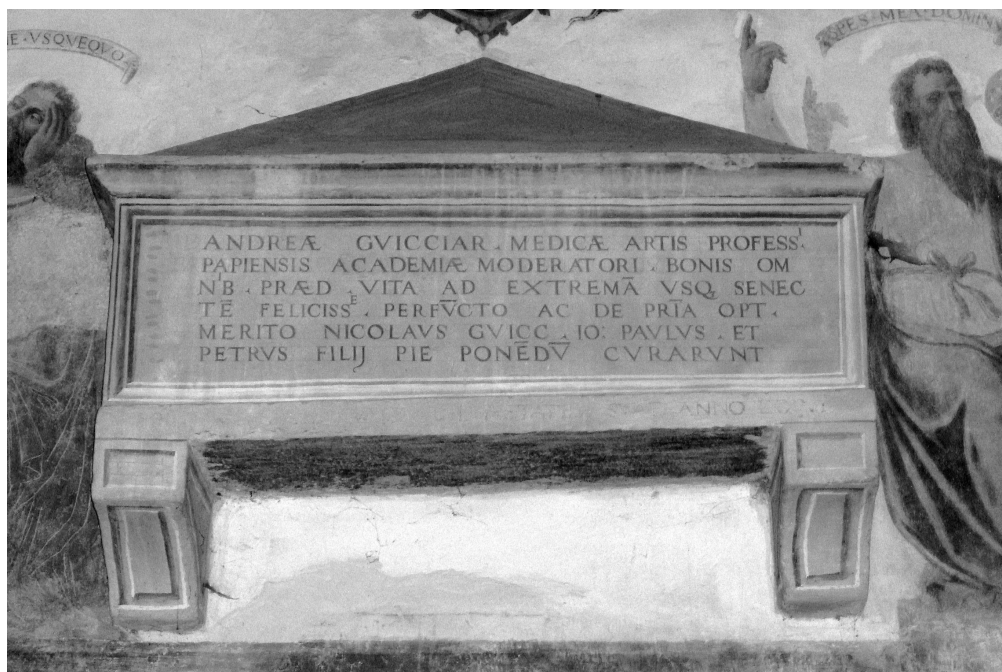


4. Tombe Andriani, Corenno Plinio, San Tommaso di Canterbury





5. Tombe Guicciardi e Besta, Teglio, San Lorenzo



6. Tomba di Andrea Guicciardi, Teglio, San Lorenzo





7. Tomba di Carlo Besta, Teglio, San Lorenzo



8. Stemma Parravicini, Civo, Sant'Andrea



9. Stemma della Silva, Crevola, San Pietro



10. Francesco Ventretta da Piuro (?), Simboli sacri e araldici, Protiro, Morbegno, Sant'Antonio



11. Tomba di Pietro Morandi, Berzo, San Lorenzo





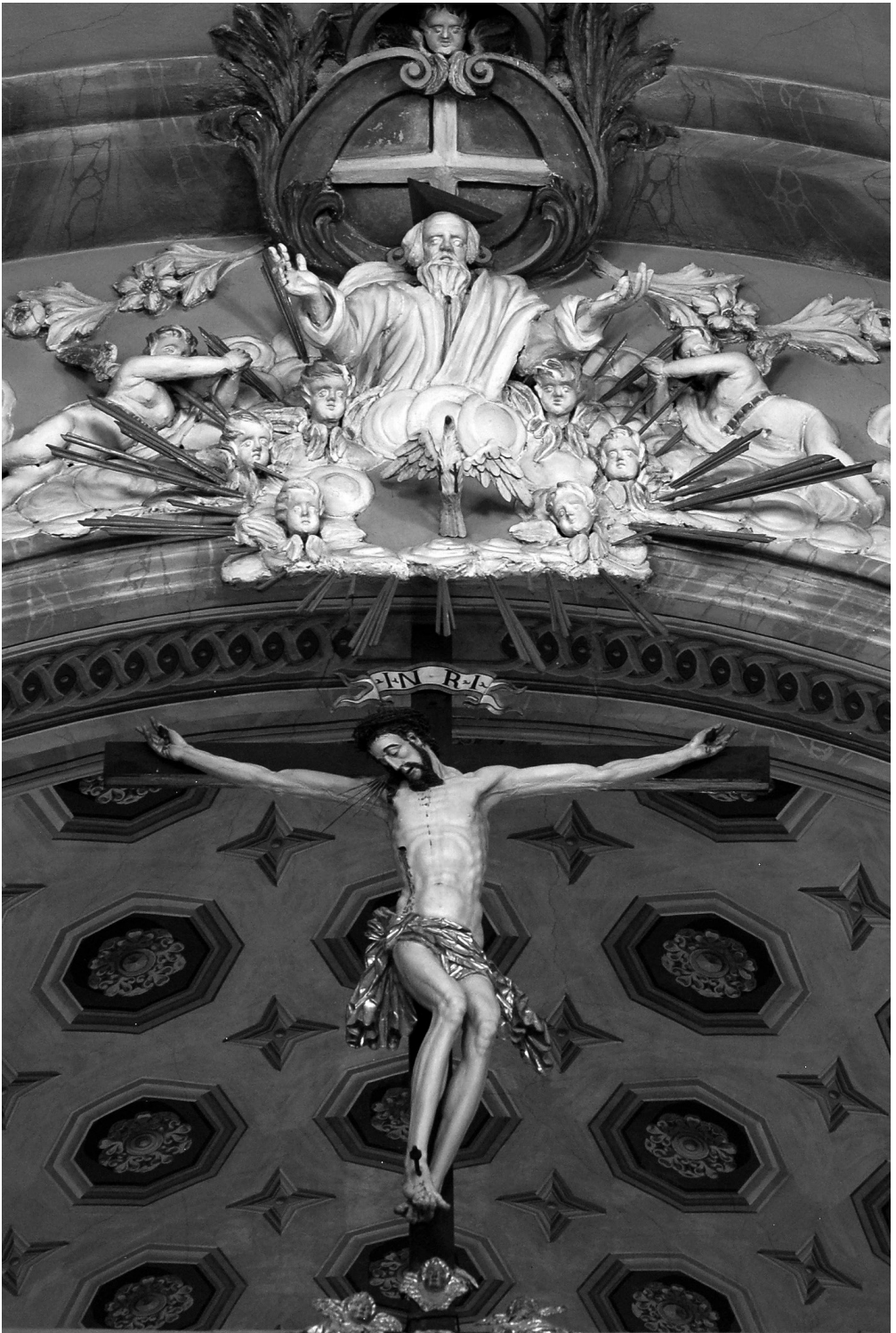
12. Tomba dei nobili, Dazio, San Provino



13. Tomba dei vicini, Dazio, San Provino



14. Cappella della Madonna del Rosario, Dazio, San Provino



15. Stemma del comune, Bormio, Santi Gervasio e Protasio