



Elena Corniolo

PRATICHE DI APPROPRIAZIONE E DELIMITAZIONE DEL SACRO

Le visite pastorali alla diocesi di Aosta (XV secolo)



Reti Medievali E-Book

ISSN 2704-6362 (PRINT) | ISSN 2704-6079 (ONLINE)

46

Reti Medievali

Editors-in-chief

Maria Elena Cortese, University of Genoa, Italy
Roberto Delle Donne, University of Naples Federico II, Italy
Thomas Frank, University of Pavia, Italy
Paola Guglielmotti, University of Genoa, Italy
Vito Loré, Roma Tre University, Italy
Iñaki Martín Viso, University of Salamanca, Spain
Riccardo Rao, University of Bergamo, Italy
Paolo Rosso, University of Turin, Italy
Gian Maria Varanini, University of Verona, Italy
Andrea Zorzi, University of Florence, Italy

Scientific Board

Enrico Artifoni, University of Turin, Italy
María Asenjo González, Complutense University of Madrid, Spain
William J. Connell, Seton Hall University, United States
Pietro Corrao, University of Palermo, Italy
Élisabeth Crouzet-Pavan, Sorbonne Paris IV University, France
Christopher Dartmann, University of Hamburg, Germany
Stefano Gasparri, University of Venice Ca' Foscari, Italy
Patrick Geary, Institute for Advanced Study in Princeton, United States
Jean-Philippe Genet, Panthéon-Sorbonne Paris 1 University, France
Knut Görich, University of Munich Ludwig Maximilian, Germany
Julius Kirshner, University of Chicago, United States
Maria Cristina La Rocca, University of Padua, Italy
Michel Lauwers, Côte d'Azur University, France
Isabella Lazzarini, University of Molise, Italy
Annliese Nef, Panthéon-Sorbonne Paris 1 University, France
Beatrice Pasciuta, University of Palermo, Italy
Annick Peters Custot, University of Nantes, France
Giuseppe Petralia, University of Pisa, Italy
Walter Pohl, Technische Universität Wien, Austria
Flocel Sabaté, University of Lleida, Spain
Rosier Salicrú i Lluç, Consejo Superior de Investigaciones Científicas Barcelona, Spain
Francesco Vincenzo Stella, University of Siena, Italy
Giuliano Volpe, University of Bari Aldo Moro, Italy
Chris Wickham, All Souls College, Oxford, United Kingdom

Peer-review

All published e-books are double-blind peer reviewed at least by two referees. Their list is regularly updated at URL: <http://www.serena.unina.it/index.php/rm/referee>. Their reviews are archived.

Elena Corniolo

**Pratiche di appropriazione
e delimitazione del sacro**

Le visite pastorali alla diocesi di Aosta (XV secolo)

**Firenze University Press
2023**

Pratiche di appropriazione e delimitazione del sacro : le visite pastorali alla diocesi di Aosta (XV secolo)
/ Elena Corniolo. – Firenze : Firenze University Press, 2023.
(Reti Medievali E-Book ; 46)

Accesso alle pubblicazioni digitali
<http://www.ebook.retimedievali.it>
<https://books.fupress.com/isbn/9791221502312>

ISSN 2704-6362 (print)
ISSN 2704-6079 (online)
ISBN 979-12-215-0230-5 (Print)
ISBN 979-12-215-0231-2 (PDF)
ISBN 979-12-215-0232-9 (ePUB)
ISBN 979-12-215-0233-6 (XML)
DOI 10.36253/979-12-215-0231-2

In copertina: Guido Diémoz, *Lenchère* (2015), particolare, collezione privata dell'artista, Doues (Aosta).
Copyright © G. Diémoz, fotografia F. Corniolo.

Questo volume è pubblicato con il contributo del Ministero dell'Università (erogato attraverso il Dipartimento di Studi Storici dell'Università di Torino nell'ambito del PRIN 2017 *Beyond the Municipality: toward a new Reading of local Politics (12th-18th centuries)*, coordinatore Luigi Provero).

Peer Review Policy

Peer-review is the cornerstone of the scientific evaluation of a book. All FUP's publications undergo a peer-review process by external experts under the responsibility of the Editorial Board and the Scientific Boards of each series (DOI 10.36253/fup_best_practice.3).

Referee List

In order to strengthen the network of researchers supporting FUP's evaluation process, and to recognise the valuable contribution of referees, a Referee List is published and constantly updated on FUP's website (DOI 10.36253/fup_referee_list).

Firenze University Press Editorial Board

M. Garzaniti (Editor-in-Chief), M.E. Alberti, F. Vittorio Arrigoni, E. Castellani, F. Ciampi, D. D'Andrea, A. Dolfi, R. Ferrise, A. Lambertini, R. Lanfredini, D. Lippi, G. Mari, A. Mariani, P.M. Mariano, S. Marinai, R. Minuti, P. Nanni, A. Orlandi, I. Palchetti, A. Perulli, G. Pratesi, S. Scaramuzzi, I. Stolzi.

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice).

 The online digital edition is published in Open Access on www.fupress.com.

Content license: except where otherwise noted, the present work is released under Creative Commons Attribution 4.0 International license (CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>). This license allows you to share any part of the work by any means and format, modify it for any purpose, including commercial, as long as appropriate credit is given to the author, any changes made to the work are indicated and a URL link is provided to the license.

Metadata license: all the metadata are released under the Public Domain Dedication license (CC0 1.0 Universal: <https://creativecommons.org/publicdomain/zero/1.0/legalcode>).

© 2023 Author(s)

Published by Firenze University Press
Firenze University Press
Università degli Studi di Firenze
via Cittadella, 7, 50144 Firenze, Italy
www.fupress.com

*This book is printed on acid-free paper
Printed in Italy*

Indice

| | |
|---|-----|
| Elenco delle abbreviazioni | IX |
| Nota sulla trascrizione dei documenti | X |
| Introduzione | 1 |
| 1. <i>La parzialità della fonte: un'opportunità di ricerca</i> | 2 |
| 2. <i>Il caso valdostano</i> | 8 |
| 2.1. <i>Fonti e bibliografia</i> | 8 |
| 2.2. <i>Chiese, clero e comunità: i quadri della ricerca</i> | 12 |
| I. Dalla realtà alla carta e viceversa | 17 |
| 1. <i>Le fonti tra XIX e XXI secolo: volume e trascrizioni allo specchio</i> | 18 |
| 2. <i>Le fonti del XV secolo: i verbali</i> | 27 |
| 3. <i>La pratica della visita</i> | 35 |
| 3.1. <i>I tempi e gli itinerari</i> | 37 |
| 3.2. <i>I questionari visitali</i> | 39 |
| 3.3. <i>I visitatori</i> | 47 |
| 3.4. <i>I segretari</i> | 54 |
| 4. <i>La visita come pratica. Riflessioni e prospettive di ricerca</i> | 55 |
| II. Pievi, valli e villaggi | 59 |
| 1. <i>Cura d'anime e territorio tra XII e XV secolo</i> | 60 |
| 2. <i>Lessico e gerarchie</i> | 63 |
| 3. <i>Morgex: una gerarchia cerimoniale</i> | 70 |
| 4. <i>Arvier: una rivendicazione imperfetta</i> | 84 |
| 5. <i>Montjovet: la ritualità della visita</i> | 88 |
| 6. <i>Verrès: le ambizioni della prevostura di Sant'Egidio</i> | 93 |
| 7. <i>Aymavilles: reliquie, crisma e intitolazioni</i> | 99 |
| 8. <i>Per una lettura complessiva dell'organizzazione territoriale della cura d'anime</i> | 102 |

| | |
|---|-----|
| III. La dimensione plurale delle visite pastorali: i protagonisti della chiesa locale | 105 |
| 1. <i>La gestione dei beni della chiesa</i> | 107 |
| 1.1. <i>Doveri, devozione e rivendicazioni</i> | 107 |
| 1.2. <i>Lessico e comunità</i> | 119 |
| a. <i>Comunitas</i> | 120 |
| b. <i>Parrocchiani e populus</i> | 128 |
| 2. <i>Fedeli esigenti, curati negligenti</i> | 135 |
| 2.1. <i>Oltre gli occhi del visitatore: i curati virtuosi</i> | 136 |
| 2.2. <i>Le lamentele dei parrocchiani</i> | 138 |
| 2.3. <i>La religiosità dei laici</i> | 145 |
| 3. <i>Gerarchie sociali</i> | 146 |
| 3.1. <i>I singoli</i> | 147 |
| 3.2. <i>Le confrarie</i> | 150 |
| 3.3. <i>Le famiglie nobili</i> | 153 |
| 4. <i>Chiese, insediamenti e comunità in formazione</i> | 164 |
| 4.1. <i>Verso il frazionamento della parrocchia</i> | 165 |
| 4.2. <i>Esempi di ricomposizione parrocchiale</i> | 169 |
| 4.3. <i>Parrocchie senza territorio</i> | 173 |
| 5. <i>Nuove parrocchie</i> | 177 |
| 5.1. <i>Processi identitari ed economico-sociali</i> | 179 |
| 5.2. <i>Il rinnovamento della Chiesa</i> | 181 |
| 5.3. <i>L'organizzazione territoriale della cura d'anime</i> | 184 |
| 6. <i>Quali e quante identità? Spunti di riflessione</i> | 185 |
| IV. Delimitare, controllare e disciplinare: la chiesa locale al vaglio dei visitatori | 189 |
| 1. <i>La normativa diocesana: la realtà alla prova dei modelli</i> | 191 |
| 2. <i>Gli spazi del sacro</i> | 198 |
| 2.1. <i>La chiesa curata</i> | 199 |
| 2.2. <i>Il cimitero</i> | 212 |
| 2.3. <i>Le cappelle</i> | 218 |
| 3. <i>Il curato: uomo della comunità al servizio della Chiesa</i> | 220 |
| 4. <i>Della vita e della moralità dei fedeli</i> | 231 |
| 5. <i>Religiosità al femminile: un'alternativa alla geografia parrocchiale</i> | 238 |
| 6. <i>Spazi. Una questione di prospettiva</i> | 245 |
| Conclusioni | 249 |
| 1. <i>La prospettiva vescovile</i> | 250 |
| 2. <i>La prospettiva «dal basso»</i> | 252 |
| 3. <i>Convergenze, contrasti e sperimentazioni</i> | 258 |
| Appendici | 263 |
| Appendice 1. <i>Prospetto di confronto tra ACV, Visite pastorali, vol. 4 e trascrizioni</i> | 265 |
| Appendice 2. <i>Confronto tra il calendario liturgico e i calendari delle visite</i> | 283 |
| Appendice 3. <i>Santi patroni delle parrocchie della diocesi di Aosta (secolo XV)</i> | 291 |

| | |
|---------------|-----|
| Opere citate | 295 |
| Fonti inedite | 295 |
| Fonti edite | 295 |
| Studi | 296 |
| Siti internet | 306 |

Elenco delle abbreviazioni

ACCA = Aosta, Archivio capitolare della cattedrale.
ACV = Aosta, Archivio della curia vescovile.
ASR = Aosta, Archivio storico regionale.
ASV = Aosta, Archivio storico vescovile.
Gal-Duc = Aosta, Biblioteca diocesana, fondo Gal-Duc.

BSBS = «Bollettino storico-bibliografico subalpino».
BASA = «Bulletin Société académique religieuse et scientifique du Duché d'Aoste» (Bulletin de l'Académie Saint-Anselme).
BSBAC = «Bollettino della Soprintendenza per i beni e le attività culturali».
BSSV = «Bollettino della Società Storica Valtellinese».

Briquet = C.M. Briquet, *Les filigranes: dictionnaire historique des marques du papier*, I-IV, Lipsia 1923².
Du Cange = C. Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, 10 voll., Niort 1883-1887 (ed. anast. a cura di L. Favre, Graz 1954).
Fr. = *Corpus iuris canonici*, II. *Decretalium collectiones*, Leipzig 1879 (ed. anast. a cura di E. Friedberg, Graz 1955).
HPM = *Historiae patriae monumenta edita iussu regis Caroli Alberti*.
X = Decretali (*Extravagantes*).

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Elena Corniolo, *Pratiche di appropriazione e delimitazione del sacro. Le visite pastorali alla diocesi di Aosta (XV secolo)*. © 2023 Author(s), CC BY 4.0, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0231-2, DOI 10.36253/979-12-215-0231-2

Nota sulla trascrizione dei documenti

Si è scelto un criterio di assoluta fedeltà al testo dei verbali quattrocenteschi, limitando gli interventi allo scioglimento delle abbreviazioni e alla sostituzione di *j* con *i*. Sono state dunque rispettate anche le varianti meramente grafiche (del tipo *hostium/ostium*), e tanto più forme ipercorrette (come *quoquiliar* per *cochlear*) o irregolari (del tipo *consuerunt* per *consueverunt*) o ancora i volgarismi latinizzati (*solanum* per il patois *solan*). La morfologia potrà inoltre presentare qualche errore (per esempio la non concordanza nel numero tra soggetto e verbo, come in *in ista parrochia sunt capellania*; nel numero e/o nel genere tra nomi, aggettivi o pronomi, come in *capella non dotatum* e così via), a testimonianza di una padronanza della lingua latina non sempre ottimale da parte degli scribi.

Le integrazioni (fra parentesi uncinate < > se all'interno di una parola; fra parentesi quadre [] se si tratta di una parola intera) sono ridotte al minimo indispensabile per la comprensione del testo. Tre punti di sospensione tra parentesi quadre [...] indicano parole o lettere illeggibili o di difficile interpretazione. Tre punti di sospensione fra parentesi tonde (...) indicano invece un'omissione volontaria dell'editore.

Introduzione

Questa ricerca è uno studio sulla visita pastorale intesa come fonte e come pratica, condotto attraverso l'analisi delle superstiti visite valdostane quattrocentesche: un *corpus* documentario composto da sette tornate di visita comprese tra il 1412 e il 1486, oggi conservato presso l'Archivio della curia vescovile di Aosta. L'analisi si è in particolare concentrata sul volume 4 della serie *Visite pastorali*, assemblato probabilmente nella seconda metà del XIX secolo e contenente la maggioranza di questi verbali (cinque tornate, dal 1412 al 1421)¹.

La chiesa locale² è quindi posta al centro della riflessione non per una ricostruzione a tutto tondo dei suoi spazi e del suo funzionamento, ma come

¹ L'uso del termine *volume* sottolinea la natura composita di questo codice; per questo motivo l'ho preferito a *registro*, termine tuttavia frequentemente usato nella letteratura scientifica ed erudita che finora si è occupata di questo oggetto archivistico. Restano escluse dal volume 4 le ultime due tornate (1445 e 1486) – di cui si conservano oggi complessivamente solo un programma di visita e due verbali – e le visite del 1419 al priorato agostiniano di Sant'Orso d'Aosta e del 1422 alla cattedrale cittadina (trascritti e pubblicati in *Atti sinodali*, a cura di Colliard). Oltre, nota 25 per i riferimenti archivistici delle fonti citate.

² Benché nell'ecclesiologia contemporanea, soprattutto dal Concilio Vaticano II, la chiesa locale indichi la chiesa diocesana, in questo volume l'espressione è usata per riferirsi a una comunità di fedeli inserita in un determinato territorio e caratterizzata da un percorso di costruzione identitaria che proprio nel XV secolo sembra affondare le proprie radici. Per questo motivo, talvolta parlerò di chiese locali, declinando il concetto al plurale (per approfondire questa riflessione rimando a Battelli, *Gli studi sui vescovi*, p. 38 e a Dianich, *Chiesa locale*). Ho preferito l'uso di questa espressione a quella più esplicita di chiesa di villaggio, perché le dinamiche in-

Elena Corniolo, University of Turin, Italy, elena.coniolo@unito.it, 0000-0002-7352-8821

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Elena Corniolo, *Pratiche di appropriazione e delimitazione del sacro. Le visite pastorali alla diocesi di Aosta (XV secolo)*. © 2023 Author(s), CC BY 4.0, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0231-2, DOI 10.36253/979-12-215-0231-2

componente attiva nel processo di ispezione condotto dalle autorità ecclesiastiche. Ciò ha portato ad affrontare il tema della cura d'anime da una prospettiva specifica, ossia attraverso le azioni della visita e della sua registrazione; su questa base sono state sviluppate le diverse chiavi di analisi, rappresentate dagli assetti territoriali e dalle implicazioni politico-sociali, religiose e culturali derivanti dalle interazioni tra le autorità ecclesiastiche e il contesto locale. Il sommario deve allora essere letto come una declinazione in vari punti del titolo complessivo del lavoro. Infatti, nonostante la prospettiva parziale offerta dalla fonte, dallo studio delle visite pastorali emergono pratiche di appropriazione e di delimitazione del sacro promosse da tutti i protagonisti attivi nella chiesa diocesana: non solo il vescovo e i suoi vicari, ma anche gli attori del contesto locale (comunità, confrarie, famiglie nobili, singoli individui). In questa prospettiva, la pratica della visita, di cui la scrittura era parte integrante, è intesa essa stessa come una variabile non trascurabile nel processo di ristrutturazione che coinvolse la chiesa diocesana dell'epoca. Tutti i personaggi che compaiono nei verbali appaiono infatti capaci di sfruttare il momento delle ispezioni per agire sugli equilibri interni al contesto locale.

Visita pastorale e cura d'anime, azione vescovile e iniziative dal basso sono dunque temi ugualmente presenti e intrecciati nelle pagine di questo libro. Lo studio prende le mosse dall'analisi codicologica del volume ottocentesco e diplomatico-paleografica dei verbali quattrocenteschi in esso contenuti; ciò consente di ricostruire la successione temporale e gli itinerari delle visite e di conoscere le persone coinvolte nel processo di ispezione e di successiva stesura dei verbali. Se dunque il primo capitolo intende chiarire come si svolgessero le visite e riflettere sulle loro implicazioni di carattere simbolico-rituale, in quelli successivi l'attenzione si sposta sulle ricadute concrete che tale pratica aveva nel contesto locale. In particolare, attraverso uno studio degli usi lessicali e delle pratiche cerimoniali presenti nelle fonti, il secondo capitolo introduce il tema della cura d'anime, affrontandolo dal punto di vista degli assetti territoriali, mentre il terzo e il quarto guardano alla chiesa locale e ai fenomeni di riorganizzazione che la interessarono nel corso del XV secolo, prestando attenzione al ruolo svolto dai suoi molteplici attori.

1. La parzialità della fonte: un'opportunità di ricerca

Gli studiosi hanno guardato e tuttora guardano ai verbali superstiti delle visite pastorali medievali e moderne da due prospettive: per rintracciarvi notizie e dati utili all'analisi di svariate tematiche e per lo studio della visita pastorale in quanto fonte. Se nel primo caso la visita costituisce uno strumento

sediative e quelle di elaborazione dell'identità comunitaria parrocchiale non sempre coincidono nel contesto alpino valdostano. Userò invece chiesa diocesana o diocesi quando vorrò riferirmi all'istituzione e al suo territorio.

attraverso cui condurre una ricerca dedicata ad altri temi, nel secondo diventa essa stessa oggetto dell'indagine. Le potenzialità insite nell'uso degli atti di visita pastorale furono presto intuite dagli eruditi locali; non di rado ecclesiastici impegnati nella ricostruzione e nell'esaltazione delle radici della propria diocesi, tra il XIX e l'inizio del XX secolo essi attinsero agli atti di visita quali contenitori di informazioni per la stesura di opere storiche di vario respiro³. Fu invece solo a partire dal secondo dopoguerra che l'attenzione degli storici si spostò sulla fonte. Sulla spinta degli studi di Gabriel Le Bras, dalla fine degli anni Sessanta la storiografia francese avviò un'imponente operazione di repertorizzazione delle visite pastorali anteriori al 1790, per la realizzazione della quale storici e archivisti collaborarono alla stesura di un questionario, rivelatosi in seguito utile per interrogare in modo uniforme i verbali superstiti e per avviare uno studio di tipo seriale della storia religiosa⁴. Gli sforzi compiuti in Francia influenzarono la riflessione scientifica degli altri paesi europei. In Germania, forti degli studi di Hubert Jedin dedicati al Concilio di Trento, gli storici si concentrarono sulle visite pastorali di XVI e XVII secolo, prestando particolare attenzione alla questione confessionale e all'azione riformatrice portata avanti dalle autorità ecclesiastiche nell'ambito delle parrocchie⁵.

Il dibattito di respiro europeo che ormai da qualche decennio teneva occupati gli storici e gli archivisti d'oltralpe investì in modo significativo la riflessione storiografica italiana soprattutto dagli anni Ottanta del Novecento. Facendosi promotore di una serie di incontri tra studiosi di varie nazionalità, l'Istituto storico italo-germanico di Trento promosse l'avvio di un proficuo dibattito, di cui il volume *Le visite pastorali. Analisi di una fonte* curato da Angelo Turchini e Umberto Mazzone nel 1985 rappresenta il principale esito⁶.

³ Turchini, *Per la storia religiosa*, p. 266 sottolinea come le prime indagini sulle visite pastorali quattrocentesche si colleghino all'attività di storici ecclesiastici cultori della storia locale. Per uno sguardo alla letteratura erudita valdostana di fine XIX-inizio XX secolo rimando al prossimo paragrafo, nota 29 e testo corrispondente. Un quadro storiografico analogo è presentato anche per la diocesi di Trento in Curzel, *Pievi e cappelle*, p. 104.

⁴ Marc Venard – tra gli animatori, insieme con Noël Coulet e Dominique Julia, del progetto di repertorizzazione delle visite pastorali promosso in Francia tra la fine degli anni Sessanta e gli anni Settanta del Novecento – ha proposto una ricostruzione degli sviluppi compiuti sul tema dalla storiografia francese in due saggi specificamente dedicati ai lettori italiani: Venard, *Le visite pastorali francesi* e Venard, *L'istituto delle visite pastorali*.

⁵ Una ricostruzione degli sviluppi della storiografia tedesca sul tema della repertorizzazione e dell'uso delle visite pastorali è stata proposta da Peter Thaddäus Lang in due contributi, anche in questo caso, come per i due saggi di Venard citati nella nota precedente, specificamente indirizzati all'arricchimento del dibattito storiografico italiano: Thaddäus Lang, *La riforma in trasformazione* e Thaddäus Lang, *Lo studio delle visite pastorali*. Per uno sguardo aggiornato alla storiografia d'oltralpe, sia francese sia tedesca, si può vedere la bibliografia citata in Morsel, *La faucille et le goupillon*, pp. 464-465, nota 3.

⁶ Lo sviluppo degli studi dedicati alla visita pastorale come fonte deve molto ai lavori di Angelo Turchini. Oltre ai due contributi in *Le visite pastorali, analisi di una fonte* (Turchini, *Studio, inventario, regesto ed edizione* e Mazzone, Turchini, *Uno strumento di analisi: il questionario*), si vedano almeno Turchini, *Una fonte per la storia della cultura materiale* (del 1976); Turchini, *Per la storia religiosa* (del 1977); Turchini, *Dai contenuti alla forma della visita pastorale* (del

Grazie agli studi promossi da vari istituti di ricerca – tra cui, oltre a quello trentino, occorre ricordare almeno il Centro per le ricerche di storia sociale e religiosa di Vicenza e il Centro studi per la storia della società nel Mezzogiorno, entrambi legati alla figura e all'attività di Gabriele De Rosa – furono avviate varie iniziative finalizzate all'inventariazione, alla regestazione e all'edizione delle visite pastorali delle diocesi italiane. Merito della storiografia italiana fu soprattutto lo spostamento dell'attenzione verso le visite pastorali pretridentine, rispetto alle quali era rivendicata un'autonomia interpretativa fino ad allora carente, a causa di un generalizzato interesse per l'azione riformatrice promossa dal Concilio di Trento e dai grandi prelati che vi parteciparono direttamente o che ne furono influenzati⁷. Lo studio delle implicazioni di carattere metodologico legate da un lato alla lettura di questa tipologia documentaria secondo un questionario comune, dall'altro all'applicazione dei *database* di schedatura all'analisi dei dati, favorì in seguito un uso più consapevole della visita pastorale anche nell'ambito degli studi non direttamente interessati all'oggetto-fonte⁸. Molti elementi, infatti, fanno di questa documentazione un materiale delicato da maneggiare: la frammentarietà archivistica; la disomogeneità contenutistica, anche nell'ambito di una stessa tornata di visita; la frequente assenza del materiale preparatorio; la parzialità del punto di vista dominante attraverso cui la realtà è descritta; i molti filtri operanti sull'azione della scrittura.

Per tutti questi motivi e in considerazione del «carattere vario e disperso della documentazione»⁹, coloro che hanno affrontato lo studio delle strutture territoriali della cura d'anime secondo una prospettiva «dal basso»¹⁰ hanno sottolineato la necessità di attingere a fonti di tipologia differente: visite pastorali, sì, ma anche statuti sinodali, testamenti, abbreviature di notai, registri di collazione, suppliche, cause, inchieste, fonti iconografiche, solo per citarne alcune¹¹. Chi ha deciso di affrontare questo tema ricorrendo primaria-

1995). Per un quadro più completo, rimando alla bibliografia citata in Canobbio, *Preti di montagna*, pp. 246-247, nota 18.

⁷ Sulla centralità assunta dall'azione riformatrice di Carlo Borromeo nell'ambito del dibattito storiografico sulle visite pastorali ha riflettuto, tra gli altri, Turchini, *Dai contenuti alla forma della visita pastorale*, pp. 140-147.

⁸ Esito di questa riflessione sono i volumi *Visite pastorali ed elaborazione dei dati e Fonti ecclesiastiche*, entrambi a cura di Nubola, Turchini e pubblicati dall'Istituto storico italo-germanico di Trento, rispettivamente nel 1993 e nel 1999. Nel secondo volume si veda in particolare Canobbio, *Visite pastorali nel medioevo italiano*, per un esempio di applicazione del questionario elaborato dall'Istituto di Trento a un *database* di schedatura.

⁹ Rigon, *Congregazioni del clero cittadino*, p. 4.

¹⁰ L'espressione è presa in prestito dal volume *La Chiesa «dal basso»*, a cura di Boscani Leoni, Ostinelli, ai cui contributi rimando per avere una panoramica sulle tipologie di fonti cui si può attingere per studiare questo tema. Tra gli esempi più completi e articolati di studi su questa tematica è d'obbligo citare Ostinelli, *Il governo delle anime*.

¹¹ Il problema delle fonti per lo studio della parrocchia nel medioevo è stato affrontato alla metà degli anni Novanta del XX secolo anche da Jacques Chiffolleau e da André Vauchez, rispettivamente nell'*Avant propos* (in particolare pp. XX-XXI) e nella *Conclusion* (in particolare pp. 307-308) del volume *La parrocchia nel medioevo*, a cura di Paravicini Bagliani, Pasche. Vauchez, in particolare, sottolinea che, «pour cerner aux mieux ces divers aspects de la réalité

mente alle visite pastorali si è così trovato costretto a sottolineare la prospettiva parziale e i molti limiti connessi all'uso di una fonte così evidentemente di parte¹².

Proprio la parzialità della fonte, invece, costituisce il punto di partenza di questa ricerca, nella convinzione che essa non ne rappresenti il limite, ma, piuttosto, il senso. Come la pratica della visita pastorale costituiva un momento importante di negoziazione e di ridefinizione degli equilibri locali, così la fonte consente oggi di studiare come l'autorità ecclesiastica si rapportava al contesto locale e, viceversa, come questo interagiva con i visitatori. Le difficoltà incontrate dai verbalizzanti nel descrivere le svariate situazioni che si presentavano ai loro occhi costituiscono la chiave per leggere le interazioni tra un modello accentrato di chiesa diocesana in via di definizione e una realtà sovente da esso distante. Ciò non significa non prestare attenzione alle molte cautele necessarie per una lettura proficua di queste fonti; tuttavia, avere contezza dei limiti connaturati alla specifica tipologia documentaria è servito in questo caso non per riuscire a intravedere qualcosa al di là dei molteplici filtri operanti, ma per servirsi di essi come mezzo interpretativo¹³.

Nell'introduzione al volume *La parrocchia nel medio evo* (1995), proprio per le difficoltà derivanti dall'aver a disposizione documenti «toujours partiels, ponctuels, difficiles à rassembler, peu favorables à la synthèse, au comparatisme, à la mise en série», Jacques Chiffolleau suggeriva di approfondire l'esame della natura delle fonti, allo scopo di interrogarsi su «les conditions

paroissiale, l'historien doit avoir recours à des sources aussi variées que possible et ne peut se contenter d'un seul type de documents, qu'il s'agisse des statuts synodaux, des visites pastorales ou des pouillés» (*ibidem*, p. 307). Per una bibliografia aggiornata e di respiro europeo sul tema delle parrocchie nel medioevo rimando al portale My-Parish, curato dall'Università di Warwick e frutto della collaborazione di molti studiosi, coordinati da Beat Kümin: <https://warwick.ac.uk/fac/cross_fac/myparish/resources/> [ultima consultazione: 18/08/2023]. Solo per fare alcuni esempi, per lo studio della figura dei sacerdoti in cura d'anime si sono rivelati molto utili i testamenti (per esempio Carocci, *Parroci, canonici e fedeli*; Del Tredici, *Il posto del prete*) e le inchieste (per esempio Merlo, *Vita di chierici nel Trecento*); per l'analisi del rapporto tra aspettative della comunità e comportamento del clero le fonti di natura giudiziaria (per esempio Tanzini, *Una Chiesa a giudizio*, in particolare p. 199); per approfondire il tema del patronato comunitario sulle chiese curate le imbreviature dei notai (Del Tredici, *Il posto del prete*), ma anche le fonti iconografiche (per esempio Della Misericordia, *Le origini di una chiesa*).

¹² Si vedano, a titolo di esempio, gli studi di Elisabetta Canobbio che mettono a frutto le visite pastorali condotte nell'alta Lombardia tra il 1444 e il 1445 dai vicari del vescovo di Como Gerardo Landriani (*La visita pastorale di Gerardo Landriani*, a cura di Canobbio; Canobbio, *Chiese, clero e fedeli*, in particolare p. 157, dove i verbali di visita sono descritti come «un punto di osservazione che permette di cogliere alcune importanti dinamiche delle relazioni tra clero e fedeli, nonostante la mediazione di non pochi filtri connaturati alla fonte»; Canobbio, *Preti di montagna*, pp. 222-223, dove si ricorda che «la possibilità di utilizzare proficuamente tale documentazione è proporzionale alla consapevolezza dei suoi limiti»).

¹³ Tra i tanti diaframmi che si frappongono tra la fonte e la realtà in essa descritta non bisogna trascurare nemmeno quelli legati all'interazione del contesto locale con le autorità ecclesiastiche. Peter Burke sottolinea a questo proposito che «gli atti delle visite pastorali e altri documenti ecclesiastici non sono termometri, strumenti di misura oggettivi (...). Gli inquisitori, i missionari e i prelati in visita pastorale, che interrogavano i laici sulla loro religione, possono aver ricevuto (...) la risposta che si aspettavano, oppure la risposta che ci si aspettava che si aspettassero» (Burke, *Le domande del vescovo*, p. 541).

concrètes dans lesquelles nos documents ont été élaborés, leurs fonctions précises, les raisons de leur survie»¹⁴. Un'analisi di questo tipo richiede un'attenzione particolare anche per gli usi lessicali e per la tipologia giuridica dell'atto che si tiene tra le mani. Un ulteriore aspetto non trascurabile per la ricerca storica, infatti, al di là dell'incompletezza del contesto documentario che di volta in volta si può avere a disposizione (anche, evidentemente, a seconda dell'altezza cronologica a cui si studia un certo fenomeno), è l'inevitabile evoluzione cui nel corso del tempo sono andati incontro sia il lessico sia le tipologie documentarie¹⁵. Da qui la necessità di inserire lo studio della parrocchia medievale, da qualsiasi prospettiva lo si voglia affrontare, nel coevo contesto religioso, economico e sociale¹⁶. A questo scopo, lo studio di specifici ambiti territoriali può rivelarsi particolarmente fecondo, non tanto (o almeno non solo) per la possibilità di approfondimento che la microstoria consente, ma anche e soprattutto per la ricchezza che può derivare dal confronto tra casi¹⁷.

Per le visite pastorali tardomedievali, questa sfida è stata raccolta negli ultimi anni da Joseph Morsel, nell'ambito del programma di ricerca sulle comunità di abitanti nel medioevo, proposto dal LaMOP¹⁸. Studiando questa fonte nella sua dimensione materiale e semantica, Morsel propone una riflessione sulle implicazioni di carattere politico, sociale ed economico della pratica della visita¹⁹. L'efficacia di questo atto e della sua successiva messa per iscritto si manifestava, secondo Morsel, sia sul piano simbolico-rituale sia su quello pratico. Lo spostamento attraverso la diocesi e la sua successiva registrazione consentivano all'autorità vescovile di definire gli spazi del proprio agire e di dare forma al proprio potere. In questo senso, le visite pastorali assumono interesse storico in quanto sistematiche procedure di

¹⁴ Chiffolleau, *Avant propos*, p. XX.

¹⁵ Per restare nell'ambito qui discusso, si possono per esempio ricordare le utili precauzioni indicate da Vauchez a chi si accosti alle fonti che facciano uso dei termini *parrocchia* e *curato* (Vauchez, *Conclusion*, pp. 305-307).

¹⁶ Un contesto che l'istituto della parrocchia consente a sua volta di approfondire: *ibidem*, pp. 306, 313-314 (qui per l'invito a non trascurare il ruolo religioso della parrocchia).

¹⁷ Chiffolleau, *Avant propos*, p. XXI. Sul tema si possono vedere i volumi *Ricerca storica e chiesa locale* e *Giochi di scala*, a cura di Revel. Spesso i volumi che indagano da molteplici prospettive la questione della cura d'anime propongono il confronto tra casi diversi a partire da uno stesso questionario. Sono per esempio così organizzati, oltre ai già citati *La parrocchia nel medioevo*, a cura di Paravicini Bagliani, Pasche e *La Chiesa «dal basso»*, a cura di Boscani Leoni, Ostinelli, anche *Pievi e parrocchie in Italia nel Basso Medioevo* e *La dime*, a cura di Lauwers.

¹⁸ Esito di questo programma di ricerca, avviato nel 2003, è il volume *Communautés d'habitants*, a cura di Morsel, dato alle stampe nel 2018. L'intervento di Morsel cui faccio riferimento è quello intitolato *La faucille et le goupillon*, in cui sono analizzati quattro registri di visite pastorali riconducibili all'area imperiale; si tratta dei registri relativi alle diocesi di Ginevra (anni 1411-1413), di Losanna (anni 1416-1417 e 1453) e di Eichstätt (1480).

¹⁹ Questo approccio, innovativo per l'epoca tardomedievale, era già stato sperimentato per le visite pastorali d'epoca moderna. Le mie letture si sono in particolare confrontate, a questo proposito, con i lavori di Angelo Torre citati in bibliografia (tra questi, Torre, *Vita religiosa e cultura giurisdizionale* costituisce un buon punto di partenza per accostarsi alla riflessione sul rapporto tra la genesi delle fonti e il loro contenuto rivendicativo).

ispezione e non come successione di singole indagini²⁰. La presenza rituale del vescovo aveva inoltre profonde ricadute sul contesto locale. Essa contribuiva ad attivare un canale di comunicazione tra visitatori e visitati, da intendersi sempre a doppio senso: il vescovo non imponeva la propria norma, ma la modellava per tramite dell'interazione con i fedeli. Come già mostrato dalla più ricca letteratura sul tema offerta dai modernisti, l'analisi della visita pastorale apre dunque al dialogo con le ricerche dedicate alle procedure d'inchiesta²¹. La chiesa locale interagiva attivamente con i visitatori, al punto che nell'atto stesso dell'interrogare – secondo un questionario che si definiva nel corso del suo svolgimento – risiedeva la manifestazione più forte del potere vescovile. Rispondere, infatti, significava riconoscere implicitamente la legittimità del domandare.

Eppure, come sottolinea Angelo Torre, proprio nella ritualità caratteristica della visita, chierici e laici trovavano la possibilità di parlare linguaggi simili²². È in questa prospettiva che il punto d'osservazione circoscritto offerto dalla fonte rivela il suo potenziale maggiore per l'interpretazione storica. Gli attori della chiesa locale del XV secolo conoscevano le regole entro cui la visita si svolgeva: singoli individui e gruppi di solidarietà attivi nel contesto locale si rivelano così capaci di interagire con l'autorità ecclesiastica facendo uso dei suoi stessi strumenti. Tra le pagine dei verbali trovano posto comunità e individui spesso consapevoli delle possibilità negoziatriche offerte dalle azioni rituali – come la visita, le processioni o le celebrazioni liturgiche – e dalla messa per iscritto, da parte dei verbalizzanti, di ciò che nel contesto locale essi osservavano. L'ispezione costituiva, dunque, un momento importante per la ridefinizione degli equilibri locali. Per questo motivo l'azione di disciplinamento di cui il vescovo si faceva promotore è da intendersi, in ultima analisi, come l'esito di una contrattazione, di cui la visita pastorale costituiva un momento particolarmente intenso²³.

Proprio al mondo dei laici Morsel dedica una specifica analisi lessicale, il cui esito è la constatazione della prevalenza, nelle visite, di una prospettiva collettiva, ma non comunitaria: i vescovi si rivolgevano ai parrocchia-

²⁰ Questo approccio, criticato da Morsel, tende a privilegiare lo studio del contenuto della fonte, a prescindere dalla sua forma documentaria.

²¹ Per esempio *Lenquête au Moyen Âge*, a cura di Gauvard; *Lenquête en questions*, a cura di Mailloux, Verdon; *Quand gouverner, c'est enquêter*, a cura di Pécout. Ulteriori riferimenti bibliografici sul tema in Morsel, *La faucille et le goupillon*, p. 469, nota 15.

²² Torre, *Il consumo di devozioni*, pp. 10-11.

²³ Del disciplinamento come processo dinamico, caratterizzato dall'alternanza tra la composizione e l'apertura di conflitti, parla Paolo Prodi nella *Presentazione* al volume *Disciplina dell'anima*, in particolare pp. 12-14. Studiando i patti stretti tra comunità e curati nell'area alpina comasca tra XIV e XVI secolo, anche Massimo Della Misericordia, *Il prete del comune*, pp. 123-124 insiste sulla necessità di «riconsiderare gli stessi "ordini" della visita pastorale, che isolati apparirebbero il momento prescrittivo per eccellenza, come il frutto di una più ampia tradizione testuale, entro la quale intervengono piuttosto come una sanzione di petizioni della comunità e di quanto quest'ultima aveva già definito, secondo una logica pattizia, con il proprio curato». Riflessioni analoghe anche in Della Misericordia, *Protagonisti sociali*, pp. 128 sgg.

ni – termine declinato al plurale – mai alla comunità parrocchiale. La visita pastorale si rivela in questo senso una fonte ricca di stimoli per lo studio delle comunità medievali, soprattutto per le possibilità di riflessione che essa offre intorno alle nozioni di parrocchia e comunità, declinati nelle loro rispettive dimensioni spaziali: accentrante e gravitante attorno alla chiesa curata e al suo cimitero nel primo caso; centrifuga e definita sulla base dei limiti individuati dall'ubicazione delle risorse economiche, nel secondo. È in questa prospettiva che lo studio di Morsel si misura con la ricca letteratura dedicata alle relazioni tra parrocchia e comunità, in particolare con la proposta interpretativa di Peter Blickle e della sua scuola, che nel superamento della distinzione tra laico ed ecclesiastico trovano la chiave per la comprensione delle dinamiche identitarie comunitarie. Senza negare una relazione tra parrocchia e comunità, anzi insistendo sull'anacronismo di un'interpretazione che vada a scindere, per l'età tardomedievale, l'agire economico-politico da quello religioso, Morsel ravvisa nelle differenze apprezzabili tra le due realtà un indizio della complessità delle relazioni di solidarietà che coinvolgevano gli uomini e le donne dell'epoca. Comprendere la logica documentaria sottesa alle fonti d'inchiesta aiuta in questo senso ad allontanarsi dai rigidi paradigmi binari (parrocchia come espressione della comunità o come istituzione d'inquadramento dei fedeli; caratterizzata da relazioni spaziali o personali; legata alla Riforma o da quest'ultima ostacolata), favorendo contestualmente una lettura della fonte attenta al contesto di produzione e alle dinamiche relazionali attivate dall'azione documentaria stessa²⁴.

2. Il caso valdostano

2.1. Fonti e bibliografia

Le sette visite superstiti datate tra il 1412 e il 1486 sono le più antiche a oggi note per la diocesi di Aosta²⁵. Tra queste, il nucleo costituito dalle cinque

²⁴ Per un'analisi del saggio di Morsel e, più in generale, del volume *Communautés d'habitants* si veda Provero, Teuscher, *A proposito di*. Per un excursus storiografico sulla prospettiva del comunalismo inaugurata da Blickle e proseguita con gli studi di Rosi Fuhrmann e Immacolata Saulle Hippenmeyer si può vedere Rando, *Ai confini dell'Italia*. Una esemplificazione al tempo stesso della forza e dei limiti di questa prospettiva interpretativa si ritrova negli studi sulle parrocchie inglesi di Beat Kümin (si veda per esempio *The Shaping of a Community*).

²⁵ ACV, *Visite pastorali*, voll. 3 (*Visites pastorales de la Cathédrale et de la Collégiale*), 4 (*Visites pastorales Mons. Ogerius 1412-1421*) e 6, quest'ultimo contenente, tra le altre di epoca successiva, le visite del 1445 e del 1486, che risultano tuttavia mutili (della visita del 1445 si conservano solo il programma e i verbali della visita alla chiesa di La Thuile, mentre di quella del 1486 solamente i verbali della visita alla chiesa di Courmayeur. All'epoca in cui scrisse Joseph-Auguste Duc, della visita del 1445 erano ancora visibili anche i verbali relativi alla cappella di La Balme di Pré-Saint-Didier e a Courmayeur: J.-A. Duc, *Histoire de l'église*, IV, pp. 445-446; la trascrizione di questi documenti si trova in Gal-Duc, XXI, doc. 18). Contrariamente a quanto si potrebbe pensare, i primi due volumi della serie *Visite pastorali* conservati nell'Archivio della curia vescovile di Aosta non contengono atti di visite anteriori, ma quelli delle visite

tornate del 1412-1414, 1416, 1419, 1420, 1421-1422 costituisce un corpus documentario d'eccezione nel coevo panorama archivistico italiano. Si tratta, infatti, di verbali caratterizzati da una sostanziale omogeneità e da una ricchezza di informazioni che per molte località consente il confronto diacronico su un arco temporale di dieci anni²⁶. Bisogna tuttavia segnalare che l'interesse per questa documentazione non ha di fatto travalicato i confini regionali: complice, forse, anche l'assenza di questo materiale sia dalla rassegna bibliografica elaborata da Angelo Turchini nel 1977, relativa agli studi dedicati alle visite che interessarono l'Italia centro-settentrionale nel XV secolo²⁷, sia dall'aggiornamento proposto nel 1999 da Elisabetta Canobbio²⁸.

La letteratura erudita di XIX e inizio XX secolo, riconducibile alle figure di alcuni importanti ecclesiastici²⁹, e la storiografia locale hanno invece attinto con interesse e attenzione al contenuto delle visite pastorali, ricavandone una messe di dati utili sia alla definizione dello stato di conservazione di alcuni specifici edifici di culto sia, seppur più raramente, alla ricostruzione di più ampi quadri descrittivi relativi alla chiesa diocesana, attraverso una selezione tematica delle informazioni. Nel panorama degli studi sul Quattrocento valdostano manca, invece, una ricerca che metta a frutto, oltre al contenuto delle visite pastorali, anche le fonti stesse e l'azione che le produsse³⁰.

arcidiaconali dal 1433 al 1461. Ciò non significa, tuttavia, che prima dell'inizio del Quattrocento non siano state svolte visite pastorali nella diocesi aostana. Gli stessi verbali superstiti accennano a delle tornate di visita precedenti, di cui probabilmente non si sono conservati gli atti (per approfondire rimando al capitolo I, note 97-98 e testo corrispondente; su questo si veda anche *Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 17). Del resto, la documentazione superstita riguardante la confinante diocesi di Ivrea attesta lo svolgimento di due visite nel corso del XIV secolo (*Visite pastorali in diocesi di Ivrea*, a cura di Vignono): la pratica era pertanto nota sicuramente anche nella diocesi aostana (aspetto che fa pensare a un'alta dispersione del patrimonio documentario anteriore al XV secolo).

²⁶ Queste caratteristiche rendono le visite valdostane quattrocentesche confrontabili con quelle che interessarono la diocesi di Como nel 1444-1445, una documentazione che per Elisabetta Canobbio «si distingue per ampiezza, omogeneità e ricchezza di informazioni» (Canobbio, *Prete di montagna*, p. 222). A ciò si aggiunge, per la diocesi di Aosta, la possibilità di confronto diacronico delle informazioni raccolte, grazie alla sopravvivenza, per molte località, dei verbali di cinque tornate su un arco temporale di dieci anni.

²⁷ Turchini, *Per la storia religiosa*, pp. 267-273.

²⁸ Canobbio, *Visite pastorali nel medioevo italiano*, pp. 54-57.

²⁹ Delle visite si serve per esempio Pierre-Étienne Duc nel suo libro dedicato alle due parrocchie di Gressoney, pubblicato nel 1866 (P.-É. Duc, *Histoire des églises paroissiales*, pp. 30-36). Per l'uso fatto da monsignor Duc nei volumi dell'*Histoire de l'église d'Aoste* si veda oltre, nota 40.

³⁰ Recentemente, il Quattrocento valdostano è stato indagato scientificamente da molte altre prospettive (tra cui sembra prevalere uno spiccato interesse per il dato storico-artistico, motivo per cui si è attinto al contenuto delle visite pastorali prevalentemente in modo puntuale). Tra i lavori di ampio respiro più recenti ricordo: *Georges de Challant priore illuminato* (del 2011); Orlandoni, *L'âge d'or* (del 2013); *Ecclesia pulchra*, a cura di Barberi, Jaccod (del 2019); De Bosio, *Frontiere* (del 2021). A specifiche figure o istituzioni si riferiscono invece i lavori del 2003 e del 2006 dedicati da Daniela Platania al vescovo Oger Moriset (Platania, *Oger Moriset. Vescovo*; Platania, *Oger Moriset: l'intraprendenza*) e la mia tesi di dottorato (pubblicata nel 2019: Corniolo, *Chiesa locale*). A questi testi si aggiungono alcune importanti edizioni di fonti: *Processi*, a cura di Bertolin (del 2012); *Atti sinodali*, a cura di Colliard (del 2015).

Negli ultimi decenni le visite quattrocentesche sono state oggetto di rinnovata attenzione, soprattutto grazie alla trascrizione di gran parte dei verbali, promossa da due tesi di laurea discusse all'Università di Torino sotto la guida del professor Franco Bolgiani. Entrambe le ricerche presentavano anche un'analisi del contenuto delle visite secondo precisi tagli tematici. Nel 1982, proprio quando la storiografia italiana aveva da poco avviato la riflessione sulla forma documentaria della visita pastorale, Elfrida Rouillet discusse una tesi dal titolo *Vita religiosa nella diocesi di Aosta tra il 1444 e il 1525*. Le prime 265 pagine del testo, dedicate alla trascrizione delle visite pastorali di XV secolo, divennero presto un punto di riferimento per chi intendesse studiare questo materiale documentario³¹. A distanza di poco più di un decennio, Marie-Rose Colliard tornò in archivio e rimise mano alle trascrizioni, proponendone una versione aggiornata e corretta nel secondo volume della sua tesi, intitolata *Culto e religiosità di popolo nella diocesi di Aosta nella prima metà del XV secolo*³². Tuttavia, questa ricerca, che della riflessione storiografica italiana sul tema delle visite pastorali raccoglieva i primi frutti, non ha suscitato, tra gli studiosi, l'interesse che avrebbe meritato³³. Ciò è probabilmente dovuto al fatto che questa tesi non è consultabile in alcuna biblioteca valdostana³⁴.

L'edizione dei verbali relativi alla città di Aosta, pubblicati nel 2015 dall'Académie de Saint-Anselme a cura della stessa Colliard, ha recentemente riportato l'attenzione su questo materiale documentario³⁵. Nell'introduzione la curatrice si sofferma sia sulle caratteristiche delle fonti da lei studiate sia su quelle della visita pastorale come tipologia documentaria, sottolineando la necessità di accostarvisi con cautela, tenendo sempre presente il «contesto naturale» di cui erano frutto, «cioè quello pastorale»³⁶. Benché l'edizione critica di una parte delle visite sollecitasse dunque un approccio più attento e consapevole all'intero corpus documentario, l'invito a una riflessione sulla

³¹ La tesi è reperibile ad Aosta sia presso la Biblioteca regionale, sezione Fondo valdostano, sia presso la Biblioteca diocesana e a Torino presso la Biblioteca di Arte, musica, spettacolo (DAMS), dipartimento di Studi umanistici dell'Università degli Studi di Torino (Rouillet, *Vita religiosa*). Oltre al volume 4 della serie *Visite pastorali* conservato in ACV, Rouillet ha trascritto anche le poche visite pastorali superstiti del 1445 e del 1486 (Rouillet, *Vita religiosa*, pp. 261-265), le visite arcidiaconali svoltesi tra gli anni Trenta e gli anni Sessanta del XV secolo (*ibidem*, pp. 266-341), gli atti sinodali dei secoli XV e XVI (*ibidem*, pp. 342-402) e alcune lettere vescovili del XVI secolo (*ibidem*, pp. 403-424).

³² Colliard, *Culto e religiosità*, vol. 2.

³³ Solo pochi studiosi, tra quelli che si sono serviti per i propri studi delle visite pastorali, hanno dialogato con Colliard (per esempio Platania, *Oger Moriset. Vescovo*).

³⁴ L'unica copia consultabile si trova a Torino, nella Biblioteca di Arte, musica, spettacolo (DAMS), dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Torino. Nelle prossime pagine, quando funzionale al discorso, avrò cura di segnalare le differenze più significative tra le trascrizioni di Colliard e quelle di Rouillet. Là dove invece non si registrano difformità rilevanti, rimanderò a Rouillet, proprio per consentire un più facile reperimento del testo. Per questo stesso motivo citerò, quando possibile e se necessario, la pubblicazione di Colliard del 2015 (*Atti sinodali*, a cura di Colliard). Il mio principale punto di riferimento sarà tuttavia la fonte archivistica, di cui proporrò numerosi passaggi in trascrizione.

³⁵ *Atti sinodali*, a cura di Colliard.

³⁶ *Ibidem*, pp. 39-41 (citazione a p. 39).

visita come fonte e allo studio della pratica e del contesto redazionale che portarono alla sua produzione è rimasto in larga parte disatteso. In effetti, la prassi di leggere le fonti in biblioteca piuttosto che in archivio ha reso i verbali quattrocenteschi più facilmente accessibili e fruibili, ma al tempo stesso ha complicato la comprensione del senso dell'azione di cui essi erano parte integrante. Essa ha provocato, in ultima analisi, un allontanamento degli studiosi dalle fonti materiali. La dimensione archivistica e documentaria dei verbali e dei volumi che le contengono è così rimasta, in questi anni, assente dalla riflessione scientifica³⁷.

Molti studiosi hanno invece continuato ad attingere alle visite per ricostruire lo stato di conservazione di vari edifici di culto, tramite una lettura episodica e circostanziata della documentazione³⁸. Più raramente si è prestata attenzione alle visite nel loro complesso, attraverso la promozione di ricerche dedicate a specifici temi di indagine: oltre alle analisi presentate nelle tesi di laurea già citate, recentemente solo Colliard ha proposto una lettura sistematica dei verbali, relativamente alla *cura animarum* e alla formazione del clero³⁹. Questa ricerca ha messo in evidenza l'importanza di considerare le visite, per dirla con Morsel, come regolare procedura di ispezione e non come sequenza di momenti diversi e tra loro isolati.

Mi sembra, tuttavia, che sia necessario rivolgersi a un'opera più risalente nel tempo per trovare un'attenzione alla visita come pratica. Nell'*Histoire de l'église d'Aoste*, monsignor Joseph-Auguste Duc cita le visite quattrocentesche esaltandone la funzione nell'ambito dell'azione vescovile. La centralità attribuita in tutta l'opera al protagonismo del presule – Duc rilegge la storia della diocesi dalla sua prospettiva di vescovo e all'archivio vescovile attinge di preferenza per i suoi studi – contribuisce all'interpretazione della visita come strumento dell'azione pastorale vescovile. L'impianto cronologico dei volumi, inoltre, favorisce la percezione delle visite come successione sistematica di un'azione rituale⁴⁰.

³⁷ Non mi dilungo oltre in questa riflessione, perché allo studio del rapporto tra le trascrizioni novecentesche, il volume ottocentesco e i verbali quattrocenteschi sono dedicati i primi due paragrafi del capitolo I e l'Appendice 1.

³⁸ Tra le pubblicazioni più recenti che hanno messo a frutto le visite pastorali quattrocentesche per lo studio dello stato di conservazione e dell'evoluzione nel tempo di un edificio di culto ricordo Barberi, Orlandoni, *La chiesa parrocchiale di San Brizio*, in particolare pp. 119-141.

³⁹ Colliard, *Cura animarum* (il contributo fa parte del volume *Ecclesia pulchra*, a cura di Barberi, Jaccod, pubblicato nel 2019).

⁴⁰ Duc cita e riassume brevemente alcune di queste tornate di visita (pur commettendo alcuni errori, di cui discuto nel capitolo I, nota 116), di cui fa menzione nelle annate corrispondenti dei volumi IV e V dell'*Histoire de l'église d'Aoste*, pubblicati rispettivamente nel 1909 e nel 1911. Alcuni commenti sono particolarmente interessanti: «notre évêque, bien qu'éloigné de son diocèse, ne négligeait pas les intérêts spirituels de ses ouailles. Comprenant l'importance des visites pastorales, il délégua ses pouvoirs à cet effet au chanoine de la Cathédrale Jean Conto Comitès» (*ibidem*, IV, p. 229. Visita del 1412); «en 1413, eurent lieu, d'ordre de l'évêque, plusieurs visites d'églises et d'hôpitaux» (*ibidem*, p. 239); «Oger Moriset poursuivait par ses délégués le cours des visites pastorales de son diocèse» (*ibidem*, p. 241. Visita del 1414); «notre zélé pasteur poursuivait par son commissaire le chanoine Pierre de Gilaren le cours de ses visites

Il panorama scientifico valdostano relativo alle visite pastorali di XV secolo si compone pertanto di svariati contributi, caratterizzati da intenti e approcci metodologici differenti.

L'analisi proposta nelle prossime pagine, debitrice dei lavori di Roulet e Colliard per quanto riguarda la lettura e la raccolta dei dati, è stata fortemente influenzata per il metodo di analisi dai recenti studi di Morsel. La fonte, anche nella sua materialità, è quindi posta al centro dell'attenzione. Lungi dall'essere un mero esercizio di analisi archivistica e diplomatistica, questo approccio ha consentito di inserire il contenuto specifico dei verbali all'interno di un quadro di riferimento. È in questa prospettiva, che fa della parzialità del documento il proprio punto d'osservazione sulla chiesa locale, che devono essere inseriti sia i temi di riflessione sia gli esempi di volta in volta riportati.

2.2. Chiese, clero e comunità: i quadri della ricerca

L'anticipazione dei quadri istituzionali, territoriali e comunitari entro cui si muove la ricerca consente di collocare il caso di studio specifico entro un contesto di più ampio respiro, nei confronti del quale mettere in risalto fin d'ora tanto le peculiarità quanto le similitudini.

Riguardo alle strutture territoriali della cura d'anime, è evidente come nella diocesi di Aosta del XV secolo fosse in atto un processo di riorganizzazione, ampiamente attestato su tutto l'arco alpino⁴¹. Le visite mostrano un progressivo aumento dell'importanza delle chiese parrocchiali e del loro cimitero: è lì che si concentra l'attenzione del vescovo ed è lì che è convogliata

pastorales» (*ibidem*, p. 250. Visita del 1416); «l'évêque Moriset pouvait-il se dispenser de faire personnellement la visite des églises de son diocèse? Il y apporte un soin particulier» (*ibidem*, p. 266. Visita del 1419); «cette année, Moriset fit par lui-même et par ses délégués la visite de plusieurs paroisses et hôpitaux» (*ibidem*, p. 289. Visita del 1421); «le nouvel évêque n'eut rien de plus à coeur que de commencer le cours de ses visites pastorales dans le diocèse» (*ibidem*, pp. 444-445. Visita del 1445); «on voit que les fonctions de la visite pastorale en ce siècle se rapprochaient sensiblement de celles des temps passés» (*ibidem*, V, p. 82. Visita del 1486). Sulla narrazione storica proposta da monsignor Duc nell'*Histoire de l'église d'Aoste* ho riflettuto in Corniolo, *Il Medioevo di mons. Duc*.

⁴¹ Sul rapporto tra pievi e parrocchie nel tardo medioevo – affrontato diffusamente nel volume *Pievi e parrocchie in Italia nel Basso Medioevo* – si sofferma in modo particolare il terzo capitolo di Ostinelli, *Il governo delle anime*, pp. 61-136. Qui si trova anche un excursus storico-bibliografico sul tema (*ibidem*, pp. 9-22). Per un inquadramento di carattere storiografico rimando a Curzel, *L'organizzazione ecclesiastica nelle campagne*. Gli studi territoriali convergono nell'individuare, per l'Italia alpina, una tendenza al frazionamento degli originari distretti pievani, senza tuttavia che la chiesa matrice perdesse necessariamente per intero le proprie funzioni. L'affrancamento progressivo delle cappelle dalla pieve comportò lo sviluppo di un «modello microterritoriale di cura animarum» (Canobbio, *Chiese, clero e fedeli*, p. 157). Per l'area lombarda, valtellinese in particolare, si vedano, per esempio, Canobbio, *Preti di montagna*, pp. 223-227; Della Misericordia, *A proposito de La chiesa di San Martino di Cosio*, pp. 269-271; per l'area trentina Rogger, *Storia della Chiesa di Trento*, pp. 104-120 e Curzel, *La cristianizzazione*; per l'area grigionese Saulle Hippenmeyer, *Il comune e la chiesa*; per la Carnia De Vitt, *Pievi e parrocchie*.

la vita sacramentale delle comunità. Il territorio parrocchiale descritto dalla fonte è così chiaramente individuato dal suo centro, mentre del tutto evanescenti risultano i suoi confini, di fatto mai menzionati⁴². Le strutture pievane non sono pressoché più visibili, se non in alcuni specifici ambiti territoriali. I rapporti tra le chiese curate dello stesso distretto paiono in questi casi muoversi tra tradizioni consolidate e nuove rivendicazioni. Allargando episodicamente lo sguardo ad altri archivi, le tensioni che si intravedono nelle visite sembrano poter assumere anche l'aspetto del contrasto aperto, segno di come il contesto locale – e non solo l'azione vescovile – intervenisse nella ridefinizione degli assetti territoriali.

Se nel rapporto tra chiese curate limitrofe l'identità comunitaria appare più chiaramente definita dall'appartenenza allo stesso centro culturale, entrando all'interno dei singoli contesti parrocchiali altre forme di solidarietà risultano pienamente operanti. Famiglie, confrarie e comunità di abitanti agivano di norma all'interno della chiesa curata, talvolta individuavano in una cappella del territorio il proprio riferimento culturale. Nell'incertezza terminologica con cui i verbalizzanti indicano i luoghi di culto alternativi alla chiesa parrocchiale si possono scorgere in alcuni casi dei residui di un'antica funzione di cura d'anime, in altri l'espressione di una nuova vivacità comunitaria. È invece nei ripetuti inviti al riordino dell'interno delle chiese che si possono cogliere, in negativo, i segni materiali e tangibili di una società locale in movimento, che proprio nella chiesa curata trovava uno spazio d'azione privilegiato.

L'analisi lessicale consente di riflettere sulle tante reti di relazioni attive nel contesto locale. Come rilevato da Morsel, anche nella diocesi di Aosta spesso parrocchia e comunità di abitanti non erano realtà territoriali e sociali del tutto sovrapponibili. La specifica conformazione del territorio alpino aveva favorito lo sviluppo di situazioni caratterizzate dall'afferenza a una stessa chiesa curata di villaggi situati ad altitudini differenti. Non solo, ma capitava anche, seppur molto più raramente, che all'interno di uno stesso villaggio fossero in funzione due chiese curate. In tutti i casi, però, i *parrochiani* cui i visitatori si rivolgevano erano un insieme di persone individuate dalla loro comune appartenenza allo stesso territorio, definito dal suo centro (chiesa-cimitero-curato), a prescindere dalle sue articolazioni interne (l'esistenza di uno o più centri abitati) e dai suoi confini (di norma individuati dalle risorse comuni). Le reti relazionali che si intravedono agire all'interno dell'edificio parrocchiale, invece, appaiono più complesse e articolate. Rispetto ad altri coevi contesti alpini, in quello valdostano risulta inoltre più difficile comprendere il ruolo svolto dalla collettività civile all'interno della chiesa: la comunità si prendeva cura dell'edificio ecclesiastico, ma non appare protagonista nel pro-

⁴² Ad analoghe conclusioni giunge lo studio di Grémois, *Paroisse et communauté*, relativo a La Moréno, nell'Auvergne.

cesso di nomina del proprio parroco⁴³. Al contrario, proprio le azioni rituali e l'impegno materiale profuso da un gruppo solidale all'interno della chiesa o di una cappella sembrano aver favorito lo sviluppo di una più forte identità comunitaria⁴⁴. In alcuni casi, il vescovo riconobbe a queste realtà la possibilità di disporre di un centro di culto autonomo dalla chiesa parrocchiale, per tramite della concessione della delega di alcune funzioni della cura d'anime e, eventualmente, con la successiva istituzione di una nuova parrocchia.

Dalle visite emerge chiaramente anche l'impegno profuso dalle autorità ecclesiastiche per il disciplinamento della chiesa locale. Se gli edifici di culto e il cimitero dovevano essere ben tenuti, ordinati e isolati dal mondo profano (predomina, a livello lessicale, il campo semantico della chiusura), il clero in cura d'anime doveva dimostrarsi adatto allo svolgimento del difficile compito che gli era affidato: amministrare la vita sacramentale dei fedeli⁴⁵. Come testimoniato dagli atti delle sinodi diocesane, la Chiesa chiedeva ai curati di conoscere la comunità che era loro affidata, di interagire con essa, rimanendone tuttavia separati; solo così avrebbero potuto svolgere una funzione di collegamento tra centro e periferia ed essere riconosciuti dai propri parrocchiani come pastori e modelli da seguire. Eppure, a fronte di un insistente tentativo disciplinante teso a fare del sacerdote in cura d'anime un ministro della Chiesa, in più circostanze i curati risultano essere parte integrante del contesto sociale in cui vivevano, di cui condividevano abitudini, riferimenti culturali, usanze⁴⁶. In questo contesto, la pratica degli interrogatori divenne sempre più diffusa: i visitatori affidavano ai parrocchiani il compito di vigilare sulla buona tenuta delle chiese, sulla regolare amministrazione dei sacramenti e sullo stile di vita del curato; al clero di sorvegliare la condotta morale dei fedeli.

⁴³ Da questo punto di vista, il caso valdostano si avvicina maggiormente alle pratiche in uso oltralpe piuttosto che a quelle riscontrabili nel resto dell'Italia settentrionale. Su questi temi riflette, proprio in un'ottica di confronto tra il caso italiano e i modelli rintracciabili nel resto d'Europa, Del Tredici, *Alla ricerca del proprius sacerdos*. Di eccessiva ripartizione del diritto di nomina ai benefici ecclesiastici con cura d'anime (tra curia romana, capitolo cattedrale, sedi arcipretali e religiose) parla anche Pierantonio Gios a proposito della diocesi di Padova tardo quattrocentesca, nella quale sedici corpi ecclesiastici esercitavano una vera e propria giurisdizione su altrettanti gruppi di parrocchie. Questa situazione influiva negativamente sull'autorità vescovile all'interno della diocesi (Gios, *L'attività pastorale*, pp. 149-151).

⁴⁴ Il tema del patronato comunitario è stato ampiamente indagato. Rimando alle bibliografie citate in Del Tredici, *Il posto del prete*, pp. 222-223, nota 2 e Curzel, *Tra indulgenze*, p. 303, nota 67. Per uno studio a partire dalla tipologia documentaria dei patti stretti tra comunità e curati – finora mai rilevata nel contesto valdostano tardomedievale – si veda per esempio Della Misericordia, *Il prete del comune* (qui con riferimento all'area alpina della diocesi di Como tra XIV e XVI secolo).

⁴⁵ Fenomeni analoghi sono riscontrati per il Piemonte d'epoca moderna (Torre, *Il consumo di devozioni*, in particolare pp. 23-46).

⁴⁶ All'evoluzione della figura del curato a partire dal Concilio di Trento (con uno sguardo, però, anche al Quattrocento) è dedicato il volume di Cozzo, *Andate in pace*. Sul tema restano un punto di riferimento importante anche Greco, *Fra disciplina e sacerdozio*; Rigon, *L'identità difficile*; Turchini, *La nascita del sacerdozio*. Per degli esempi di come la tematica possa essere indagata all'interno di uno specifico contesto territoriale alpino si vedano Canobbio, *Preti di montagna*; Colliard, *Cura animarum*; Del Tredici, *Il posto del prete*.

Si instaurava in questo modo un sistema di controllo sociale, in cui i laici e i curati svolgevano un ruolo sia attivo sia passivo: tutti erano al tempo stesso inquisiti e inquisitori⁴⁷.

La chiesa locale, tuttavia, sembra agire secondo logiche culturali e sociali diverse. L'edificio consacrato dal vescovo come sede della cura d'anime era sì il luogo in cui ci si recava per ricevere i sacramenti, ma era anche lo spazio in cui si manifestavano le gerarchie sociali presenti nel contesto locale. Il profondo bisogno di sacro manifestato dalle persone e dalle comunità trovava soddisfazione sia nella progressiva localizzazione dei servizi religiosi⁴⁸ sia in forme di religiosità tradizionale che con la parrocchia, intesa nelle sue dimensioni territoriale e comunitaria, poco avevano a che fare. Di fronte a questa pluralità, caratteristica di una chiesa policentrica, il vescovo avviò un processo di riorganizzazione e disciplinamento di cui le visite pastorali costituirono un tassello fondamentale. Eppure, proprio questa fonte, esito di un'azione costantemente sottoposta alla pratica della contrattazione, mostra una realtà all'interno della quale le categorie di laico ed ecclesiastico, sacro e profano non agivano necessariamente all'interno di un rapporto dialettico⁴⁹. Sia il curato sia i fedeli operavano in un mondo in cui la vita comunitaria traeva forza e legittimazione dalla commistione con il sacro. Non a caso, proprio in chiesa e, soprattutto, nel cimitero si svolgevano le principali adunanze, mentre nei rituali religiosi si definivano e prendevano forma le dinamiche relazionali fondanti della vita sociale⁵⁰.

Quali e quante chiese locali esistevano dunque nel Quattrocento valdostano? Quali e quante reti di solidarietà vi agivano e quale relazione instauravano con la chiesa curata e con il territorio parrocchiale? Le visite pastorali qui prese in esame non consentono di dare delle risposte univoche a queste domande, piuttosto aiutano nella definizione di alcune piste di ricerca, per approfondire le quali, in questo caso sì, sarebbe necessario ampliare l'analisi ad altri archivi e ad altre tipologie documentarie. Ciò che, invece, si può affermare fin da ora è che l'azione che produsse il *corpus* documentario oggetto di questo studio costituì per l'ordinario diocesano una chiave d'accesso alla complessità del contesto locale, mentre per le comunità un momento importante di negoziazione dei propri diritti e di definizione dei propri spazi

⁴⁷ Analogamente, studiando le relazioni tra giustizia ecclesiastica e pratiche negoziatriche, Della Misericordia rileva come la cooperazione dal basso abbia rappresentato la chiave principale del funzionamento della giustizia vescovile fin negli angoli più periferici della diocesi di Como (Della Misericordia, *Giudicare con il consenso*, pp. 198-206).

⁴⁸ Della Misericordia legge nell'«inflazione dei luoghi di culto» una risposta alla crescente domanda sacramentale «orientata essenzialmente in senso quantitativo» (Della Misericordia, *A proposito de La chiesa di San Martino di Cosio*, p. 271; riflessione analoga anche in Della Misericordia, *Il prete del comune*, pp. 114-115). D'accordo anche Canobbio, *Prete di montagna*, p. 231.

⁴⁹ Sul tema riflettono per esempio Bizzocchi, *Clero e Chiesa*, pp. 4-5; Del Tredici, *Il posto del prete*, pp. 237 sgg.

⁵⁰ Sul rapporto tra identità sociale e identità religiosa come elemento fondante della religiosità medievale e delle esperienze comunitarie riflette Boesch Gajano, *Il perché di una scelta*, p. 2.

d'intervento. Proprio nel dinamismo che caratterizzava e che seppe generare la pratica della visita risiede, a mio avviso, la chiave interpretativa di questa fonte. Nel XV secolo, la Chiesa non cancellò la vivacità delle manifestazioni religiose, politiche e sociali in cui le comunità si riconoscevano, ma seppe incanalarle entro il contesto della vita parrocchiale. Se la chiesa diocesana uscì da questo confronto profondamente ristrutturata, è altrettanto chiaro che di questa riorganizzazione la chiesa locale non fu solo l'oggetto.

Un doveroso ringraziamento va a tutti coloro che hanno facilitato il mio lavoro, a quanti hanno contribuito a migliorarlo e a chi, anche senza accorgersene, lo ha sostenuto: Marie-Rose Colliard ed Elfrida Roulet, per aver letto prima di me queste fonti; il vescovo di Aosta, mons. Franco Lovignana, l'Ufficio Beni culturali ecclesiastici della diocesi di Aosta e in particolare la direttrice, dott.ssa Roberta Bordon, il Seminario Vescovile di Aosta e il suo già direttore fra' Marcello Lanzini, il personale volontario dell'Archivio diocesano e il direttore della Biblioteca diocesana, dott. Luca Jaccod, per la disponibilità e la gentilezza con cui hanno messo a mia disposizione il materiale documentario e bibliografico; il Dipartimento di Studi Storici dell'Università di Torino, in particolare il direttore Gianluca Cuniberti e i colleghi della sezione di medievistica, per l'accoglienza e il costante sostegno; il gruppo di ricerca PRIN 2017, *Beyond the Municipality: toward a new Reading of local Politics (12th-18th centuries)*, nell'ambito del quale il presente lavoro si colloca; Paola Guglielmotti e Gian Maria Varanini, per la disponibilità e l'interesse mostrati nei confronti di questo libro e tutta la redazione di Reti Medievali, per l'attenta revisione del testo; i peer-reviewers anonimi, per gli acuti e preziosi suggerimenti migliorativi; il personale della Biblioteca Tabacco dell'Università di Torino, della Biblioteca regionale di Aosta (specialmente il dott. Omar Boretta, direttore del Fondo valdostano e la dott.ssa Anna Gambero del servizio di prestito interbibliotecario), e più in generale degli archivi e delle biblioteche che mi hanno ospitata, anche per poco tempo; tutti coloro che con pazienza e interesse hanno in vario modo contribuito agli sviluppi della ricerca, in particolare: Luigi Provero, primo lettore di queste pagine, sempre presente per confrontarsi e discutere; Luca Jaccod, non solo nella veste ufficiale di Direttore della Biblioteca diocesana, ma anche e soprattutto in quanto collega e amico pronto ad aiutare e a facilitare il lavoro; Gionata Brusa, Antonio Olivieri e Chiara Rosso per gli indispensabili aiuti paleografici, diplomatistici e codicologici; Massimo Della Misericordia e Federico Del Tredici per le letture consigliatemi in questi anni e per avermi fornito alcuni loro scritti prima che fossero pubblicati; Andrea Nicolotti per aver risposto con pazienza alle mie domande; Angelo Torre, per le stimolanti chiacchierate; Elisabetta Canobbio, per la gentilezza mostrata nei miei confronti; Joseph-Gabriel Rivolin, per le riflessioni che ha voluto condividere; Nicole Ursprung, per gli utili scambi linguistici; la dirigente scolastica Patrizia Bongiovanni, per la sensibilità con cui in questi anni ha agevolato il mio percorso di ricerca; l'Académie de Saint-Anselme, in particolare il presidente don Paolo Papone e la segretaria Sandra Barberi, per avermi dato l'opportunità di presentare pubblicamente i primi risultati di questa ricerca; Guido Diémoz, scultore e conoscitore delle tradizioni alpine, per avermi prestato la sua opera e mio fratello Francesco, per averla fotografata; Giulio, per le riletture, i consigli e il consueto ma non scontato sostegno; mamma Tella, papà Guido, Francesco e Ylenia e i miei più cari amici, per il tempo troppo spesso sottratto alla loro compagnia; Ilaria, per la sua ospitalità; Maria Sol, per i sorrisi e gli abbracci inaspettati, necessari per rinvigorire lo spirito e rinfrescare la mente. Ogni errore e inesattezza presente nel testo, invece, si deve ovviamente solo a me.

I. Dalla realtà alla carta e viceversa

Queste prime pagine serviranno a mettere in dialogo alcune problematiche legate alla fonte visita pastorale, da tempo discusse e recentemente rilanciate dalla storiografia, con il materiale documentario conservato nell'Archivio della curia vescovile di Aosta. Due i piani su cui si muoverà il discorso: da un lato l'azione di visita nel suo svolgimento concreto, dall'altro la sua traduzione in documento scritto, attraverso la stesura di verbali organizzati in registri. Rientra nel primo aspetto lo studio degli itinerari e delle tempistiche, delle finalità e delle figure effettivamente impegnate nel processo d'ispezione. L'analisi di tutti questi elementi consentirà di riflettere sulle numerose implicazioni – di carattere religioso, sociale, politico e culturale – che la pratica della visita portava con sé. Fa parte invece del secondo aspetto l'esame del processo di redazione dei verbali, a partire dagli appunti presi sul posto fino ad arrivare alla stesura in bella copia, e del loro uso.

La particolare situazione documentaria valdostana impone tuttavia un esame preliminare sia del volume all'interno del quale è conservata la maggior parte dei più antichi atti di visita pastorale noti sia delle trascrizioni disponibili. Più nello specifico, poiché il volume così come lo vediamo oggi è stato assemblato in tempi recenti (probabilmente nella seconda metà del XIX secolo), sarà necessaria un'iniziale analisi codicologica, utile a individuare la presenza o meno di documentazione riferibile a uno stesso processo redazionale. Per questo motivo, procederò a ritroso nel tempo: dalle trascrizioni novecentesche ai verbali quattrocenteschi, passando dal volume ottocentesco. Partirò dunque dalle più importanti trascrizioni, allo scopo di comprendere

Elena Corniolo, University of Turin, Italy, elena.coniolo@unito.it, 0000-0002-7352-8821

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Elena Corniolo, *Pratiche di appropriazione e delimitazione del sacro. Le visite pastorali alla diocesi di Aosta (XV secolo)*, © 2023 Author(s), CC BY 4.0, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0231-2, DOI 10.36253/979-12-215-0231-2

quale rapporto abbiano instaurato con la fonte da cui provengono. Analizzerò in un secondo momento come si presenta oggi il volume e cercherò di capire la logica sottesa al suo assemblaggio. Passerò in seguito allo studio del processo redazionale dei singoli verbali, per concludere con quello dei vari aspetti legati alla pratica della visita.

1. *Le fonti tra XIX e XXI secolo: volume e trascrizioni allo specchio*

Parlare di fonti per le visite pastorali alla diocesi di Aosta nel XV secolo impone una riflessione sul rapporto venutosi a creare dagli anni Ottanta del XX secolo in poi tra fonte archivistica, trascrizioni e studi¹.

Infatti, come si è già avuto modo di osservare nell'introduzione al contesto documentario e storiografico², la trascrizione all'interno di due tesi di laurea della maggioranza delle visite pastorali quattrocentesche³ ha determinato un progressivo distacco degli studiosi dall'archivio e dalle fonti materiali: concepite come un serbatoio di informazioni cui attingere senza interrogarsi sull'oggetto archivistico, le trascrizioni sono diventate a loro volta fonti⁴. Ciò ha portato, paradossalmente, all'accentuazione di alcuni limiti nell'impostazione di questi lavori, che restano invece fondamentali per l'ampio sforzo di lettura e restituzione dei testi quattrocenteschi. In particolare, alcune scelte compiute in fase di trascrizione e l'assenza, nella parte di analisi e rielaborazione dei dati, di una riflessione di carattere archivistico-documentario hanno contribuito all'allontanamento del testo finale dalla struttura del codice⁵. Questo approccio metodologico ha indirettamente influito anche sull'edizione delle visite quattrocentesche alla città di Aosta: nonostante l'attenzione mostrata per la tipologia documentaria, alla restituzione della complessità dell'unità archivistica si è in questo caso preferito il criterio dell'uniformità topografica. La scelta di concentrarsi sulle visite alla città ha così portato a una trascrizione solo parziale del volume 4 e all'integrazione di questo materiale con quello contenuto nei volumi 2 e 3 della stessa serie archivistica⁶.

A oggi, non esiste, dunque, un'analisi codicologica del volume 4 della serie *Visite pastorali* dell'Archivio della curia vescovile di Aosta. Per questo motivo, condividendo l'idea che gli aspetti materiali e formali della fonte parlino

¹ Per un confronto analitico tra le trascrizioni esistenti delle visite pastorali quattrocentesche e il materiale documentario da cui provengono rimando all'Appendice 1.

² *Introduzione*, § 2.1.

³ Il riferimento è qui alla documentazione raccolta in ACV, *Visite pastorali*, vol. 4. Rimando all'*Introduzione*, nota 25 per un quadro archivistico completo delle visite ecclesiastiche valdostane di XV secolo.

⁴ Anche Morsel, *La faucille et le goupillon*, p. 466 evidenzia come l'uso delle visite pastorali «a longtemps été du même ordre que celle des sources judiciaires, à savoir une exploitation thématique de leur contenu (selon le fameux paradigme des ciseaux et de la colle)».

⁵ Una disamina più approfondita di questi aspetti si trova nell'introduzione all'Appendice 1.

⁶ Il volume 4 è descritto brevemente in *Atti sinodali*, a cura di Colliard, pp. 43-44.

al pari del loro contenuto⁷, mi accingo a una rapida disamina del manoscritto. Alcune questioni solo in apparenza molto tecniche sono infatti funzionali allo studio della pratica della visita. L'analisi dei dati di seguito proposti permetterà in particolare da un lato di riflettere sul processo redazionale dei verbali e sull'uso che di questo materiale documentario era fatto, dall'altro di meglio definire la cronologia e gli itinerari delle visite. L'indagine, dunque, non affronta tutte le questioni di tipo archivistico, diplomatistico o paleografico che questo codice pone, ma evidenzia quelle ritenute più funzionali a una comprensione più precisa e approfondita del fenomeno delle visite pastorali nel XV secolo valdostano⁸.

Il volume 4 è un codice cartaceo composito, derivante dall'unione di più unità codicologiche di varia consistenza, realizzato probabilmente dopo la metà del XIX secolo⁹. La legatura (mm 307 × 232 circa) è in mezza pelle, con carta molto fine e traslucida sui piatti, che sono in cartone. Sul dorso, un'etichetta cartacea, si direbbe aggiunta e compilata a mano verosimilmente nella prima metà del Novecento, oggi molto rovinata, reca l'indicazione del contenuto del codice in inchiostro nero («Visites pastorales Mons. Ogerius 1412-1421»); della stessa mano è l'annotazione «Mons. Ogerius», direttamente sul dorso, a matita; l'attuale segnatura del codice, «4», è stata stampata e aggiunta nel margine inferiore dell'etichetta. Il piatto anteriore presenta al centro un'etichetta con cornice dai motivi floreali, nella quale si intravede, scritta a matita, l'indicazione dell'anno 1400; altre cifre, erase, riaffiorano. Su entrambi i piatti si trovano inoltre alcune annotazioni, si direbbe ottocentesche¹⁰. Un'operazione di restauro, di cui non si conosce la datazione, è visibile nel risarcimento di alcune carte e nel rinforzo dato in alcuni punti alla rilegatura. Complessivamente il codice è in buono stato di conservazione; si riscontrano nondimeno diffuse macchie di umidità, che tuttavia non creano difficoltà di lettura¹¹.

Il volume consta di 195 fogli di dimensioni variabili, distribuiti in 17 fascicoli, assai diversi tra loro per consistenza¹². Parte integrante del codice sono alcuni fogli aggiunti

⁷ Sulla necessità di rovesciare la tradizionale concezione della visita pastorale intesa come descrizione di una situazione si veda Morsel, *La faucille et le goupillon*, p. 469.

⁸ Un ringraziamento particolare va alla dottoressa Chiara Rosso, per l'attenzione che ha dedicato a queste pagine: l'analisi codicologica che segue è frutto anche del suo paziente lavoro di revisione; gli eventuali errori o le imprecisioni ancora in essere dipendono invece unicamente da chi scrive. Ringrazio inoltre il professor Antonio Olivieri, il dottor Gionata Brusa e il dottor Luca Jaccod per i consigli che mi hanno dato.

⁹ Secondo Marie-Rose Colliard, questo volume, così come gli altri delle serie *Visite pastorali e Atti sinodali*, è «protetto da una rilegatura che ad un esame sommario si potrebbe attribuire ai secoli XVIII o XIX» (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 43).

¹⁰ Piatto anteriore e posteriore presentano la stessa scritta, benché di mani diverse (databili entrambe al XIX secolo): «dilectio filio vicario venerabilis fratris episcopi Augustani provincie Taurinensis in spiritualibus generali». Sul piatto anteriore tale scritta è parzialmente coperta dall'etichetta; su quello posteriore si ripete *dilectio* al posto di *filio* e sono difficilmente leggibili le parole *fratris* e *provincie* (tuttavia, le integrazioni sono state facilitate dalla ripetizione dell'iscrizione anche su altri volumi della stessa serie: oltre, nota 22). Una terza mano annota sul piatto posteriore una datazione in lingua francese solo parzialmente leggibile: «le 25 juillet». Si nota infine, sul piatto anteriore e scritta da altra mano ancora, l'indicazione di un nominativo (forse di un cancelliere), tuttavia di difficile interpretazione.

¹¹ Difficoltà di lettura a causa del danneggiamento del supporto scrittorio si rilevano solo per le pp. 61-65 (mutile nella parte superiore; risarcite in fase di restauro); 86 (a causa di due macchie); 313, 319, 321, 325, 327, 329 (parzialmente mutili; si tratta di fogli autonomi incollati alle pagine del volume).

¹² 1¹⁰⁺¹ (pp. 1-22, primo foglio aggiunto); 2⁴ (pp. 23-30, quattro fogli singoli); 3¹⁴⁺¹ (pp. 31-56, primo foglio mancante); 4⁴⁺² (pp. 57-68, primi due fogli aggiunti); 5⁴ (pp. 69-76); 6²⁶ (pp. 77-

in apertura e chiusura al momento della realizzazione del volume: una controguardia e due guardie anteriori solidali inframezzate da quattro fogli a righe (sul primo dei quali, paginato con le lettere capitali A e B scritte a matita, è stato redatto un indice parziale del volume)¹³; altri cinque fogli a righe rilegati in chiusura del volume, seguiti da una controguardia¹⁴. Il carattere composito del codice determina la presenza, al suo interno, di mani diverse, tutte databili al XV secolo¹⁵. Si contano inoltre sette sistemi di numerazione, alcuni dei quali computanti i fogli, altri le pagine; nessuno di questi interessa l'intero volume¹⁶. Tra questi, solamente uno – una cartulazione in numeri romani scritti nel margine superiore esterno con inchiostro bruno¹⁷ – risulta coevo alla stesura dei verbali di visita. Poco funzionali al fine del reperimento della documentazione, queste numerazioni si rivelano al contrario utili per ristabilire la corretta successione di alcuni verbali e dunque per la ricostruzione degli itinerari di visita. In anni più recenti, infine, è stata aggiunta, nel margine superiore esterno, una paginazione continua a matita, in numeri arabi, per un totale di 378 pagine¹⁸. Tale scelta ha reso più

125); 7¹²⁺¹ (pp. 126-151, primo foglio aggiunto); 8⁶⁺² (pp. 152-167, primi due fogli singoli); 9²⁷ (pp. 168-221); 10²⁰⁻⁹⁺³ (pp. 222-248, fogli 6, 7, 8, 9, 18, 19, 20, 21, 22 mancanti; fogli 11 e 12 aggiunti; singolo il foglio 18bis, incollato al posto del 18 mancante); 11¹²⁻⁴⁺² (pp. 249-268, fogli 9, 10, 11, 12 mancanti; singoli i fogli 11bis e 12bis, incollati al posto dei corrispettivi mancanti); 12¹⁰⁻²⁺⁹ (pp. 269-296, terzo e decimo foglio mancanti; fogli 6, 7, 9, 11, 17, 18 aggiunti; singolo il foglio 10bis, incollato al posto del 10 mancante); 13¹²⁺¹ (pp. 297-322, decimo foglio aggiunto); 14⁶ (pp. 323-334); 15⁶⁺³ (pp. 335-350, secondo, sesto e settimo foglio aggiunti); 16¹² (pp. 351-374); 17² (pp. 375-378). Dei fascicoli 6 e 9, di ampie dimensioni e probabilmente creati in fase di restauro, non sono stata capace di ricostruire la struttura complessiva (per questo motivo fornisco solo gli estremi delle pagine e in apice l'attuale consistenza); sono tuttavia riconoscibili alcuni fascicolotti autonomi al loro interno. Rientrano nel computo complessivo anche i fogli bianchi inseriti a scopo divisorio dopo la metà dell'Ottocento; sono invece stati esclusi i fogli di guardia aggiunti in apertura e chiusura del volume (oltre, nota 14 per la struttura complessiva del codice).

¹³ L'indice comprende le visite del 1412, del 1413 e del 1414 e si interrompe con la tornata del 1416, non completa. La materia datata al 1412 si riferisce in realtà al 1420 (oltre, note 26, 115-116).

¹⁴ La struttura complessiva del codice è pertanto: I-VI + 195 + I'-V'. Dei quattro fogli a righe posti in apertura, il secondo e il terzo sono incollati tra loro, mentre il quarto è incollato al secondo foglio di guardia, solidale con il primo.

¹⁵ Ad eccezione di alcune segnature archivistiche e dei nomi delle località visitate aggiunti a matita in età contemporanea e posti a fianco delle rubriche quattrocentesche (benché l'operazione sia stata compiuta con una certa sistematicità, alcuni verbali non presentano tale indicazione; si nota, inoltre, un uso non uniforme della toponomastica corrente: talvolta, infatti, è adottata la dicitura del latino del XV secolo).

¹⁶ Oltre, note 29, 31, 39-40 e testo corrispondente per riferimenti più specifici alle numerazioni.

¹⁷ Oltre, note 39-40 e testo corrispondente per indicazioni più precise riguardo a questa cartulazione.

¹⁸ Solo raramente i numeri di pagina si trovano scritti nel margine superiore interno. La paginazione fino al numero 220 è probabilmente opera di Franco Tognetti – volontario che da anni presta il suo servizio nell'Archivio della curia di Aosta – che infatti sulla brachetta che tiene il primo foglio unito al secondo foglio di guardia scrive: «il foglio unito quale primo foglio del presente volume in quanto reperimento volante tra gli indici». L'operazione di numerazione è stata portata a termine da Marie-Rose Colliard in occasione dell'edizione delle visite pastorali alla città di Aosta (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 44, dove la studiosa chiarisce in che modo ha deciso di procedere). La ripetizione di alcuni numeri (con dei *bis* o *ter*) o, al contrario, la mancata numerazione di alcune pagine, porta talvolta a un'inversione tra numeri pari e dispari rispetto alla collocazione sul *recto/verso* del foglio. In particolare, sono stati usati due *bis* (95bis e 112bis) e un *ter* (95ter). Il *verso* del foglio paginato 232, invece, non è stato numerato (perciò il numero 233 risulta essere sul *recto* del foglio successivo). Nella paginazione, inoltre, Tognetti ha conteggiato anche i fogli bianchi inseriti come divisori dopo la metà dell'Ottocento, mentre Colliard no.

facilmente reperibile il materiale documentario. Di questo volume è stata realizzata una copia in microfilm nel 1962 e, recentemente, una digitalizzazione¹⁹. All'interno del volume sono stati rilegati insieme frammenti dei *libri* visitali degli anni 1412-1414, 1416, 1419, 1420 e 1421, appunti relativi a varie località e tematiche, elenchi di fuochi e di nomi di parrochiani, lettere dell'ufficiale vescovile (alcune delle quali ancora con sigillo impresso parzialmente visibile), trascrizioni e annotazioni seicentesche, settecentesche e ottocentesche. In alcuni casi, ai fogli dei verbali rimasti bianchi si trovano incollati frammenti cartacei o carte sciolte. Non si tratta, quindi, di un registro coevo alle visite pastorali che conserva: forma e consistenza attuali sono il prodotto di un riassetto materiale della seconda metà del XIX secolo, dovuto presumibilmente a esigenze di carattere archivistico, benché non sia da escludere una finalità amministrativa e pastorale, che potrebbe aver portato a una risistemazione delle carte più antiche. È probabile, tuttavia, che già precedentemente esistesse un volume molto simile, contenente i verbali delle visite svolte tra il 1413 e il 1422 per volontà del vescovo Moriset. Infatti, una trascrizione della visita del 1421 alla chiesa di Verrès – per la mano che scrive databile al XVII secolo – ricorda nella rubrica che la copia fu «extracta ex antiquo libro in quo continentur visitationes facte per quondam reverendissimum dominum Ogerium episcopum Augustensem seu per eius commissarios ab anno 1413 usque ad annum 1422»²⁰. Il riassetto archivistico del XIX secolo si rese necessario, forse, in seguito a un precedente smembramento del volume citato dalla rubrica. Sappiamo, infatti, che nel 1789 almeno una parte dei libri visitali in questione fu condizionata autonomamente e collocata all'interno di una stessa serie²¹. Il termine *post quem* per la realizzazione dell'attuale volume è collocabile nel 1848; esso è suggerito da alcune carte usate come divisori, che presentano la scritta «Ufficio d'Intendenza militare» e il primo stemma del Regno d'Italia, in uso dal 17 marzo 1861 al 4 maggio 1870, ma già dal 1848 adottato per il Regno di Sardegna. La stessa operazione di condizionamento interessò, con poche eccezioni, i primi dodici volumi della serie *Visite pastorali*, ossia la documentazione visitale fino all'anno 1786 compreso²². L'impressione è che questo tipo di intervento sia stato indirizzato alle visite anteriori alla soppressione della diocesi aostana, avvenuta in età napoleonica²³. L'unico termine *ante quem* certo, a oggi, sembra essere il 1909, anno della pubblicazione del IV tomo dell'*Histoire de l'église d'Aoste* di Joseph-Auguste Duc. Qui è citato un «Recueil ms. des Actes de Visite», molto probabilmente in riferimento al volume 6 dell'attuale serie

¹⁹ Sul lato interno del piatto anteriore, nell'angolo superiore esterno, si trova l'annotazione a matita: «tutto microfilm. A. Lange. 21 ott. 1962». La campagna di digitalizzazione è stata promossa nel 2019; il risultato è oggi consultabile presso la Biblioteca diocesana di Aosta.

²⁰ ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 343. La trascrizione del verbale del 1421 si trova *ibidem*, pp. 343-344.

²¹ Le pp. 1 e 57 recano rispettivamente le segnature «livre des visites de 1412 (...) n. 29» e «visite de 1413 1414 (...) n. 30», entrambe datate al «27 mars 1789» e contrassegnate dallo stesso funzionario.

²² Fanno eccezione i volumi 1 (contenente le visite arcidiaconali del 1433, con legatura verosimilmente coeva) e 5 (contenente atti visitali del XVII secolo). I volumi 2, 3, 6, 7, 8, 10 e 12 presentano tutti la stessa scritta individuata sui piatti anteriore e posteriore del volume 4 (sopra, nota 10 per la trascrizione). Il riferimento alla provincia ecclesiastica di Torino consente di datare tale iscrizione o al periodo di soppressione dell'arcidiocesi di Tarentaise (tra il 1803 e il 1817, fase in cui anche la diocesi di Aosta fu soppressa e unita a quella di Ivrea) o, come sembra più probabile, al momento in cui la diocesi di Aosta entrò a farvi parte definitivamente, ossia dopo il 1862 (Frutaz, *Le fonti*, pp. rispettivamente 321-322, 325). A far propendere per questa seconda ipotesi è l'indicazione, presente nella stessa iscrizione, dell'esistenza di un vicario del vescovo di Aosta. Il piatto posteriore del volume 2 e quello anteriore del volume 6 presentano inoltre due datazioni, rispettivamente 1844 e 1846; si può ipotizzare dunque un'operazione archivistica condotta nel corso dei decenni intorno alla metà del XIX secolo.

²³ La diocesi di Aosta fu soppressa e unita a quella di Ivrea dal 1803 al 1817. L'informazione è riportata anche sulla controguardia del piatto anteriore del vol. 13.

*Visite pastorali*²⁴. Originariamente, è invece probabile che la documentazione fosse conservata tramite filze²⁵.

Nell'assemblaggio, le visite pastorali sono state disposte in ordine cronologico; l'errata datazione del materiale conservato nei primi tre fascicoli, tuttavia, ha causato un'anticipazione delle visite del 1420²⁶: il volume si apre dunque con gli atti del 1420 (forse già dal riassetto archivistico settecentesco datati al 1412), cui seguono quelli del 1413-1414, del 1416, del 1419, gli interrogatori del 1420 e i verbali del 1421. Anche all'interno dei singoli blocchi cronologici, tuttavia, si riscontrano alcune anomalie cronologiche²⁷. Una parte delle visite del 1412-1413 si trova per esempio tra i verbali del 1416, mentre gli atti del 1419 sono alternati a quelli del 1420 e del 1421. A ciò si aggiungono alcune visite di difficile datazione, ma chiaramente non in relazione con il contesto documentario in cui si trovano, per questioni di coerenza tra le diverse componenti della data cronologica.

La scrittura e l'organizzazione testuale – con particolare riferimento alla presenza o meno della rubrica, alla sua collocazione e alla sua estensione, alla disposizione dello scritto rispetto alla pagina (giustificazione e margini), all'uso della paragrafazione, alla presenza di eventuali annotazioni ricorrenti nei margini – così come i sistemi di numerazione all'interno del volume e la fascicolazione, se confrontati con il contenuto e con le indicazioni cronologiche presenti nei verbali, consentono di risolvere alcuni di questi problemi. Prendendo in esame tali aspetti, si evidenziano chiaramente sette unità codicologiche²⁸:

- pp. 3-56, corrispondenti ai verbali del 1420: questo primo blocco, costituito da fogli delle stesse dimensioni, corrisponde ai fascicoli 1-3, accomunati da una cartulazione in numeri arabi continuativa probabilmente tardo settecentesca, scritta con inchiostro marrone a tratto fine nel margine superiore esterno²⁹. In queste pagine la rubrica, coeva ai verbali, è giustificata a destra, separata dal testo e abbastanza sviluppata (contiene le informazioni temporali della visita, i nomi della chiesa visitata e dei presenti). Il testo, disposto in modo da lasciare i margini sinistro³⁰ e inferiore più ampi, presenta frequenti a capo, allo scopo di separare tra loro i paragrafi. Una particolarità assente nel resto del volume è l'indicazione, nel margine sinistro, dell'abbreviazione *ord* in corrispondenza degli ordini impartiti dal visitatore. Le pp. 3-34 e 35-56 differiscono invece tra loro per l'ordine e l'accuratezza della scrittura, nel secondo gruppo molto più disordinata, di modulo più grande e con alcune correzioni. Ciò non significa, comunque, che nel primo intervallo la mano che scrive sia una sola: ci sono, pur in un contesto di generale ordine e precisione, mani che scrivono con modulo differente e con *ductus* più o meno corsivo;
- pp. 77-125 e 172-175, corrispondenti ai verbali della tornata di visita 1412-1414: alle

²⁴ J.-A. Duc, *Histoire de l'église*, IV, pp. 444-446 (programma di visita alle parrocchie dell'alta valle del 1445; verbali di visita di questo anno alla chiesa di La Thuile, alla cappella di La Balme e alla chiesa di Courmayeur).

²⁵ Oggi si vede, in posizione centrale, il foro lasciato dalla filza. Non presentano fori, oltre ovviamente ai fogli aggiunti in età contemporanea, le pp. 61-68, 167 (foglio autonomo incollato sul verso della p. 166), 188-189, 196-197, 222-223, 281-282, 287 (foglio autonomo incollato su un foglio che presenta il foro), 293 e 295 (due lettere incollate su fogli che presentano il foro), 297-334 (due fascicoli di ridotte dimensioni), 375-378.

²⁶ In questi verbali l'anno non è mai esplicitato, ma il rapporto tra giorno della settimana e numero del giorno, quando indicati entrambi, è sempre riconducibile al 1420.

²⁷ Il riferimento è alle discontinuità cronologiche derivanti dall'assemblaggio del volume, non a quelle legate alla trascrizione dei verbali da parte dei copisti e presenti all'interno di uno stesso fascicolo, talvolta anche di una stessa pagina.

²⁸ La documentazione valdostana conferma l'impressione di una normalizzazione sia testuale sia materiale della fonte avuta da Morsel studiando le visite pastorali quattrocentesche alle diocesi di Ginevra, Losanna e Eichstätt (Morsel, *La faucille et le goupillon*, p. 470).

²⁹ Le pp. 3-56 misurano indicativamente mm 304 × 230. I ff. 3-29 corrispondono alle pp. 3-56.

³⁰ Qui e altrove nel testo uso il termine *sinistro* invece di *interno/esterno* perché il margine si trova sempre alla sinistra del lettore, in posizione dunque alternativamente interna ed esterna, a seconda che si tratti rispettivamente del *recto* o del *verso* del foglio.

- pp. 77-125, accorpate probabilmente in fase di restauro in un unico ampio fascicolo (il 6), corrisponde un'altra numerazione per fogli, che presenta le stesse caratteristiche della precedente e sembrerebbe essere stata scritta dalla stessa mano³¹; le pp. 172-173 e 174-175, per contenuto e cronologia legate alla p. 79, sono state inserite in un altro ampio fascicolo (il 9)³². Proprio in corrispondenza di questi due fogli, tuttavia, si nota da un lato l'interruzione di una cartulazione in numeri romani presumibilmente di XV secolo che, seppur con alcune irregolarità, interessa i fascicoli 7-11 (corrispondenti alla tornata di visita del 1416), dall'altro l'aggiunta, seppur con mano diversa e a matita, di una cartulazione in numeri arabi (rispettivamente 25b e 25c)³³. Questi elementi, supportati dalla sovrapposibilità delle filigrane e delle misure dei fogli, confermano l'ipotesi del collegamento tra atti tra loro molto distanti all'interno del volume³⁴. Questi fogli si caratterizzano per il testo scritto a tutta pagina, privo di paragrafazione, e per la presenza di una rubrica coeva, leggermente decentrata verso sinistra e brevissima (vi si riporta solo il nome della località o della chiesa visitate, talvolta con l'indicazione della datazione, si direbbe aggiunta in un momento successivo, benché coevo, come suggerito dalla diversità dell'inchiostro). La scrittura è corsiva, di modulo medio, con alcune aggiunte e correzioni nei margini e nell'interlinea³⁵;
- pp. 128-171³⁶, 176-197, 202-221, 247-261, corrispondenti alla maggioranza dei verbali della visita del 1416³⁷: l'ampiezza di questa tornata di visita si riflette in un maggior numero di fogli, a loro volta organizzati in fascicoli parzialmente confrontabili per dimensioni³⁸. A questi verbali si associa l'unica cartulazione che sembra essere coeva alla visita stessa; scritta con inchiostro marrone nel margine superiore

³¹ I ff. 1-25 corrispondono alle pp. 77-125. Solo il numero del foglio 18 è scritto a matita. Questa cartulazione non tiene conto del foglio bianco paginato 91-92 (si tratta di un foglio divisorio aggiunto contestualmente all'assemblaggio del volume).

³² Questa collocazione sembra essere risalente nel tempo, poiché queste pagine presentano le stesse macchie di umidità dei ff. 166-199.

³³ A p. 170 corrisponde il numero XXV; il XXVI si ritrova a p. 176. Una mano, che scrive a matita nel margine superiore esterno usando numeri arabi e lettere, aggiunge un 25b e un 25c in corrispondenza delle pp. 172 e 174. Non è chiaro, tuttavia, se questa aggiunta intenda sottolineare il legame di questi fogli con il blocco 77-125 (dove la cartulazione si arrestava, appunto, al numero 25) oppure con i verbali immediatamente precedenti (dove la cartulazione coeva si arrestava allo stesso numero, scritto però in cifre romane: XXV). La seconda ipotesi sembra avvalorata dal fatto che questo non è il solo caso in cui la stessa mano aggiunge, sempre a matita, i numeri arabi corrispondenti alle cifre romane della cartulazione di XV secolo (così anche alle pp. 161, 167, 168, 176, 183, 202, 218, 233).

³⁴ La filigrana ricorda Briquet, 3132 (Bourges, 1405), da cui differisce solo per il fatto che nel volume valdostano i due cerchi concentrici sono tra loro tangenti: «deux cercles concentriques, formant une sorte d'anneau». Il foglio paginato 79-80 ha la stessa filigrana di quello paginato 172-173 (solidale con il foglio paginato 174-175). La stessa filigrana caratterizza le pp. 81-117. Le pp. 77-125 misurano indicativamente mm 285 × 200; poco più grandi (mm 288 × 205) le pp. 172-175.

³⁵ La p. 77 presenta una scrittura confrontabile con quella delle altre pagine di questo blocco, ma l'organizzazione dello spazio risulta più ariosa, con frequenti a capo.

³⁶ La p. 167 si differenzia dalle altre perché non contiene dei verbali di visita, ma delle annotazioni relative alle località di Courmayeur, Introd e Rhêmes. Qui il testo è scritto su due colonne da mani diverse e presenta ampi a capo. Si tratta, tuttavia, di un foglio autonomo, incollato sul verso del foglio paginato 166.

³⁷ Si tratta dei fascicoli 7-11. Restano escluse le pp. 222-246, perché in corrispondenza di questo intervallo si interrompe la cartulazione coeva; si tratta, in ogni caso, di verbali riferiti alla visita del 1416 (Cogne, Nus, Châtillon, cattedrale di Aosta e collegiata di Sant'Orso). Le pp. 233-236 sono scritte su un fascicolo di dimensioni ridotte (mm 215 × 145 circa) e contengono dei passaggi degli statuti di Sant'Orso d'Aosta. In corrispondenza della p. 267, inoltre, si trova un verbale del 1416 (il foglio è numerato XXXIX da mano coeva).

³⁸ Misure indicative in mm: 300 × 210 (pp. 128-166 e 230-246); 290 × 210 (pp. 168-197 e pp. 222-229); 295 × 210 (pp. 202-221); 285 × 210 (pp. 249-264).

- esterno, essa si sviluppa in modo continuativo dal numero IIII al numero XXXV³⁹, salta poi al numero XL per continuare fino al LVIII⁴⁰. Molte di queste pagine sono tra loro confrontabili per quanto riguarda la struttura del testo, in particolare per la presenza della rubrica, coeva, giustificata a destra e ampia (indica il nome della chiesa, dell'ente o della località visitati, del curato/rettore, talvolta accompagnato dal numero di anni di carica e dall'annotazione di sue eventuali concubine, il diritto di collazione/patronato, i fuochi della parrocchia) e per la disposizione dello scritto, che sfrutta interamente la pagina (rari gli a capo), lasciando però un margine più ampio a sinistra⁴¹. Risultano diverse, invece, le mani che hanno scritto. Soprattutto negli intervalli di pp. 168-171, 176-179, 204-221 e 247-261 la scrittura risulta più corsiva e disordinata, al punto da rendere anche meno evidente la maggiore ampiezza del margine sinistro;
- pp. 198-199 e 265, corrispondenti ai verbali delle visite alle chiese di Issime, Gressoney e Perloz privi di anno: queste carte sono state inserite all'interno di fascicoli tra loro distanti, nonostante sia la mano che scrive, di modulo ampio e corsiva, sia l'impaginazione siano del tutto confrontabili. In particolare, la rubrica, coeva, è stringata (riporta solo la parrocchia visitata e l'indicazione temporale) e giustificata alternativamente a destra e a sinistra, mentre il testo va a capo in corrispondenza di ogni *item*. Le pp. 198-199 (fascicolo 9), relative alle visite a Gressoney e Issime dei giorni 6 e 7 luglio di un anno non indicato, sono associate alla ripetizione del numero di foglio XXVII, privo di relazioni con i numeri che lo precedono e che lo seguono⁴². Alla p. 266 – verso del foglio paginato 265, dove sono stati trascritti i verbali relativi alla chiesa di Perloz datati 5 luglio anche in questo caso di un anno non precisato – si trova invece il numero XXXVI. Esso è tracciato da una mano confrontabile con quella che scrisse il numero XXXV, corrispondente alla p. 194, dove si trovano i verbali relativi alla visita alla chiesa di Pontey del 1416. Si potrebbe pertanto ipotizzare una successione come quella indicata dalla tab. 1⁴³. Se così fosse, le tre visite sarebbero da datare al 1416. Bisognerebbe dunque ammettere, per quell'anno, una doppia ispezione per la località di Perloz, visitata una prima volta il 29 giugno e una seconda il 5 luglio. Per questo motivo, forse, Roulet preferisce attribuire i tre verbali all'anno al 1419⁴⁴, mentre Colliard resta più cauta, lasciandoli tra quelli privi di datazione⁴⁵. Tuttavia, il doppio passaggio nella stessa

³⁹ I ff. IIII-XXV corrispondono alle pp. 128-171; i ff. XXVI-XXXV alle pp. 176-194. L'interruzione alle pp. 172-175 (due fogli completi) si trova in corrispondenza dei verbali del 1412 inseriti tra quelli del 1416 (sopra, nota 32 e testo corrispondente).

⁴⁰ Il f. XL corrisponde alla p. 196; il XLI alla p. 202 (tab. 1 per la ricostruzione della collocazione dei fogli paginati 198-199 e 200-201); il LVIII alla p. 259. Nell'intervallo XLI-LVIII ci sono tuttavia dei salti: dal numero XLI (p. 202) si passa direttamente al numero XLIII (p. 204); il numero XLIX è ripetuto due volte (pp. 214 e 216); il numero LI si trova alla p. 220, mentre il LII alla p. 247. Non è un caso che la mano che scrive a p. 220 (fascicolo 9) sia la stessa che redige le pp. 247-248 (fascicolo 10). Alle pp. 222-232 si trova una ripetizione dei numeri da LII al LVIII scritta posteriormente da altra mano a matita.

⁴¹ Sono tuttavia da sottolineare alcune differenze, soprattutto nella rubrica (molto più stringata), negli intervalli di pp. 204-221, 247-261 (quest'ultimo intervallo corrisponde grosso modo al fascicolo 11), tra loro molto simili.

⁴² Il numero XXVI corrisponde alla p. 176 e si riferisce alla visita a San Germano di Montjovet del 27 giugno 1416. Si potrebbe pertanto ipotizzare una relazione tra questi fogli, considerata la vicinanza sia geografica sia temporale tra queste visite. La differenza nella mano che scrive i due numeri della cartulazione (benché le due mani sembrino coeve) e la piena sovrapposibilità (scrittura e impaginazione) tra le pp. 198, 199 e 265, diverse invece dalla p. 176, mettono però in dubbio questo ragionamento.

⁴³ Per la lettura di questa tabella è utile ricordare che tra le pp. 112bis e 232 al *recto* dei fogli corrispondono i numeri pari. Per una descrizione delle filigrane rimando oltre, nota 47.

⁴⁴ Roulet, *Vita religiosa*, pp. 195-197. Per quest'anno, tuttavia, si ripresenta un problema analogo a quello del 1416: le stesse località furono visitate tra il 10 e il 13 luglio 1419, come trascrive la stessa Roulet (*ibidem*, pp. 197-199).

⁴⁵ Colliard, *Culto e religiosità*, vol. 2, pp. 322-324.

località a distanza di pochi giorni potrebbe essere stato implicitamente motivato dallo stesso visitatore, che nei verbali di fine giugno fece annotare di non aver potuto ispezionare integralmente la chiesa, a causa dell'assenza del curato. La visita del 5 luglio, in effetti, si apre, come consuetudine, con la descrizione del Corpo di Cristo, del crisma e degli oli santi, assente nel verbale cronologicamente precedente⁴⁶.

Tabella 1. Proposta di ricollocazione dei fogli paginati 198-199, 200-201.

| <i>Collocazione nel vol. 4</i> | <i>Fascicolo</i> | <i>Filigrana</i> | <i>Data</i> | <i>Località visitata</i> | <i>Cartulazione</i> |
|--|------------------|---------------------------------------|---------------------------|---|---|
| p. 194 | 9 | corona a | 02/07/1416 | Pontey | XXXV |
| p. 195 | 9 | due punte con croce latina | 05/07/1416 | Gignod | |
| p. 265 (il foglio paginato 265-266 è singolo, mancante del suo solidale) | 11 | non ricavabile | 05/07/s.a. | Perloz | XXXVI (scritto sul verso del foglio, corrispondente a p. 266) |
| p. 198 | 9 | corona a | 06/07/s.a. | Issime | XXVII [ipotesi: da correggere con XXXVII] |
| p. 199 | 9 | due punte con croce latina | 07/07/s.a. | Gressoney | |
| pp. 200-201 (solidale con il foglio paginato 198-199) | 9 | [corona a due punte con croce latina] | foglio lasciato in bianco | | [ipotesi XXXVIII] |
| pp. 267-268 | 11 | corona a due punte con croce latina | 19/07/1416 | annotazioni | XXXIX |
| p. 196 (solidale con il foglio paginato 182-183) | 9 | [corona a due punte con croce latina] | [05/07/1416] | continuazione del verbale relativo a Gignod | XL |
| p. 197 (solidale con il foglio paginato 182-183) | 9 | | 12/07/1416 | Fénis | |
| p. 202-203 | 9 | giglio | 12/07/1416 | Saint-Marcel | XLI |

La ricostruzione proposta non sembra inficiata nemmeno dalla prosecuzione senza soluzione di continuità, dalla p. 196 alla p. 197, del testo relativo a Gignod. Infatti, considerata la lontananza tra Gignod e Perloz – località visitate, secondo questa ipotesi, nell'arco dello stesso giorno – si può immaginare che due coppie formate da

⁴⁶ «Aliud non possumus videre quia curatus se transtulerit ad parrochiam Quadragesimam» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 205. La parola *Quadragesimam* è scritta tra la p. 205 e la sua solidale, p. 214). Il verbale successivo si trova *ibidem*, p. 265 (qui, come più volte altrove nella fonte, si noti la chiara distinzione tra crisma e oli santi).

- visitatore e segretario abbiano agito contemporaneamente. Per questo motivo, in sede di trascrizione dei verbali in bella copia, gli scrittori potrebbero aver lavorato a partire da appunti diversi. Questo giustificerebbe da un lato la mano differente in corrispondenza delle pp. 198-199 e 265 rispetto a quella che vergò le pp. 194-197, dall'altro la continuazione del verbale relativo a Gignod da p. 195 a p. 196. Potrebbe darsi infatti che il copista che trascrisse questi atti non abbia pensato di lasciare uno spazio vuoto, affinché il suo collega potesse inserirvi i verbali cronologicamente contigui. In fase di cartulazione qualcuno dovette tuttavia accorgersi della prossimità cronologica tra i verbali relativi a Gignod e quelli relativi a Perloz e decise di segnalare tale legame assegnando alle relative pagine due numeri consecutivi (XXXV e XXXVI). Lo studio delle filigrane sembra dar forza a questo ragionamento⁴⁷;
- pp. 273-274, 285-286 e 336⁴⁸, corrispondenti ai verbali delle visite alle chiese di Gressoney del 1419 e di Perloz e Brusson privi di anno: le prime quattro pagine costituiscono un bifoglio solidale (273-274/285-286) oggi collocato nel fascicolo 12; la p. 336, invece, pur confrontabile con le altre per struttura e scrittura, si trova all'inizio del fascicolo 15. In questi verbali il testo occupa tutta la pagina e presenta frequenti a capo, in corrispondenza di ogni *item*. La rubrica, coeva, è centrata e indica solo la località visitata. La scrittura è di modulo medio, leggermente corsiva e inclinata verso destra, con tratto in alcuni punti pesante e pasticciato;
 - pp. 297-334, corrispondenti agli interrogatori del 1420 e alla documentazione che ne scaturì (appunti del visitatore e lettere dell'ufficiale vescovile): per questo blocco l'unità è data dal supporto, due fascicoli (il 13 e il 14) di dimensioni notevolmente ridotte rispetto alla coperta del volume (mm 223 × 155 circa). Non sono invece confrontabili né la struttura del testo né le scritture, per il carattere miscelaneo della documentazione. In questo fascicolo, inoltre, molti fogli sono stati sfruttati come supporto per incollare appunti volanti e carte sciolte. Alcuni frammenti cartacei autonomi risultano invece rilegati tra una pagina e l'altra. Non escludo che questi fascicoli, così come appaiono oggi, possano essere stati assemblati già nel XV secolo nell'ambito della giustizia vescovile. Il contenuto – tutto incentrato sulle figure di curati e laici la cui *publica fama* negativa aveva reso necessario un intervento disciplinante – e la forma – caratterizzata, come già detto, da appunti volanti incollati o aggiunti ai fogli del fascicolo – ricordano alcuni registri trecenteschi del tribunale vescovile di Lucca descritti da Lorenzo Tanzini⁴⁹;

⁴⁷ La corona a due punte con croce latina è simile a Briquet, 4633 (Montpellier, 1417; «couronne à un fleuron et deux demi, la pomme des bras de la croix latine se transforme en fer de lance») e caratterizza i fogli paginati da 170-171 a 198-199 (escludendo le pp. 172-173) e da 206-207 a 214-215; la filigrana del fascicolo 11 è invece confrontabile con Briquet, 7764 (attestato tra il 1395 e il 1412 nelle aree di Losanna, Saint-Marcellin, Ginevra, Grenoble, Nyon, e Chambéry; «huchet»). Il giglio, infine, è confrontabile con Briquet, 6815 (area di Ginevra tra il 1404 e il 1413; «fleur de lis simple, isolée, pied de forme conique portant un corp ovale bien dessiné»).

⁴⁸ La p. 286 contiene un'annotazione relativa alla località di Perloz nel margine superiore esterno (la scritta attualmente risulta al contrario). La p. 336 corrisponde a un foglio autonomo incollato sul *verso* del foglio paginato 335.

⁴⁹ Tanzini, *Una Chiesa*, p. 49. Mi spinge ad andare in questa direzione anche l'aggiunta di altra mano, in calce agli interrogatori più consistenti, dell'indicazione *contra* seguita dal nome o dalla carica dell'interrogato: «contra dominum Bartholomeum dudum curatum Ysognie» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 297); «contra Iohannem dou Vallin parrochie Yssognie» (*ibidem*, p. 300); «contra curatum Campiporcherii» (*ibidem*, p. 301); «contra curatum Bardi» (*ibidem*, p. 303); «contra Iohannem de Dierna parrochie Bardi» (*ibidem*, p. 306). Alcuni appunti sparsi, inoltre, presentano un lessico tecnico giudiziario (oltre, note 82-83 e testo corrispondente). Alcuni atti del tribunale arcidiaconale aostano, ancora attivo nel XV secolo, presentano analoga indicazione del colpevole preceduta da *contra*, nella maggioranza dei casi scritta da altra mano rispetto a quella che redasse il documento (si vedano al riguardo gli atti iniziali del volume conservato in ACV, *Visites archidiaconales*, vol. 2).

- pp. 337⁵⁰, 341-342⁵¹ e 347-372, corrispondenti ai verbali della visita del 1421: questo blocco, di dimensioni uniformi (mm 303 × 220 circa), corrisponde ai fascicoli 15 e 16. Qui la rubrica, coeva, è giustificata a destra e molto stringata (indica solo la località o la chiesa visitate). Il testo non presenta alcuna paragrafazione; i margini inferiore e sinistro sono ampi, con frequenti aggiunte in quello sinistro (spesso le indicazioni relative ai parrocchiani si trovano qui, per esempio il numero dei fuochi o i nomi dei concubini e degli scomunicati).

Queste analisi confermano come un attento esame codicologico possa aiutare non solo nella comprensione della struttura del volume, ma anche nella ricostruzione della corretta successione dei verbali, contribuendo dunque allo studio della prassi visitale. L'individuazione di alcune unità codicologiche ha permesso di constatare una corrispondenza tra questi blocchi e quelli ravvisabili sulla base delle indicazioni temporali fornite dai documenti, a riprova di una certa standardizzazione nella composizione materiale e testuale di questo genere di fonte. La presenza di una cartulazione coeva caratterizzata da interruzioni e salti lascia supporre una precedente collocazione dei fascicoli all'interno di altri registri e insinua il dubbio, rafforzato dalla ricostruzione degli itinerari, che alcuni di questi possano essere andati persi. Per questo motivo non è possibile ragionare sull'intero *corpus* documentario per studiare la logica seguita dai verbalizzanti e dai copisti nella redazione degli atti: ogni tornata di visita deve essere analizzata singolarmente, in quanto parte di uno stesso processo redazionale. In questa prospettiva sarà utile studiare l'ordine dei verbali e le eventuali incongruenze nelle datazioni, per ricostruire in modo più preciso da un lato la *ratio* seguita nella trascrizione degli atti, dall'altro i tempi e i percorsi delle visite.

2. Le fonti del XV secolo: i verbali

I verbali rilegati nel volume 4, a prescindere dalla tornata di visita cui si riferiscono, sono da collegare a una o forse più fasi di trascrizione delle annotazioni prese sul posto nel corso della visita. Infatti, l'uso di un formulario ricorrente e quasi mai abbreviato⁵² e l'ordine nell'organizzazione della pagina (anche in presenza di una scrittura più trascurata, con *ductus* molto corsivo e modulo grande) sono elementi riscontrabili in tutti gli atti, seppur con evidenti differenze da un anno all'altro⁵³. Solo per il 1420 sembrano essere presenti all'interno del volume, benché rilegati a notevole distanza le une

⁵⁰ La p. 337 presenta la rubrica in una posizione diversa rispetto al resto del blocco. La p. 338 contiene un elenco di parrocchiani e un'annotazione relativa a un rapporto concubinario. Anche le successive pp. 339-340 contengono una lista di fuochi.

⁵¹ Le successive pp. 343-346 sono state aggiunte in un'epoca successiva e contengono la trascrizione seicentesca della visita alla chiesa di Sant'Egidio di Verrès del 1421.

⁵² È raro anche l'uso dell'*etc.*

⁵³ Gli atti della visita del 1412-1414 (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, pp. 77-125 e 172-175) sono senza dubbio meno curati sia nell'organizzazione della pagina sia nella resa grafica della scrittura.

dagli altri, sia le belle copie sia alcuni esempi di annotazioni più rapide. Per nessuna località, tuttavia, si sono conservati entrambi gli esemplari: ci si può pertanto limitare a constatare che per una ristretta minoranza di parrocchie i verbali del 1420 non presentano lo stesso aspetto formale della maggioranza delle visite dello stesso anno, apparendo più dimessi nella scrittura e meno attenti nella definizione degli spazi della pagina. In questi casi, anche il contenuto appare leggermente diverso, più stringato e maggiormente attento agli ordini da impartire. Capita, inoltre, che su uno stesso foglio ai verbali si alternino degli elenchi di nomi dei parrochiani dei luoghi visitati⁵⁴. Si nota infine che il copista non ebbe alcuna reticenza nello scarabocchiare, nel margine superiore esterno di uno di questi fogli, l'immagine di un volto⁵⁵. Per tutti questi motivi, forse, chi decise di assemblare il volume non riconobbe la somiglianza tra questi testi e i verbali coevi: i primi furono mescolati all'altro materiale miscelaneo (fascicolo 12), mentre i secondi occupano le prime pagine del volume (fascicoli 1-3)⁵⁶.

Circa la prassi redazionale dei *libri* visitali, si può ipotizzare da un lato che gli scribi avessero a disposizione fascicoli di appunti diversi, dall'altro che essi prediligessero, nella stesura in bella copia, l'ordine topografico. Alcuni dati consentono per esempio di ipotizzare l'uso, nel corso della visita, di fogli differenti su cui annotare rispettivamente le ispezioni agli edifici e gli interrogatori alle persone. Per il 1420, si conservano degli interrogatori più approfonditi svolti in alcune località dove erano presenti problemi nella condotta di vita sia del clero sia dei fedeli (Issogne, Champorcher, Bard). Questo materiale documentario è scritto, insieme con alcune annotazioni, su un fascicolo di dimensioni ridotte, rilegato a molte pagine di distanza dai verbali relativi alle stesse località⁵⁷. Gli interrogatori più brevi svolti nel corso della stessa tornata di visita sono invece stati trascritti in coda ai verbali corrispondenti, nella maggioranza dei casi, però, da mani diverse rispetto a quelle che vergarono le righe precedenti, relative allo stato di conservazione degli edifici e del

La completezza del testo, tuttavia, porta ad escludere che si tratti di appunti. Si può piuttosto pensare a una fase intermedia tra l'appunto preso sul posto e la bella copia.

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 275-276 e 281-284. Qui si trovano le visite alla chiesa di Santo Stefano di Gressan e all'ospedale di Villeneuve e quelle alle chiese di Arvier, San Leodegario di Aymavilles e Rhêmes. Prima dei verbali relativi a Gressan e dopo quelli relativi a Rhêmes si trovano degli elenchi di nomi.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 281.

⁵⁶ Roulet e Colliard ricollocano questi verbali nella corretta posizione cronologica, la prima in apertura della tornata di visita del 1420 (Roulet, *Vita religiosa*, pp. 201-202), la seconda in coda ai verbali del 1419 (Colliard, *Culto e religiosità*, vol. 2, pp. 245-248).

⁵⁷ Gli interrogatori si trovano in ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, pp. 297-314 (fascicolo 13), mentre i verbali alle pp. 15-20 (fascicolo 1). La vicinanza cronologica e geografica di questi documenti ha portato sia Roulet sia Colliard a trascrivere gli interrogatori in coda ai verbali delle visite corrispondenti (Roulet, *Vita religiosa*, pp. 209-220; Colliard, *Culto e religiosità*, vol. 2, pp. 259-270). Bisogna tenere presente, inoltre, che due di questi interrogatori sono stati incollati ai fogli del fascicolo di dimensioni ridotte (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, pp. 307, 311, 313): la loro collocazione originaria non era pertanto questa. Sopra, nota 49 e testo corrispondente per una riflessione sull'origine di questa unità codicologica.

loro arredo⁵⁸. Si può pertanto ipotizzare che nel corso delle visite il segretario portasse con sé almeno due fascicoli per gli appunti: uno per i verbali delle ispezioni, l'altro per gli interrogatori. Una volta rientrato ad Aosta, il segretario distribuiva ai suoi collaboratori i vari appunti da redigere in bella copia; i copisti erano quindi costretti a passarsi i fogli di mano in mano per poter trascrivere tutto il materiale relativo a una stessa località nella medesima pagina. Ciò spiegherebbe la presenza di mani differenti per uno stesso verbale. Agli interrogatori più corposi, relativi a questioni spinose e degne di una maggiore attenzione, si riservò invece un fascicolo autonomo⁵⁹.

Altri indizi paiono suggerire che gli scrittori prediligessero la ricomposizione, sulla carta, dell'ordine topografico rispetto alla restituzione della sequenza di visita. I verbali dell'ispezione alla chiesa di Sant'Eusebio di Montjovet del 13 giugno 1420, per esempio, sono scritti sul *verso* del foglio che contiene la parte finale della visita alla chiesa di Santa Maria di Publey di Montjovet del 29 maggio 1420⁶⁰. La mano che scrisse quest'ultimo verbale (copista 1) è la stessa che vergò i precedenti, tra cui quello più prossimo, relativo alla chiesa di San Germano di Montjovet, visitata nel corso dello stesso giorno⁶¹. Colui che redasse gli atti relativi a Sant'Eusebio (copista 2), invece, è probabilmente l'autore di un fascicolo successivo, dove si trovano le visite alle chiese di San Salvatore di Perloz e di Saint-Vincent, rispettivamente dell'11 e del 16 giugno 1420⁶². Non può sfuggire che la corretta successione cronologica dei verbali vedrebbe collocati tra questi due ultimi quelli riguardanti Sant'Eusebio⁶³. Il fatto che questi siano invece scritti sul *verso* di un foglio cui ne segue un altro bianco fa pensare che il copista 1 abbia consapevolmente lasciato dello spazio per inserire, secondo una logica topografica, i verbali mancanti nei suoi appunti e/o che il copista 2, avendo trovato dello spazio vuoto in coda agli atti relativi alle due principali chiese di Montjovet, abbia deciso di ricopiarvi quelli del terzo edificio di culto presente in quella

⁵⁸ Così per esempio in ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, pp. 18 (interrogatorio al curato di Champorcher), 22 (interrogatorio al curato di Hône), 25 (interrogatori al curato e ai fedeli di Challand-Saint-Victor), 29 (interrogatori al curato e ai fedeli di Ayas), 30 (interrogatorio ai fedeli di Gressoney), 31 (interrogatorio ai fedeli di Issime), 32 (interrogatorio ai fedeli di Perloz), 34 (interrogatorio al curato di Saint-Vincent). Nella maggioranza di questi casi la mano che scrisse gli interrogatori è la stessa, differente tuttavia da quella che redasse i verbali delle ispezioni agli edifici.

⁵⁹ Nonostante la presenza anche di alcune annotazioni, l'aspetto formale delle pagine dedicate agli interrogatori non fa pensare a degli appunti, ma piuttosto a una stesura in bella copia. Questo materiale, come già ipotizzato (sopra, nota 49 e testo corrispondente), fu usato probabilmente anche in ambito giudiziario; resta pertanto il dubbio se questi interrogatori siano stati scorporati da un fascicolo autonomo oppure se siano da questo stati ricopiati. Questa documentazione potrebbe in effetti provenire dall'attività di una sinodo parrocchiale (oltre, nota 125)

⁶⁰ La visita alla chiesa di Santa Maria di Publey si trova in ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, pp. 7-9, quella a Sant'Eusebio *ibidem*, p. 10. Questi verbali si trovano nel fascicolo 1.

⁶¹ *Ibidem*, pp. 3-6. Anche questi verbali si trovano nel fascicolo 1.

⁶² *Ibidem*, pp. 32 (Perloz), 33-34 (Saint-Vincent). Questi verbali si trovano nel fascicolo 3.

⁶³ Così in Rouillet, *Vita religiosa*, pp. 232-233 e in Colliard, *Culto e religiosità*, vol. 2, pp. 284-285.

località⁶⁴. In ogni caso, è chiaro che i vari scrittori avessero a disposizione degli appunti organizzati secondo l'ordine cronologico di visita, ma che per la stesura del registro contenente l'insieme degli atti si prediligesse una logica di tipo topografico.

Poiché di norma i visitatori si spostavano tra località contigue, all'interno dei blocchi omogenei presenti nel volume i casi di mancato rispetto dell'ordine cronologico non sono molti⁶⁵. Tra questi, uno relativo alle cappelle e agli altari della cattedrale conferma la prevalenza del criterio topografico su quello cronologico in fase di redazione finale: i verbali relativi alla cappella di Sant'Andrea, visitata il 28 ottobre 1416, si trovano appena prima di quelli relativi all'altare di San Maurizio, ispezionato tuttavia due giorni prima⁶⁶. Questa anomalia trova una spiegazione nel fatto che entrambe le cappellanie erano situate nella cripta della chiesa, così come quella di Sant'Agostino, i cui atti di visita, senza data, seguono, sullo stesso foglio, quelli dedicati all'altare di San Maurizio⁶⁷. Il copista che redasse tutti questi verbali decise pertanto di anticipare quello relativo alla cappella di Sant'Andrea per raggruppare tutti gli atti riconducibili alla cripta della cattedrale.

Un secondo caso conferma l'ipotesi che i copisti lavorassero su fogli di appunti differenti, organizzati secondo l'ordine cronologico delle visite. La mano che scrisse i verbali relativi alle chiese di Chesallet, San Martino di Corléans e Santo Stefano d'Aosta, visitate il 25 ottobre 1416, è infatti la stessa, nonostante gli atti dedicati a quest'ultima località siano collocati a qualche foglio di distanza dagli altri, all'interno di un altro fascicolo⁶⁸. In questo caso, fu probabilmente deciso di raggruppare gli atti riguardanti le principali istituzioni cittadine: la visita alla chiesa di Santo Stefano segue infatti quelle alla cattedrale e al priorato di Sant'Orso⁶⁹.

In alcuni casi, invece, le inversioni cronologiche non sembrano trovare una giustificazione nel prevalere di una logica geografica. I verbali della visita

⁶⁴ Qualcosa di analogo è forse accaduto in ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 251, dove, in coda al verbale di visita alla cappella di San Vincenzo del 26 ottobre 1416, si trova l'indicazione «die XXVI octobris», cui segue uno spazio bianco che prosegue su tutto il verso del foglio (*ibidem*, p. 252) e *ibidem*, p. 147, dove alla rubrica *Hospitale Moriacci* segue uno spazio bianco. In entrambi i casi, tuttavia, nessuno riempì lo spazio vuoto.

⁶⁵ Ovviamente in questo discorso non rientrano i problemi – esaminati nel paragrafo precedente – relativi al disordine cronologico generato dall'assemblaggio in epoca contemporanea del volume 4.

⁶⁶ ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, pp. 253 (cappella di Sant'Andrea), 253-254 (cappella di San Maurizio).

⁶⁷ *Ibidem*, pp. 253-254. Per l'ubicazione di questi altari si veda Brunod, *La cattedrale*, pp. 31 (San Maurizio), 32 (Sant'Andrea), 33 (Sant'Agostino).

⁶⁸ ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, pp. 219-220 (Corléans), 220-221 (Chesallet) e 247-248 (Santo Stefano d'Aosta). I verbali relativi alle prime due località si trovano nel fascicolo 9, mentre quelli relativi alla terza nel fascicolo 10. Si tenga presente che in corrispondenza delle pp. 219-221, ai numeri dispari corrisponde il verso del foglio, mentre a quelli pari il recto.

⁶⁹ La visita alla cattedrale si trova *ibidem*, p. 230, quella al priorato di Sant'Orso *ibidem*, pp. 232-246. La p. 231 è bianca. Dalla p. 233 il recto del foglio torna a corrispondere ai numeri dispari, poiché il verso della p. 232 non è stato numerato.

alla chiesa di Ayas del 30 novembre 1421, per esempio, sono trascritti dalla stessa mano tra quelli relativi a Bard e a Hône del 28 novembre⁷⁰. L'unica ipotesi plausibile è che in questo caso il copista abbia lasciato vuoto il *verso* del foglio che ospita gli atti di Bard, magari per aggiungerli, in un secondo momento, dell'altro materiale concernente questa località; rimasto invece bianco, lo stesso scrittore optò, per un principio di economia, per il suo riempimento attraverso la stesura di un verbale relativo a una visita cronologicamente e topograficamente non troppo distante⁷¹. È invece più difficile cercare di dare una spiegazione a un fascicoletto autonomo scritto da uno stesso copista relativo a una parte della visita del 1416⁷². Il fascicolo si presenta cronologicamente ordinato, ma la successione delle località visitate, pur seguendo un ordine geografico coerente, presenta dei salti; in effetti, per ricostruire la corretta successione sia geografica sia cronologica dei luoghi ispezionati è necessario andare a recuperare gli atti relativi ad altre località, scritti a loro volta in un fascicoletto omogeneo dal punto di vista della scrittura e cronologicamente ordinato, interrotto proprio dai fogli precedenti⁷³. Chiaramente i due copisti lavorarono su fascicoli di appunti autonomi e rispettarono la logica cronologica e spaziale interna al materiale che avevano a disposizione. È altrettanto evidente che in questo caso mancò la comunicazione tra i due scrittori, che, a differenza di quanto notato con gli esempi analizzati sopra, non lasciarono alcuno spazio bianco per ripristinare in un secondo momento l'ordine topografico. Resta oscuro il motivo per cui gli appunti presi sul posto durante le visite non fossero stati scritti secondo la reale successione temporale delle ispezioni. La compresenza di segretari verbalizzanti diversi a seconda delle località visitate, tuttavia, potrebbe fornire una spiegazione. Poiché spesso i visitatori si servivano di notai o chierici presenti sul posto, si può ipotizzare una moltiplicazione dei fogli di appunti anche per località tra loro vicine⁷⁴.

Talvolta, poteva capitare inoltre che il copista sbagliasse. Per esempio, la rubrica e la prima riga degli atti relativi alla chiesa di Saint-Denis, visitata l'8 luglio 1420, sono stati scritti due volte, una nel punto corretto per quanto riguarda la successione sia cronologica sia geografica dei verbali, l'altra in po-

⁷⁰ *Ibidem*, pp. 351 (Bard), 352 (Ayas), 353 (Hône).

⁷¹ Il verbale relativo a Brusson, parrocchia confinante con quella di Ayas, si trova sul *verso* di un foglio (*ibidem*, p. 354). Ciò può spiegare perché i verbali relativi ad Ayas non siano in coda a quelli di Brusson: invece di cambiare foglio, il copista andò a riempire uno spazio bianco di poco precedente (*ibidem*, p. 352).

⁷² *Ibidem*, pp. 180-197. Anche in questa parte del volume ai numeri dispari corrisponde il *verso* del foglio, mentre a quelli pari il *recto*.

⁷³ Tutto questo materiale documentario è stato rilegato insieme in fase di restauro (fascicolo 9). La mano che scrive *ibidem*, pp. 176-179 (visite a Montjovet del 27 giugno 1416: chiese di San Germano e di Santa Maria e ospedale) riprende a p. 204-205 (visita del 29 giugno 1416 a Perloz) e prosegue fino a p. 221. Essa è interrotta non solo dal fascicolo omogeneo dedicato a varie località visitate tra il 28 giugno e il 12 luglio 1416 (*ibidem*, pp. 180-197; la prima visita di questo fascicoletto è quella del 28 giugno 1416 alla chiesa di Arnad. La stessa mano scrive anche le pp. 202-203), ma anche da altri verbali, scritti da altra mano (*ibidem*, pp. 198-199; le pp. 200-201 sono bianche).

⁷⁴ Oltre, nota 178 e testo corrispondente.

sizione anticipata. Accortosi dell'errore, lo scrittore si arrestò bruscamente, depennando quanto ricopiato fino ad allora⁷⁵. Nel corso della scrittura potevano esserci poi dei ripensamenti per quanto riguarda l'uso dello spazio della pagina; così per il verbale della visita alla parrocchia di Champorcher del 31 maggio 1420, iniziato a circa tre quarti del *verso* di un foglio, quindi depennato e ricominciato sul *recto* del foglio successivo⁷⁶. Chi invece ricopiò gli atti del 1416 relativi alle cappelle e agli altari della cattedrale dovette rendersi conto di aver separato il materiale riguardante la cappella di San Pietro solo dopo aver concluso la stesura dei verbali. In coda alla prima occorrenza, dunque, fu apposto un segno di rimando accompagnato dall'indicazione «vide infra». Lo stesso segno si ritrova in corrispondenza della prosecuzione dei verbali relativi alla stessa cappella, situati a qualche foglio di distanza⁷⁷. La visita a questo altare si svolse probabilmente in due momenti distinti, a causa dell'impossibilità, alla prima ispezione, di aprire l'arca in cui erano conservati gli oggetti liturgici⁷⁸. Il copista aveva dunque tra le mani degli appunti disposti secondo la successione cronologica delle visite, ma in questo caso, a differenza di quanto accaduto per le cappelle della cripta, non ebbe l'accortezza di riunire le due parti dedicate allo stesso altare. Negli atti del 1416 relativi alla chiesa parrocchiale di La Thuile, il copista lasciò invece alcune righe bianche per l'indicazione delle reliquie conservate nell'edificio; nessuno, tuttavia, andò mai a riempire questo spazio⁷⁹.

Si possono infine fare alcune riflessioni sull'uso dei *libri* visitali. Nel fascicolo di dimensioni ridotte in cui si trovano gli interrogatori più corposi del 1420 sono state prese delle annotazioni relative ad alcune località della bassa valle (Brusson, Ayas, Gressoney, Issime, Perloz, Hône)⁸⁰. Qui si trovano due annotazioni particolarmente interessanti: «de facto Bruczoni videantur articuli» e «de facto Ussime ut in folio continetur»⁸¹. Salvo errori o sviste di lettura, si tratta degli unici rimandi ad altro materiale documentario presenti all'interno del volume. Data la connotazione giudiziaria del lessico usato (*factum*, *articulus*)⁸², è probabile che questo fascicolo, come già ipotizzato,

⁷⁵ La rubrica e la prima riga del verbale depennati si trovano in ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 43, mentre il verbale completo *ibidem*, pp. 52-54.

⁷⁶ *Ibidem*, pp. 16 (qui si trova scritto, poi depennato: «subsequenter vero die veneris ultima mensis madii accessimus»), 17-18 (verbale completo).

⁷⁷ *Ibidem*, pp. rispettivamente 255 e 259.

⁷⁸ Nel primo verbale si legge infatti: «I arca ad custodiendum necessaria, quam videre non potuimus» (*ibidem*, p. 255).

⁷⁹ *Ibidem*, pp. 135-136.

⁸⁰ *Ibidem*, pp. 309-310. Si tratta delle sole annotazioni scritte direttamente sui fogli del fascicolo (faccio qui riferimento alle annotazioni sparse, non agli interrogatori completi scritti nelle prime pagine del fascicolo, pp. 297-306); tutte le altre si trovano su foglietti volanti incollati alle pagine del volume oppure rilegati tra un foglio e l'altro. Questo materiale documentario non è stato trascritto né da Roulet né da Colliard.

⁸¹ *Ibidem*, p. 309.

⁸² Du Cange, *ad vocem*: «libellus supplex expostulationis ad iudicem» (*articulus*); «facti seu litis expositio» (*factum*).

sia stato assemblato in ambito forense⁸³. Si può pertanto constatare l'uso dei verbali delle visite pastorali nel corso dei processi che andavano a coinvolgere curati e fedeli giudicati prevalentemente per motivi di concubinato.

Anche tra gli atti delle visite si trovano alcuni segni d'uso, che contribuiscono a complicare il quadro di analisi proposto da Joseph Morsel, secondo cui la documentazione prodotta dalle ispezioni aveva una funzione in sé, a prescindere dal concreto uso che di quel materiale poteva essere fatto⁸⁴. Il «vertere folium» scritto in fondo al *recto* di un foglio, per esempio, pare essere un'indicazione per il lettore distratto e magari un po' annoiato dalla ripetitività dei verbali⁸⁵. Più significative sono le aggiunte cronologicamente successive fatte nei margini di alcuni atti. Colui che ricopiò gli appunti delle visite alla chiesa di Introd e all'ospedale di Villeneuve del 23 marzo 1419 scelse di non dedicarvi un verbale completo, preferendo annotare, rispettivamente nel margine e in coda ai verbali del 1416 relativi agli stessi edifici, solamente le novità riscontrate tre anni dopo⁸⁶. Ciò significa che i registri delle visite pastorali erano non solo conservati nel corso del tempo, ma anche riletti in occasione di una nuova tornata di visita. Considerando che né per la chiesa di Introd né per l'ospedale di Villeneuve erano stati segnalati particolari problemi nel corso della visita del 1416 e data la natura ordinaria delle annotazioni prese nel 1419, si può escludere che gli atti del 1416 relativi a queste due località fossero stati tenuti in evidenza, magari separati dagli altri. I verbali del 1416, piuttosto, sono i soli, tra quelli inseriti nel volume 4, a presentare una cartulazione presumibilmente coeva alla loro stesura. Ciò può far ipotizzare che in origine fosse presente un indice o un sommario, oggi tuttavia andato perso. A riprova dell'uso dei registri delle visite, si possono anche citare i saltuari richiami agli ordini impartiti nelle tornate precedenti. Nel 1416, per esempio, osservando lo stato di conservazione della chiesa di Avise, il visitatore annotò che «ecclesia hoc anno de novo fuit penitus coperta ex iniunctione precedentis visitacionis»⁸⁷. In effetti, nel 1414 era stato ordinato: «coperiatur de novo ecclesia»⁸⁸. Se nel caso di un lavoro portato a termine non è da escludere che fossero gli stessi parrochiani e il curato a ricordare al visitatore quanto ordinato nella visita precedente, altrettanto non può dirsi per i numerosi casi

⁸³ Sopra, nota 49 e testo corrispondente.

⁸⁴ Morsel, *La faucille et le goupillon*, p. 474. Le visite pastorali trecentesche alla diocesi di Volterra studiate e trascritte da Alessandro Furiesi, Silvano Mori e Jacopo Paganelli confermano l'impressione che gli atti visitali fossero usati anche successivamente alla loro stesura. In questo caso specifico, furono rimaneggiati nel corso del XV secolo per la compilazione di un elenco di chiese e monasteri realizzato dallo *scriba* ser Pietro di Bravisso per il vescovo Stefano da Prato (*Il vescovo Rainuccio Allegretti*, a cura di Paganelli, pp. 101-102).

⁸⁵ ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 160.

⁸⁶ *Ibidem*, pp. 160 margine interno (chiesa di Introd), 166 (ospedale di Villeneuve). Analogamente, anche nel margine interno della visita alla chiesa di Villeneuve del 1416, in corrispondenza delle prime righe del verbale, si annotò: «die XXIII mensis marcii anno XIX» (*ibidem*, p. 168). A questa indicazione non segue tuttavia alcuna ulteriore precisazione.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 149.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 106.

in cui i verbali segnalano delle inadempienze. Così, per esempio, in occasione della visita del 1412 alla chiesa di Verrayes, quando si annotò: «nichil fuit reparatum ab alia visitacione»⁸⁹. Bisogna tuttavia sottolineare che, a differenza di quanto ipotizzato per il 1416, i fogli della visita del 1412-1414 non presentano una numerazione di XV secolo. Resta pertanto difficile ipotizzare la perdita di un iniziale indice o sommario, che avrebbe reso più semplice il reperimento del materiale documentario.

Chi sicuramente maneggiava questi fascicoli erano il visitatore incaricato dall'ordinario diocesano di compiere le ispezioni e il segretario che si occupava della redazione dei verbali. Sia Pietro di Gilaren, vicario vescovile molto attivo in questi anni, sia il notaio Bernardo Chivallerii, infatti, annotarono e firmarono alcuni fogli⁹⁰. Chivallerii, inoltre, in un'occasione usò il registro delle visite alla stregua di un protocollo notarile: in coda al verbale del 1416 relativo a Pré-Saint-Didier, si trova un *instrumentum* con cui il curato di questa località, Aimone Bonodi, prendeva l'impegno di pagare al notaio stipulante, Bernardo Chivallerii appunto, 15 fiorini d'oro «pro faciendo calicem eiusdem parrochie». Questo documento, che porta la stessa data del verbale di visita, è stato in seguito depennato, con l'annotazione «levatum per me Bernardum»⁹¹. Si può infine ipotizzare che il registro contenente i verbali della visita del 1416 fosse passato anche tra le mani di un copista, forse un liturgista, più avvezzo all'uso delle scritture librarie. Nel margine degli atti relativi a Courmayeur, infatti, una mano annotò, in una gotica spezzata: «dedicatio ecclesie Curie Maioris agitur die XV mensis novembris»⁹².

Alla luce di questi segnali d'uso, viene spontaneo chiedersi in che modo potesse essere agevolmente rintracciato il materiale documentario, in assenza di indici e sommari. L'assemblaggio in epoca contemporanea del volume 4 potrebbe far ipotizzare una perdita di questi apparati; tuttavia, la mancanza – con la sola eccezione della visita del 1416 – di un sistema di numerazione coevo alla stesura dei verbali fa propendere per un'assenza fin dall'origine⁹³. Lo stesso problema è stato riscontrato per i registri delle visite quattrocentesche alle diocesi di Ginevra, Losanna e Eichstätt da parte di Joseph Morsel, secon-

⁸⁹ *Ibidem*, p. 174.

⁹⁰ *Ibidem*, pp. 77 (nel margine superiore esterno si legge ancora, seppur l'inchiostro sia molto sbiadito: «nos Petrus de Gilaren canonicus Augustensis commissarius domini episcopi»), 172 (in coda alla visita del 1413 alla chiesa di Châtillon, si trovano delle indicazioni relative alle *domus* e *possessiones* scritte con altro inchiostro, cui seguono a sinistra la firma di Gilaren, a destra quella di Chivallerii). Nel margine superiore interno del foglio contenente la visita alla chiesa di Gignod del 1420 si trova un appunto operativo, quasi un promemoria: «ordinetur ubique de sancto oleo» (*ibidem*, p. 113). Oltre, note 136-142 e 168-171 e testo corrispondente per approfondire lo studio di queste due figure.

⁹¹ ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 138.

⁹² *Ibidem*, p. 139.

⁹³ La scelta, compiuta nel corso del XV secolo, di riunire in un unico fascicolo le visite alla chiesa di Pollein del 1413, del 1416 e del 1421 può essere in questo contesto interpretata come un tentativo di rendere maggiormente fruibili quegli atti (*ibidem*, pp. 61-66). A p. 67 (il *recto* di un foglio lasciato in bianco), si trova l'annotazione quattrocentesca «tres visitaciones ecclesie parrochialis Poleni».

do cui i rimandi intertestuali tra un registro e l'altro o anche semplicemente il richiamo a una visita precedente non semplificano la questione dell'uso di questi oggetti documentari, ma rendono piuttosto evidente la continuità nel tempo del potere episcopale⁹⁴. Attraverso la visita, il vescovo procedeva a un'appropriazione dello spazio diocesano, che si traduceva in seguito, con la stesura in bella copia dei verbali, in un'appropriazione scritturale, garantita dall'omogeneità formale del prodotto scrittorio⁹⁵. In questa prospettiva, la forma assume maggiore importanza del contenuto e la visita acquista significato in quanto sistematica procedura d'ispezione.

Benché il contesto documentario valdostano non consenta un'analisi formale di interi registri, ma unicamente di frammenti di *libri* visitali non più esistenti, si è tuttavia potuto constatare, all'interno delle unità codicologiche individuate, una certa somiglianza formale, che non passa tanto dalla scrittura – le mani che scrivono sono molte, talvolta anche su uno stesso foglio – quanto dalla struttura del testo. Ciò denota la presenza di una *ratio* preordinante, cui ogni scrittore, ognuno con le sue capacità grafiche, doveva attenersi. Molte mani non furono dunque sinonimo di altrettante teste. Il vescovo, più spesso attraverso i suoi vicari, visitò la sua diocesi con intenti precisi, seguendo percorsi funzionali agli obiettivi da raggiungere. Per questo motivo, in seguito il segretario e i suoi collaboratori traducevano sulla carta non solamente delle descrizioni, pur attente e approfondite, ma prima di tutto un'azione. Lo studio degli itinerari, delle tempistiche e delle modalità delle visite consentirà di approfondire questo discorso.

3. La pratica della visita

Le tornate di visita pastorale la cui documentazione si è conservata fino ai giorni nostri sono sette: 1412-1414, 1416, 1419, 1420, 1421-1422, 1445, 1486⁹⁶. A queste se ne devono aggiungere sicuramente almeno altre due: una svoltasi

⁹⁴ Morsel, *La faucille et le goupillon*, p. 474.

⁹⁵ *Ibidem*, pp. 472-473. Anche Florian Mazel, ripercorrendo le principali tappe della formazione del potere territoriale vescovile tra XI e XIII secolo, inserisce la visita pastorale tra le forme tradizionali di «pratiques épiscopales de l'espace» (Mazel, *L'Évêque et le territoire*, p. 307). Sulla possibilità di cogliere dalla crescente produzione documentaria vescovile (XII-XIII secolo) e dalla sua organizzazione archivistica la concezione giurisdizionale, patrimoniale e territoriale del potere vescovile nella diocesi si vedano *ibidem*, pp. 335-345 e, con specifico riferimento alle fonti giudiziarie, Tanzini, *Una Chiesa a giudizio*, in particolare pp. 56-59.

⁹⁶ Non sono qui prese in considerazione le visite arcidiaconali di XV secolo né quella del 1427 svolta dall'arcivescovo di Tarentaise. Resta poi il dubbio se considerare o meno la visita del 1412 come parte di quella del 1413-1414, perché tra l'ultimo verbale del 1412 e il primo del 1413 passò quasi un anno (le visite del 1413 e del 1414 si svolsero invece senza soluzione di continuità: si passa dalla fine di dicembre del 1413 ai primi di gennaio del 1414). Analogamente trascorsero poco più di undici mesi tra l'ultimo verbale del 1421 e il solo superstite del 1422. Le visite del 1419, del 1420 e del 1421 sono invece da considerarsi autonome, perché alcune località furono ispezionate in tutte e tre le occasioni. Per approfondire rimando alle carte 1-6 e al testo di commento corrispondente.

precedentemente, all'epoca del vescovato di Pietro di Sonnaz (1399-1410), come suggerito dai richiami presenti nei verbali del 1412-1413 e del 1416⁹⁷; un'altra compiuta nel corso del 1434 dal vescovo Giorgio di Saluzzo, come da lui stesso affermato in una lettera datata 8 agosto di quell'anno⁹⁸.

Oltre a essere le testimonianze più risalenti dell'attività visitale nella diocesi aostana⁹⁹, questi atti, insieme con le costituzioni sinodali superstiti (1407, 1417, 1424, 1435, 1438, 1440 e 1446)¹⁰⁰, costituiscono dei tasselli importanti per collocare l'azione vescovile e la vita della chiesa locale nell'ambito del più ampio processo di riordino che interessò la Chiesa occidentale nel XV secolo. In effetti, l'alta concentrazione nel corso della prima metà del secolo sia delle sinodi diocesane sia delle visite pastorali può essere ricollegata all'attività riformatrice dei concili di Costanza (1414-1418) e di Basilea (1431-1449), cui alcuni dei presuli aostani e dei loro vicari presero attivamente parte¹⁰¹. Esiste un nesso profondo tra le istanze riformatrici espresse dai concili, le disposizioni emanate dai presuli in materia di gestione e tenuta delle chiese, di costumi e condotta di vita del clero e dei laici e le preoccupazioni visitali. In effetti, benché non si siano conservati dei veri e propri questionari preparatori, dal confronto tra i canoni conciliari, le disposizioni emanate sia dall'autorità vescovile sia da quella arcidiaconale, dotata anch'essa del diritto di visita, e i

⁹⁷ Nel verbale relativo alla chiesa di Verrayes del 24 novembre 1412 si legge: «nichil fuit reparatum ab alia visitacione» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 174). Analogamente, negli atti relativi a una cappella nella parrocchia di Roisan, visitata nel 1413, si trova scritto: «alia visitacione fuit ordinatum quod non celebraretur propter ruinam» (*ibidem*, p. 117); mentre in quelli del 1414 relativi alla cappella di Leverogne: «fuit alias inhibitum ne celebraretur sed data est licencia per dominum modernum episcopum» (*ibidem*, p. 107). Non è possibile, allo stato attuale della ricerca, definire se ci si riferisce a una visita compiuta nell'anno precedente per volontà del neoeletto vescovo Moriset o se, come sembra più plausibile, non si facesse piuttosto riferimento all'ultima visita compiuta dal vescovo Pietro di Sonnaz (1399-1410). Non lasciano dubbi al riguardo, invece, le affermazioni «inhibuit celebrari dompnus Petrus de Balmis quando visitavit pro domino episcopo fratre Petro» (*ibidem*, p. 148) e «inhibitum fuit per visitatores bone memorie fratris Petri quondam Augustensis episcopi quod non cantaretur» (*ibidem*, p. 152), fatte nel 1416 e relative rispettivamente alla cappella di Vedon presso Aise e a un oratorio sito a Vétan. Monsignor Pietro di Sonnaz fece pertanto sicuramente almeno una visita pastorale. Egli fu definito *frater* perché proveniva dal convento dei frati minori di Chambéry (A.P. Frutaz, *Le fonti*, p. 307).

⁹⁸ «Anno Domini millesimo quatercentesimo trigesimo quarto, die octava eiusdem mensis augusti, generalem visitationem nostra auctoritate ordinaria qua fungimur in hac parte in nostra dyocesi Augustensi per nos pridem ceptam continuando visitamus» (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 247). Per un inquadramento di questa fonte rimando al capitolo IV, note 26-27 e testo corrispondente.

⁹⁹ *Introduzione*, nota 25 per un inquadramento documentario della serie archivistica *Visite pastorali* conservata nell'Archivio della curia vescovile di Aosta.

¹⁰⁰ Per un inquadramento archivistico di queste fonti e per un approfondimento sul tema della normativa diocesana rimando al capitolo IV, § 1.

¹⁰¹ Oltre, note 119-121, 139, 162, 166 e testo corrispondente. La sessione XV del Concilio di Basilea (26 novembre 1433) stabiliva l'indizione di una sinodo diocesana annuale e l'istituzione dei testimoni sinodali (con il compito di visitare la diocesi per un anno e di indicare al vescovo ciò che doveva essere riformato); al vescovo era affidato il compito di indagare personalmente sulle mancanze dei fedeli e di punire i trasgressori delle leggi canoniche (*Conciliarum*, II/2, pp. 912-917). Sul tema del rapporto tra preoccupazioni visitali e disposizioni sinodali e conciliari si riflette in Canobbio, *Visite pastorali nel medioevo italiano*, pp. 58-62.

questionari di fatto è possibile individuare alcune tendenze comuni riguardo ai temi e alle situazioni posti al centro dell'attenzione del visitatore¹⁰². Riflettere sul momento in cui avvenne la visita, sulle modalità con cui si svolse e sulle figure che vi presero parte consente di proporre alcune schematizzazioni, utili per leggere e interpretare la pratica visitale. A una riflessione su questi aspetti sono dedicate le prossime pagine¹⁰³.

3.1. I tempi e gli itinerari

L'individuazione del momento in cui effettuare la visita rispondeva a esigenze di varia natura e condizionava la scelta tanto del periodo dell'anno quanto del giorno e dell'ora. È chiaro comunque che l'intento principale era sempre quello di poter incontrare il maggior numero di fedeli e di osservare, se possibile, la vita liturgica locale nel suo concreto svolgimento.

Alcune tornate si svolsero con la bella stagione, quando le condizioni meteorologiche rendevano gli spostamenti più agevoli¹⁰⁴; altre invece nel periodo autunnale e invernale, quando il ritmo dei lavori agricolo-pastorali rallentava ed erano perciò più facilmente raggiungibili coloro che trascorrevano l'estate in alpeggio¹⁰⁵.

Confrontando il calendario liturgico con quelli delle varie tornate di visita (Appendice 2), si nota inoltre un'interessante sovrapposizione tra ispezioni e momenti di festa¹⁰⁶. Nel 1416, per esempio, le parrocchie della Valdigne furono visitate nei tre giorni delle Rogazioni precedenti l'Ascensione, quando le comunità della vallata prendevano parte a una processione itinerante che andava a toccare, secondo un crescendo di importanza, le chiese del territorio pievano. Tale ricorrenza fu l'occasione per il commissario vescovile per ribadire la primazia della pieve di Morgex, da qualche tempo contestata dalle altre chiese della Valdigne¹⁰⁷. Altre volte la visita era effettuata in concomitanza delle feste patronali (Appendice 3): così a Brissogne nel 1412, ad Ayas e a Charvensod nel 1413, a Gignod nel 1414 e a Donnass nel 1416. La doppia ricorrenza – visita e celebrazione del santo patrono – oltre a essere occasione di in-

¹⁰² Su questi temi riflette sempre Canobbio, *Visite pastorali nel medioevo italiano*, pp. 71-75.

¹⁰³ Ulteriori approfondimenti nel capitolo IV, § 1.

¹⁰⁴ Così nel 1416 (dal 25 marzo all'8 novembre), nel 1419 (dal 23 marzo al 2 agosto; tra gennaio e febbraio di questo anno fu visitato solo il priorato di Sant'Orso d'Aosta), nel 1420 (dal 20 maggio all'8 luglio), nel 1486 (fine agosto).

¹⁰⁵ Così nel 1412 (dal 22 al 30 novembre) e nel 1413-1414 (dall'11 novembre 1413 al 3 febbraio 1414), nel 1421 (dal 16 novembre al 13 dicembre) e nel 1422 (novembre), nel 1445 (dal 9 al 20 ottobre). Per le stesse ragioni anche la visita pastorale del 1488 all'area montana e pedemontana della diocesi di Padova fu svolta dal vescovo Pietro Barozzi nel periodo autunnale (Gios, *L'attività pastorale*, pp. 119-120). Mazel riscontra un'analoga premura anche per lo svolgimento delle sinodi diocesane, spesso convocate in autunno (Mazel, *L'Évêque et le territoire*, p. 326).

¹⁰⁶ Questo discorso non vale ovviamente per le visite effettuate in modo mirato, allo scopo di risolvere una o più problematiche.

¹⁰⁷ Questa vicenda è approfondita nel capitolo II, note 42-44, 59 sgg. e testo corrispondente

contro con la comunità, consentiva di ribadire la centralità della chiesa curata nei confronti dell'intero territorio parrocchiale. Il momento di festa permetteva inoltre di osservare le dinamiche relazionali interne alla comunità locale e il ruolo svolto dalle eventuali confrarie attive sul posto. Analogamente, si nota una predilezione per la domenica nel caso in cui l'ispezione avvenisse in una giornata isolata, né consecutiva né successiva a un'altra visita. Raggiungere una località nel giorno settimanale di festa significava per il visitatore poter partecipare alla messa parrocchiale, dunque vivere una celebrazione cui tutti i fedeli erano tenuti a prender parte, anche per ascoltare le comunicazioni date pubblicamente dal curato al termine della messa. Il vescovo o il suo vicario potevano in questo modo interagire con l'insieme dei parrocchiani e osservare come si svolgesse il momento centrale della vita liturgica cristiana. Non sorprende pertanto che questa scelta caratterizzasse soprattutto le tornate di visita che si svolgevano nei mesi primaverili ed estivi, ossia quando i lavori agricoli e pastorali erano nel pieno del loro svolgimento: nel giorno domenicale c'era probabilmente una maggiore possibilità di intercettare almeno i capifamiglia, nel corso della settimana invece sicuramente impegnati.

Le indicazioni temporali specifiche – spesso nei verbali si riporta il momento del giorno in cui la località fu visitata (all'ora prima, all'ora terza, all'ora nona, durante la prima o la grande messa, ai vesperi) – così come gli intervalli di tempo più lunghi che intercorrono tra le visite consecutive a località tra loro distanti non lasciano dubbi circa il fatto che il visitatore si recasse effettivamente sul posto, per vedere con i propri occhi lo stato di conservazione degli edifici di culto, prima tra tutti la chiesa curata, e per interrogare, se necessario, i sacerdoti, i loro vicari e i fedeli. Nella tornata di visita del 1420, inoltre, si riporta spesso l'importo della tassa di procura che i curati erano tenuti a pagare, con l'indicazione delle detrazioni concesse a compensazione delle spese sostenute per l'alloggio dei visitatori e del loro seguito¹⁰⁸.

Dal punto di vista degli spostamenti e dei tragitti, è da notare che ai passaggi più a valle si preferivano i colli di collegamento intervallivo. Così, per esempio, da La Salle si passava sempre a Courmayeur e viceversa (colle tra la Grande Rochère e l'Aiguille de Chambave, 2883 m), da Torgnon si scendeva verso Verrayes e Saint-Denis (colle Saint Pantaléon, 1650 m), talvolta da Ayas si valicava verso Gressoney (colle Bettaforca, 2672 m), da Saint-Pierre verso Derby, da Chambave a Montjovet e da Brusson a Saint-Vincent. È probabile, inoltre, che si procedesse per settori o distretti territoriali, come sembrano suggerire vari elementi: i percorsi seguiti tra il 1412 e il 1414 e nel 1421; il

¹⁰⁸ Per esempio, sia a Hône sia a Donnas dei venti grossi ne erano richiesti solo dieci, perché in entrambi i luoghi si dovettero ospitare quattro uomini e quattro cavalli per una cena, una notte e il pranzo successivo, rispettivamente tra il 31 maggio e il 1° giugno e tra il 1° e il 2° giugno (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, pp. 22-23). A una conclusione differente si è giunti invece per le visite trecentesche alla diocesi di Ivrea, per le quali sembra più logico ipotizzare che il visitatore risiedesse in una località della zona da osservare e che lì confluissero sacerdoti e testimoni di tutta l'area (*Visite pastorali in diocesi di Ivrea*, a cura di Vignono, pp. XXXIV-XXXV).

programma della visita alle parrocchie della bassa valle che avrebbe svolto il canonico Giovanni Comitris nel 1420; il programma del 1445 per l'alta valle, in cui monsignor Antonio di Prez scrisse esplicitamente che si trattava della continuazione di una visita già avviata¹⁰⁹. Alla città di Aosta, inoltre, era dedicata un'attenzione particolare. Nel 1416, per esempio, l'ispezione ai luoghi di culto cittadini aprì (dal 25 al 31 marzo) e chiuse (dal 25 al 28 ottobre) la visita, che per il resto si svolse prevalentemente tra la seconda metà di maggio e quella di luglio. Nel 1419, invece, stando alla documentazione superstite, l'attenzione del presule si concentrò sul priorato di Sant'Orso, mentre nel 1422 sulla cattedrale.

3.2. I questionari visitali

Benché non si siano conservati dei questionari preparatori – ciò che possediamo di più simile è un documento prodotto dall'arcidiacono di Aosta a margine della visita del 1436¹¹⁰ – dal confronto dei questionari di fatto con le tempistiche e gli itinerari delle visite si possono ugualmente individuare due principali tipologie di visita: quella sistematica, che coinvolgeva ampi settori del territorio diocesano, di cui interessava conoscere e ispezionare tutti i luoghi di culto, le istituzioni ecclesiastiche e religiose e le strutture di accoglienza, e quella mirata, finalizzata alla risoluzione di particolari e spesso circostanziate problematiche.

Nel primo caso, l'attenzione del visitatore si concentrava soprattutto sullo stato di conservazione degli edifici e del loro arredo liturgico (*visitatio rerum*) e solo incidentalmente sulla vita spirituale di curati e fedeli (*visitatio hominum*). Come già rilevato, la scelta del giorno in cui effettuare l'ispezione poteva tuttavia favorire l'intromissione nelle dinamiche cerimoniali e liturgiche locali e dunque assumere valenze simboliche specifiche. Non sono del resto da sottovalutare nemmeno le ricadute della tenuta e dell'amministrazione della chiesa curata sulla vita liturgico-sacramentale dei fedeli. Manca, tuttavia, un esame specifico della condotta di vita del clero, nonostante l'attenzione profusa sul tema già dal III e dal IV Concilio Lateranense¹¹¹. Da questa tipologia di visita emerge chiaramente quella che Morsel chiama la *doppia spazialità del potere vescovile*, capace di esprimere, proprio attraverso l'atto del visitare, tanto la sua universalità quanto la sua centralità¹¹²: il presule, più spesso il suo vicario, dal centro della diocesi, sede della *domus* episcopale, partiva allo

¹⁰⁹ «Continuando nostram incohatam visitacionem» (Roulet, *Vita religiosa*, p. 261). Il programma della visita del 1420 si trova in ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, pp. 1 e 295.

¹¹⁰ Questo documento è analizzato nel capitolo IV, note 6 sgg. e testo corrispondente.

¹¹¹ Lat. III, 3 (*Conciliorum*, II/1, pp. 128-129) e 11 (*ibidem*, p. 136); Lat. IV, 14-18 (*ibidem*, pp. 175-177), 26-27 (*ibidem*, pp. 180-181).

¹¹² Morsel, *La faucille et le goupillon*, p. 472. Qui è evidenziato il valore dimostrativo del potere del vescovo insito nell'atto della visita.

scopo di raggiungere una dopo l'altra tutte le parrocchie, al palazzo faceva poi ritorno e lì avrebbe conservato, riordinata nei suoi archivi, la documentazione prodotta. Il gesto del visitare acquista in questa prospettiva un valore in sé, non in quanto somma di singole ispezioni locali, ma come processo sistematico. È questa stessa metodicità che si ritrova, secondo Morsel, all'interno dei registri di visite pastorali. Anche se poco pratici per essere usati, nella successione regolare dei verbali si traduceva sulla carta quel processo di appropriazione spaziale inscenato dalla visita¹¹³. Parafrasando Angelo Torre, si potrebbe dire che la visita diventava *pratica* nella misura in cui concorreva a definire il potere vescovile in quanto tale¹¹⁴.

Rientrano sicuramente in questa categoria le visite del 1412-1414 e del 1416, con grande probabilità anche quelle del 1421-1422 e del 1445. Nel 1412, anno successivo all'assunzione dell'incarico, il vescovo Ogerio Moriset, per tramite del suo vicario, avviò la prima ispezione sul territorio diocesano, sia per conoscere lo stato in cui versavano gli edifici di culto sia per avvicinarsi ai curati e ai fedeli, verso i quali manifestare la propria presenza e nei confronti dei quali esercitare la propria autorità¹¹⁵. Nel corso di un anno e tre mesi il visitatore raggiunse almeno quarantasei parrocchie¹¹⁶, più della metà di quel-

¹¹³ Sulla ritualità delle visite ritorno nel capitolo II, § 5.

¹¹⁴ Torre, *Il consumo di devozioni*, pp. XV-XVIII.

¹¹⁵ In questa prospettiva è importante sottolineare che alcune visite tradizionalmente datate al 1413 risalgono in realtà all'anno precedente, anticipando così di un anno l'intervento del presule sulla sua diocesi. Si tratta delle visite a Saint-Marcel e a Brissogne (datate rispettivamente giovedì 24 e venerdì 25 novembre 1413), nel volume inserite tra le visite del 1413 (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, pp. 79-81); di quelle ad Antey e a Torgnon (datate mercoledì 23 novembre s.d.) e a Saint-Denis, a Diémoz e a Fénis (datate giovedì 24 novembre s.d.), inserite all'interno di un blocco di verbali datato 1413 che interrompe la documentazione prodotta dalla visita del 1416 (*ibidem*, pp. 173-175). Nel 1413, tuttavia, il 23, il 24 e il 25 di novembre caddero rispettivamente di giovedì, venerdì e sabato. Per vicinanza geografica e temporale (relativamente al giorno e al mese), e per la posizione occupata nel volume dai verbali (si trovano nel blocco del 1413 che interrompe quello del 1416), ho ipotizzato che anche le visite s.d. all'ospedale di Saint-Vincent (*ibidem*, p. 172) e quelle a Châtillon (*ibidem*) e a Verrayes (*ibidem*, p. 174), datate rispettivamente 22 e 24 novembre 1413 possano essere retrodate di un anno. Per motivi analoghi, anche la visita del 30 novembre alla parrocchia di San Martino di Corléans può essere fatta risalire al 1412 (*ibidem*, pp. 81-82). Degli aspetti formali che accomunano questi fogli ho già detto sopra, nota 32 e testo corrispondente. Sia Roulet sia Colliard datano queste visite al 1413 (Roulet, *Vita religiosa*, pp. 5-14; Colliard, *Culto e religiosità*, vol. 2, pp. 95-102). Nel XVIII secolo le visite del 1412 erano note, perché in ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 1 si legge: «livre de visites de 1412»; seguono la data, 27 marzo 1789, e l'annotazione archivistica «n. 29». Anche monsignor Duc cita queste visite (J.-A. Duc, *Histoire de l'église*, IV, pp. 229-230). A questo proposito, è interessante notare che, secondo Duc, la visita avvenne in un momento dell'anno (maggio e giugno) e in località (Montjovet, Arnad, Donnas, Gressoney) differenti da quelle individuate indagando il volume 4 (nota successiva per una riflessione sulla datazione fornita da Duc).

¹¹⁶ L'organizzazione territoriale della cura d'anime è presa in esame nel capitolo II. Monsignor Duc registra che nel 1412 furono visitate anche le chiese di San Germano di Montjovet con la cappella di San Bartolomeo nel castello (maggio 1412), di Arnad (29 maggio 1412), di Donnas e in seguito di Gressoney (9 giugno 1412). Il computo delle parrocchie visitate salirebbe dunque a quarantanove, non contando nuovamente la località di Gressoney, già conteggiata per il 1413 (J.-A. Duc, *Histoire de l'église*, IV, pp. 229-230). Tuttavia, c'è ragione di credere che le visite da Duc datate al 1412 siano in realtà quelle risalenti al 1420. Duc, infatti, specifica che nel corso della visita alla chiesa di Gressoney furono interrogati i parrocchiani riguardo al proprio curato. In

le all'epoca esistenti (carta 1)¹¹⁷. La scelta di svolgere questo viaggio nei mesi autunnali e invernali appare funzionale al raggiungimento di un numero più elevato di parrocchiani. Nel 1416, invece, almeno cinquantasette parrocchie furono visitate in meno di nove mesi (carta 2)¹¹⁸. In entrambi i casi, oltre alle chiese curate, furono ispezionate anche le cappelle, gli oratori e gli ospedali.

Si può ipotizzare che entrambe le tornate di visita fossero state esplicitamente richieste da Ogerio Moriset – all'epoca al servizio di Giovanni XXIII e perciò distante dalla diocesi di cui all'inizio del 1411 era stato nominato vescovo – allo scopo di avere, al suo arrivo, un quadro il più possibile completo della situazione delle parrocchie sia cittadine sia rurali. In questi anni Moriset prese parte al concilio di Costanza; più tardi partecipò a quello di Basilea, dove morì nel gennaio del 1441¹¹⁹. È probabile che la frequentazione degli ambienti conciliaristi e riformatori abbia stimolato la sua attenzione per la chiesa che era chiamato a guidare. Non è certamente un caso che, oltre alle molte tornate di visita effettuate sotto il suo episcopato, è alla sua attività pastorale che si collega la riunione sinodale che ha prodotto gli atti più cospicui, ripresi e pubblicati a inizio Cinquecento¹²⁰. In questo senso, la figura e l'azione di Moriset non sembrano scostarsi molto da quella degli alti prelati di alcune coeve diocesi lombarde prese in esame da Cristina Belloni; soprattutto, paio-

questa occasione, i fedeli si sarebbero descritti come «brebis errantes» (*ibidem*, nota 2). Questa espressione si trova in ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 30, proprio in relazione alla condizione dei parrocchiani di Gressoney, visitati domenica 9 giugno dell'«anno quo supra». Il 9 giugno nel 1412 cadde di giovedì; dal contesto documentario, questa e le altre visite presenti nello stesso fascicolo sembrano piuttosto riferibili al 1420 (sopra, note 26, 115-116). In questo stesso fascicolo si trovano le visite alle chiese citate da Duc, ispezionate proprio tra maggio e giugno: San Germano di Montjovet (29 maggio), Arnad (30 maggio) e Donnas (2 giugno): ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, pp. rispettivamente 3-6, 13-14, 22-23. Anche in questi casi i giorni della settimana, quando indicati, sono riferibili al 1420, non al 1412. Resta comunque il dubbio che Duc avesse a disposizione dell'altro materiale documentario rispetto a quello consultabile oggi (purtroppo, in questo caso, Duc non cita la fonte documentaria, ma si limita a rimandare, per quanto attiene all'interrogatorio svoltosi a Gressoney il 9 giugno, all'*Histoire de Gressoney* di Pierre-Étienne Duc: si tratta di P.-É. Duc, *Histoire des églises paroissiales*, pp. 30-31).

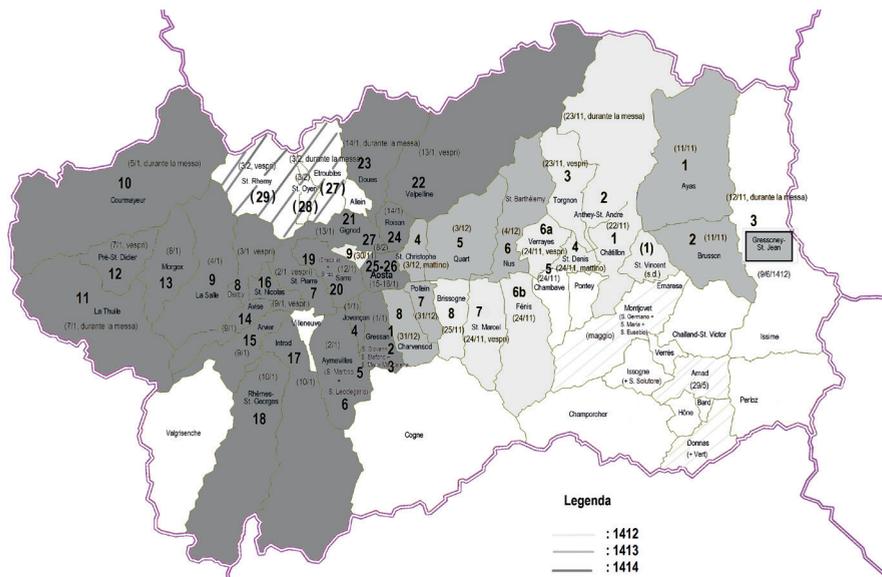
¹¹⁷ Tutte le carte raffiguranti la diocesi di Aosta presenti in questo libro sono state realizzate a partire dall'immagine fruibile con licenze Creative Commons all'url <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mappa_diocesi_Aosta.png> [ultima consultazione: 18/08/2023] e modificate, per quel che riguarda l'organizzazione territoriale della cura d'anime, a seconda dell'epoca cui si riferiscono. In questa, come nelle carte successive (2-6), i numeri progressivi indicano l'ordine di visita, mentre le località che non presentano una colorazione piena sono quelle per le quali persistono delle difficoltà o incertezze di datazione. In questo caso specifico, restando il dubbio se Duc abbia visto, per il 1412, della documentazione oggi non più fruibile, indico in questa categoria anche le quattro chiese la cui visita si sarebbe svolta tra il maggio e il giugno del 1412 (sopra, nota precedente).

¹¹⁸ *Almeno*, perché resta un'ambiguità per le località di Issime e Gressoney, secondo la mia ricostruzione visitate nel corso di quest'anno (sopra, note 42-47 e testo corrispondente).

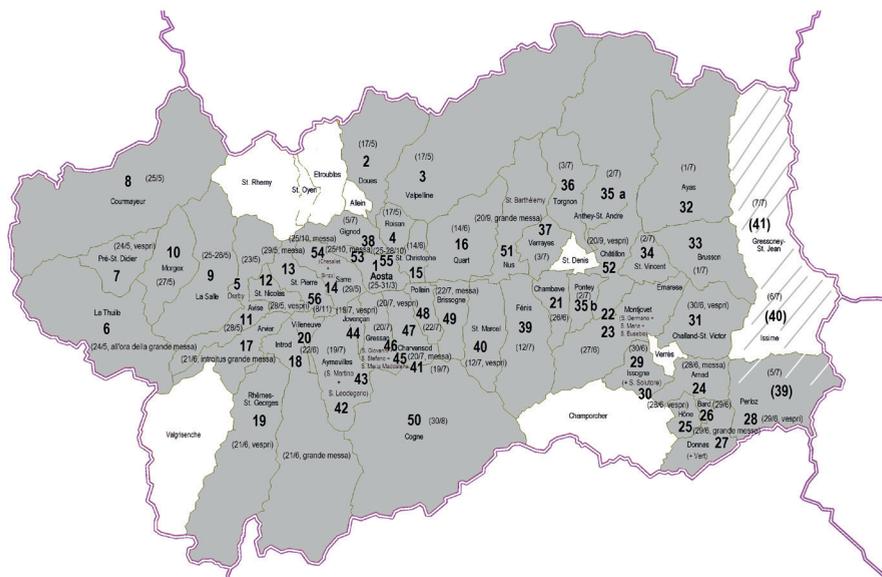
¹¹⁹ Quando divenne vescovo di Aosta, Ogerio Moriset era impegnato presso la corte papale di Giovanni XXIII (egli era *cubicularius* del pontefice e nel 1414 fu nominato consigliere della Camera apostolica). Sulla vita di questo presule si vedano Platania, *Oger Moriset. Vescovo*, in particolare pp. 9-21 e Platania, *L'intraprendenza di un vescovo*. Per la sua partecipazione ai concili rimando a Colliard, *La Chiesa valdostana*, p. 61.

¹²⁰ Si tratta della sinodo del 1424, con cui le analisi presentate nel capitolo IV si confrontano a più riprese.

Pratiche di appropriazione e di delimitazione del sacro



Carta 1: Itinerari delle visite del 1412-1413-1414.



Carta 2: Itinerario della visita del 1416.

no confermare il fatto che l'assenza del vescovo dalla propria diocesi non era, almeno non automaticamente, segno di disinteresse e di mancate riforme¹²¹.

Anche la visita del 1421 (carta 5), l'ultima riferibile all'epoca dell'episcopato di Moriset, potrebbe rientrare tra quelle di *routine*; sembra infatti emergere nuovamente una logica di spostamento per distretti (la valle del Gran San Bernardo e la media e la bassa valle). A ciò si aggiunga che una parte della città di Aosta, non visitata nel 1421, lo fu invece nel 1422, anno per il quale non si sono conservati altri atti. Poiché la visita del 1421 si svolse negli ultimi mesi dell'anno, con tutte le cautele che l'assenza di documentazione impone alla riflessione storica, si può ipotizzare una prosecuzione delle ispezioni sul lungo periodo, come per la tornata 1413-1414, i cui atti sarebbero tuttavia andati persi. Questo ragionamento potrebbe essere supportato dal contenuto di un foglio di piccole dimensioni, incollato all'interno del volume 4, su cui una mano coeva scrisse: «visitationes terre de Challant et Vallisdigne anni XXII»¹²². Volendo prestare fede al copista che prese questo appunto, bisogna constatare la perdita di un numero consistente di verbali datati 1422 e riconoscere, ancora una volta, come i percorsi di visita procedessero per distretti (le terre in mano agli Challant e la Valdigne).

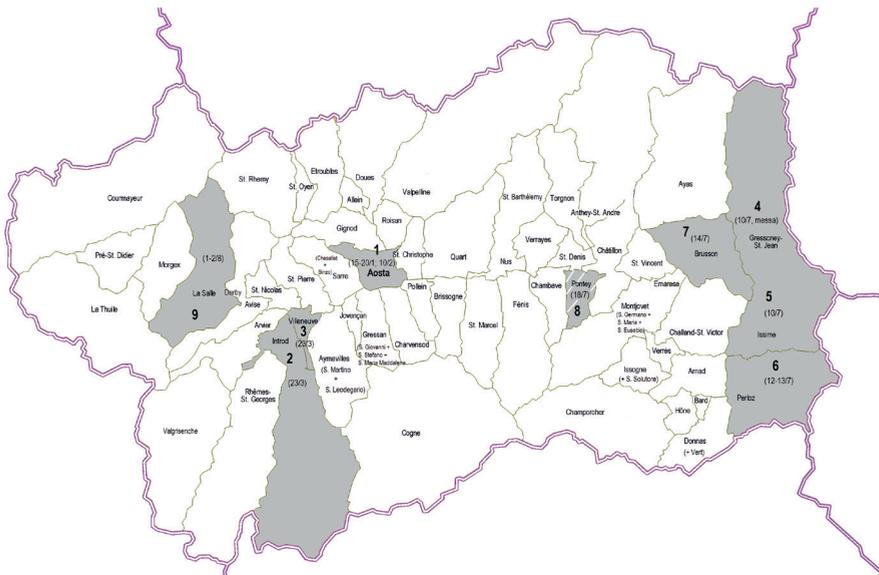
Analogamente, il programma della visita alle parrocchie dell'alta valle del 1445, dal presule Antonio di Prez presentata come una prosecuzione del suo viaggio attraverso i territori della diocesi, lascia supporre che in quest'anno ed eventualmente in quelli immediatamente precedente e successivo si sia svolta una visita sistematica (carta 6). Di Prez era salito in cattedra nel 1444, quindi sembra plausibile che egli, esattamente come Moriset, abbia avviato poco tempo dopo la sua prima visita. È probabile, del resto, che proprio il carattere ricognitivo di questa tornata abbia determinato la delega a un vicario del concreto svolgimento delle ispezioni. Anche in questo caso la scelta di compiere il viaggio nel mese di ottobre sembra funzionale all'incontro di un numero significativo di parrocchiani nelle località più facilmente raggiungibili, quelle di media e di bassa montagna.

Stando ai verbali superstiti, le altre visite successive all'arrivo di Ogerio Moriset nella diocesi sembrano seguire una logica diversa. Esse interessarono poche località e si concentrarono con particolare insistenza su alcune situazioni più delicate di altre: la bassa valle, in particolare la valle del Lys – dove il problema della stregoneria era più pressante che altrove –, visitata sia nel 1419 (carta 3) sia nel 1420 (carta 4) sia nel 1421 (carta 5), e il priorato

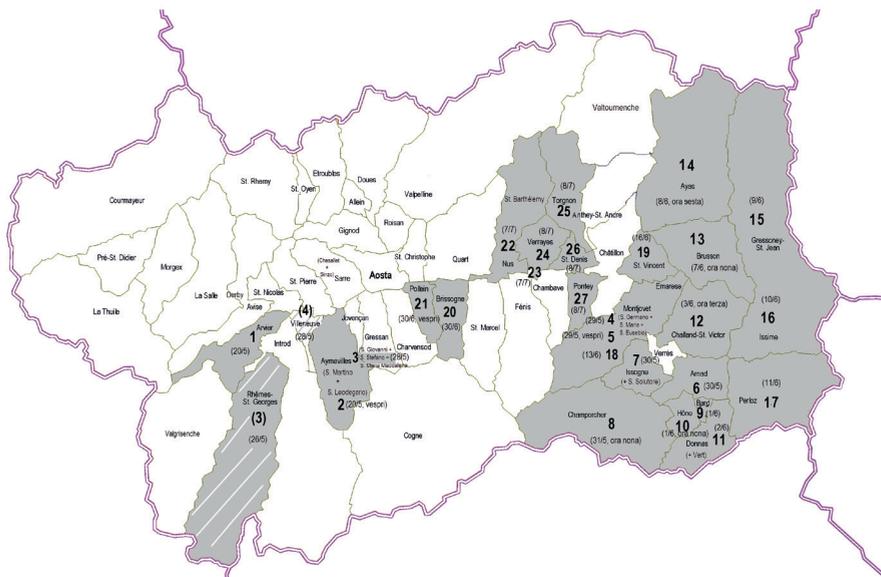
¹²¹ Belloni, *La politica ecclesiastica*, in particolare p. 356, dove si legge: «ci pare, inoltre, che questi ecclesiastici, soprattutto quelli tra loro che occuparono le cattedre vescovili, smentiscano un luogo comune più volte affermato dalla storiografia, soprattutto in passato, ossia il rapporto stretto esistente tra efficacia dell'azione pastorale e residenza del vescovo in diocesi». Uno studio interessante delle reti di relazioni tra alti prelati, corti principesche e università, attivate da e attorno al concilio di Basilea, si trova in Rando, *Dai margini la memoria*, pp. 45-66, dove sono prese in esame le frequentazioni del giovane Johannes Hinderbach all'epoca dei suoi studi universitari, condotti prima a Vienna, poi a Padova.

¹²² ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 374.

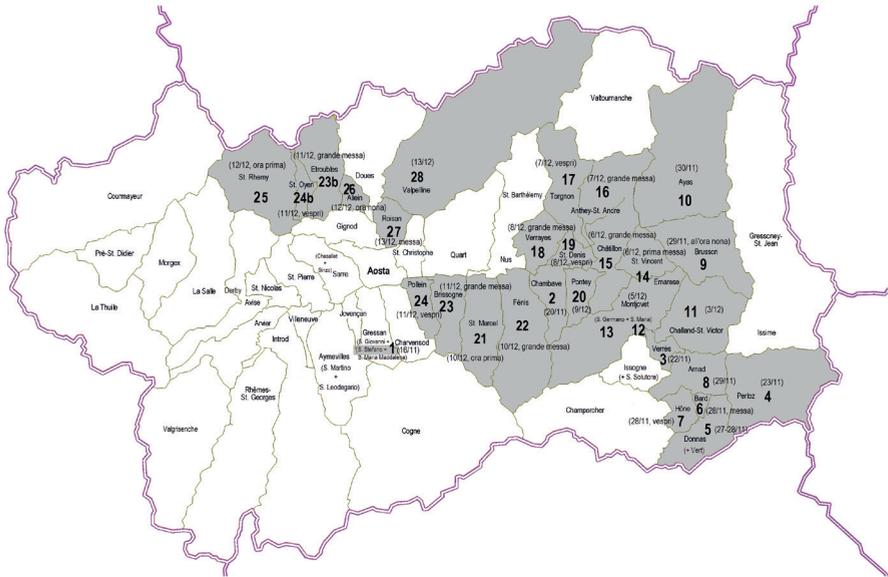
Pratiche di appropriazione e di delimitazione del sacro



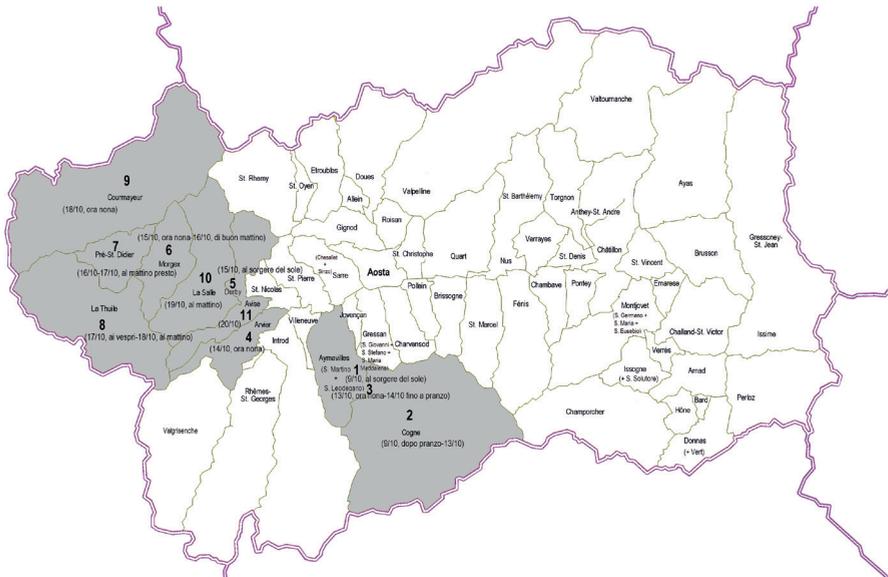
Carta 3: Itinerario della visita del 1419.



Carta 4: Itinerario della visita del 1420.



Carta 5: Itinerario della visita del 1421.



Carta 6: Itinerario descritto nel programma della visita del 1445.

di Sant'Orso – attraversato a quest'epoca da tensioni molto forti tra il priore e il capitolo e per questo visitato personalmente dal vescovo nel 1419¹²³. È da questo momento, inoltre, forse sulla scorta dell'articolo *De vita et honestate clericorum* contenuto nella sessione XLIII del Concilio di Costanza (21 marzo 1418), che si incomincia a registrare un interesse più specifico per gli usi e i costumi sia del clero sia dei laici¹²⁴. Proprio tra il 1419 e il 1420 si fece inoltre largo impiego degli interrogatori¹²⁵. Da questi atti emerge con maggiore evidenza il carattere propriamente pastorale della visita, inteso come affermazione del potere vescovile nei confronti di una società – fatta di ecclesiastici, religiosi e laici – da disciplinare e inquadrare. Si trattava di uno sforzo teso alla definizione di specifici spazi d'azione, in relazione ai quali stabilire la liceità o meno di un comportamento¹²⁶. I risvolti pratici di queste visite chiariscono così l'utilità dell'azione vescovile, di cui dalle ispezioni di carattere sistematico emerge prevalentemente la dimensione simbolica e rituale. Attraverso l'uso della procedura inquisitoria, basata sulla pubblica denuncia, il presule favoriva l'interiorizzazione di norme morali che a loro volta andavano a delimitare gli spazi tra sacro e profano, tra mondo del clero e mondo dei laici¹²⁷.

¹²³ Per le vicende del priorato di Sant'Orso nel XV secolo mi permetto di rimandare a Corniolo, *Chiesa locale*, in particolare pp. 130-151 per lo studio della visita pastorale del 1419. Grado Giovanni Merlo, studiando le visite trecentesche alla diocesi di Ivrea, ipotizza che proprio con le visite di questo tipo, piuttosto che con quelle generali alla diocesi, prevalesse l'intento pastorale e dunque anche correttivo. Con le visite generali predominava l'aspetto amministrativo-burocratico della visita, dunque una maggiore attenzione agli elementi formali più che a quelli sostanziali della vita religiosa locale (Merlo, *Chiese e uomini di Chiesa*, pp. 152-153. Il saggio di cui fanno parte queste pagine era dallo stesso autore già stato pubblicato come *Vita di chierici nel Trecento*).

¹²⁴ *Conciliarium*, II/1, pp. 627-628. Anche per la diocesi di Padova si riscontra un'analoga evoluzione degli interessi vitali, via via più attenti agli aspetti pastorali, benché con una cronologia spostata in avanti di qualche decennio, partendo dagli anni Venti per arrivare agli anni Ottanta del XV secolo (Gios, *L'attività pastorale*, pp. 121-123).

¹²⁵ Questa pratica non si registra nei verbali delle visite precedenti né sembra essere stata usata con altrettanta sistematicità in quelli successivi. In analogia con quanto accadeva in altri contesti alpini, gli interrogatori di cui resta traccia nelle visite valdostane potrebbero essere la testimonianza di una forma di sinodo parrocchiale, il tribunale composto da laici che il vescovo convocava al momento della visita, nel quale i testimoni giurati, i *testes synodales*, erano chiamati a denunciare i laici trasgressori (Rando, *Ai confini dell'Italia*, pp. 166-172). Anche sopra, nota 59.

¹²⁶ Non era, secondo Joseph Morsel, primariamente una questione di carattere morale (Morsel, *La faucille et le goupillon*, pp. 475-478). Per Angelo Torre il tema del controllo del clero locale e dei regolari è stato a lungo interpretato esclusivamente nell'ottica di un progressivo rafforzamento dell'autorità ecclesiastica grazie all'azione di disciplinamento portata avanti dai vescovi. Secondo lo studioso, invece, lo schema disciplinante-disciplinato deve essere sostituito da un groviglio di tensioni che necessariamente influenzava il comportamento clericale. Gli atteggiamenti equivoci dei chierici che emergono dalle visite non erano frutto dell'ambiguità morale dei personaggi, ma del fatto che in quel contesto sociale il chierico ricopriva consapevolmente ruoli diversi. Questo sistema di tensioni, tuttavia, nelle visite affiora solo in modo implicito (Torre, *Il consumo di devozioni*, pp. 11-14).

¹²⁷ Alla luce di queste considerazioni andranno rilette anche le visite del 1412-1414, del 1416 e del 1421-1422, prestando particolare attenzione all'evidente sforzo di rendere chiara la demarcazione tra spazio interno ed esterno all'edificio ecclesiastico. Su questi temi, oltre al già citato Morsel, *La faucille et le goupillon*, si veda Torre, *Il consumo di devozioni*, in particolare pp. 38-

Gli atti a nostra disposizione dell'unica visita nota del vescovo Francesco di Prez raccontano di una sola località ispezionata, a più di vent'anni dall'insediamento del presule sul seggio aostano: si tratta di Courmayeur, raggiunta tra il 26 e il 27 agosto 1486¹²⁸. Dalle parole usate per introdurre i verbali, si può tuttavia ipotizzare che questa ispezione si inserisse in un programma di visita più vasto, che non ha però lasciato alcuna traccia documentaria: «visitationem nostram insequentibus certis nobis supervenientibus negociis hucusque obmissam». In coda al verbale è invece trascritto un *instrumentum* del 28 agosto 1486, redatto su mandato del vescovo da Francesco Borney e relativo alle disposizioni date dall'ordinario diocesano per dirimere una controversia che contrapponeva il curato di Courmayeur ai suoi parrocchiani¹²⁹. Anche in questo caso, si può ricondurre la visita a un intervento mirato del presule, in una località attraversata da alcune tensioni che andavano allentate. Non è casuale che l'ordinario diocesano fosse affiancato, nel corso della visita, dagli stessi personaggi esperti in diritto, tra cui l'ufficiale diocesano, che nel giorno successivo presenziarono alla stesura dell'*instrumentum*¹³⁰. Il presule si recò a Courmayeur probabilmente dopo essere stato informato della necessità di un suo intervento per dirimere la controversia sorta. Egli arrivò dunque sul posto già accompagnato dai consulenti che lo avrebbero aiutato nello svolgimento di questa procedura.

3.3. I visitatori

Porre l'attenzione sulle figure che concretamente si spostarono attraverso il territorio diocesano consente di approfondire le riflessioni fatte finora a proposito delle diverse modalità di svolgimento delle visite a seconda delle finalità perseguite.

46. Sulla delimitazione del sacro mi soffermo nel capitolo IV, § 2 (delimitazione degli spazi) e § 3 (definizione del ruolo del sacerdote in cura d'anime).

¹²⁸ Del documento esistono varie copie. Nell'Archivio della curia vescovile (ACV, *Visite pastorali*, vol. 6, f. 6; qui al f. 8r inizia una copia più tarda che termina al f. 9v) e nell'Archivio capitolare della cattedrale di Aosta (ACCA, B 85C L 1, doc. 10) sono conservate le più antiche, del XV secolo; nel fondo Gal-Duc, nella Biblioteca diocesana di Aosta, si trovano due trascrizioni di XIX-XX secolo (Gal-Duc, LXXXVII, doc. 17). Francesco di Prez fu vescovo di Aosta dal 1464 a 1511 (A.P. Frutaz, *Le fonti*, p. 311 della cronotassi vescovile. Sulla figura di questo presule si veda anche *Il Messale*, a cura di Aceto, Olivieri, Saroni).

¹²⁹ Ad eccezione della copia quattrocentesca conservata nell'Archivio capitolare della cattedrale, tutte le altre versioni del documento presentano in coda ai verbali di visita questo *instrumentum*. L'atto è trascritto anche in Rouillet, *Vita religiosa*, pp. 264-265. In tutte le trascrizioni, il documento è erroneamente datato lunedì 28 ottobre 1486. In questo anno, tuttavia, il 28 ottobre cadde di sabato. Poiché si parla di «die lune sequenti» rispetto alla visita, che si svolse domenica 27 agosto, è probabile che l'*instrumentum* sia da datare al 28 agosto 1486. Agosto è, tra l'altro, l'ottavo mese dell'anno (da cui, forse, la confusione con il mese di ottobre).

¹³⁰ Furono presenti il *dominus* Francesco Chabaudi, ufficiale e vicario generale del vescovo di Aosta, *iurium doctor*; il *dominus* Guido di Prez, canonico di Losanna, Ginevra e Aosta, *iurium doctor*; Leonardo de Bocza, *decretorum licenciatius*; i nobili Sebastiano di Prez, Antonio Regis, Alessandro de Turre e Nicoletto Derriardi.

Il vescovo partecipò in prima persona solamente in due occasioni: nel 1419 per l'ispezione al priorato di Sant'Orso e nel 1486 per quella alla parrocchia di Courmayeur¹³¹. In entrambi i casi sappiamo per certo che l'intervento del presule – rispettivamente Ogerio Moriset e Francesco di Prez – non si limitò alla visita, ma proseguì con l'emanazione di ulteriori ordini, che produssero a loro volta documentazione di altra natura¹³². È evidente che là dove erano presenti dei contrasti interni – nel capitolo tra priore e canonici, nella parrocchia tra curato e fedeli – si rendeva necessario l'intervento disciplinante e normativo del vescovo. Infatti, poiché il visitatore si rivolgeva sempre a degli insiemi di persone, quando il gruppo appariva diviso al suo interno o in contrasto con chi avrebbe dovuto rappresentarne la guida spirituale, il dialogo diventava complicato¹³³. A questo proposito è bene sottolineare che Moriset condusse personalmente gli interrogatori ai canonici e al priore di Sant'Orso e la visita agli ambienti in cui si svolgeva la vita claustrale, mentre dell'edificio ecclesiastico si limitò a osservare le parti principali, lasciando ai suoi vicari l'ispezione delle varie cappelle. Allo stesso modo, quando si trattava di mappare le diverse realtà parrocchiali presenti nella diocesi, il vescovo ricorreva di norma a dei commissari. Così avvenne anche per le visite del 1419 e del 1420, durante le quali furono coinvolti i territori della bassa valle interessati da alcuni problemi disciplinari. In questi casi le situazioni più spinose, approfondite dal visitatore nel corso degli interrogatori, raggiungevano il presule seguendo la strada della citazione in giudizio e, se necessario, con l'apertura di un processo presso il tribunale vescovile. Non si trattava, infatti, di intere comunità da disciplinare, ma di singoli individui da correggere. La procedura dell'inquisizione, anzi, necessitava della collaborazione della collettività. Solo la *publica fama*, infatti, consentiva di individuare chi si trovasse in difetto. Per questo motivo la denuncia pubblica di atteggiamenti individuati come devianti contribuiva alla definizione degli spazi di azione della comunità e dunque al consolidamento della comunità stessa. La visita, soprattutto nella sua fase inquisitoria, costituiva in questa prospettiva un

¹³¹ Monsignor Duc attribuisce al vescovo Ogerio Moriset anche alcune visite del 1421: «Moriset fit par lui-même et par ses délégués la visite de plusieurs paroisses et hôpitaux. Citons les églises de Chambave, de Chatillon, de Saint-Germain, de Montjovet, d'Arnad, de Donnas, de Brusson, dont était curé Lancelot de Challant-Ussel et de Saint-Remi» (J.-A. Duc, *Histoire de l'église*, IV, p. 289). Tuttavia, gli atti di visita superstiti per questo anno mostrano in azione il vicario Pietro di Gilaren, non il presule.

¹³² La documentazione degli anni Venti del XV secolo concernente i rapporti interni al capitolo di Sant'Orso e le relazioni di potere tra priore ursino e ordinario diocesano è trascritta in *Atti sinodali*, a cura di Colliard, pp. 188-198; 260-277. *L'instrumentum* con cui Francesco di Prez definì i reciproci doveri tra curato e parrocchiani di Courmayeur è trascritto in coda al verbale della visita del 1486 in Rouillet, *Vita religiosa*, pp. 264-265 (per altre trascrizioni di questo documento: sopra, nota 128).

¹³³ Sulla dimensione collettiva della visita pastorale riflette Morsel, *La faucille et le goupillon*, pp. 478-486. Sullo studio delle differenti comunità presenti all'interno delle visite mi soffermo nel capitolo III.

momento fondamentale di educazione attraverso l'interiorizzazione delle norme e di mediazione tra le istanze provenienti dal basso e la normativa ecclesiastica¹³⁴.

Tra i vicari vescovili spiccano, per quanto riguarda la conduzione delle visite pastorali, le figure di Pietro di Gilaren e di Giovanni Comititis, entrambi canonici della cattedrale di Aosta¹³⁵. Pietro fu incaricato di svolgere le visite pastorali del 1413-1414, del 1416, di una parte di quelle del 1419, del 1421, del 1422 e del 1445; egli rappresentò pertanto sia Ogerio Moriset sia Antonio di Prez¹³⁶. Nel 1427 collaborò inoltre con l'arcivescovo di Tarentaise Giovanni di Bertrand nel corso della visita alla cattedrale di Aosta¹³⁷. Lo stesso personaggio partecipò alla sinodo del 1407 come ufficiale vescovile¹³⁸ e a quella del 1424 in qualità di curato della pieve di Morgex, mentre nel corso degli anni Trenta ricoprì la carica di arcidiacono e rappresentò il proprio vescovo sia al concilio di Basilea sia alla sinodo diocesana del 1438¹³⁹. In questo stesso

¹³⁴ Gios, *L'attività pastorale*, pp. 126-132 individua nello scopo liturgico, in quello inquisitorio e in quello riformatore le tre finalità principali della visita pastorale.

¹³⁵ Il ruolo dei vicari vescovili nelle visite pastorali è stato discusso in *Vescovi e diocesi* da Robert Brentano (*Vescovi e vicari generali*, pp. 547-567) e da Giuseppina De Sandre Gasparini (*Vescovi e vicari nelle visite pastorali*, pp. 569-600). Per una riflessione aggiornata sulla figura dei vicari vescovili si veda Tanzini, *Una Chiesa*, pp. 76-89.

¹³⁶ L'8 gennaio 1414 i curati di Courmayeur e di Pré-Saint-Didier affermarono di visitare la chiesa di Morgex «ex commissione nobis ad hoc facta per dominum Petrum de Gilaren canonicum Augustensem, commissarium ad visitandum constitutum per reverendum patrem dominum Ogerium, miseracione divina episcopum Augustensem» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 104); nel 1416 lo stesso Pietro, insieme con Gerardo Blaverii e Giovanni di Ollomont, fu incaricato di visitare la cattedrale di Aosta («fuit facta visitacio in ecclesia Augustensi nomine domini nostri Augustensis episcopi, per venerabiles viros dominos Gerardum Blaverii officialem, Iohannem de Olomont et Petrum de Gillaren», *ibidem*, p. 230) e la chiesa di Sant'Orso («venerabiles viri domini et officiales Petrus de Gillaren et Iohannes de Olomont, canonici Augustenses, ecclesiam Sancti Ursi Auguste visitaverunt», *ibidem*, p. 232). In un'annotazione datata 23 marzo 1419 relativa alla visita alla chiesa di Introd, scritta nel margine interno del foglio su cui sono stati vergati i verbali del 1416 dedicati alla stessa località, si legge: «fuit visitata ecclesia Introd per dominos Petrum de Gillaren» (*ibidem*, p. 160). Il 13 gennaio 1419 Pietro, insieme con Gerardo Blaverii e Giovanni Comititis, era stato nominato dal vescovo Moriset commissario delegato per le visite (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, pp. 164-165). In questo stesso anno Pietro seguì il presule nell'ispezione al priorato di Sant'Orso d'Aosta, di cui visitò in autonomia le cappelle della chiesa (*ibidem*, pp. 165-186). Egli condusse inoltre da solo uno degli interrogatori ai canonici (*ibidem*, pp. 186-188). Nei verbali del 1421 si legge ancora: «nos Petrus de Gillaren canonicus Augustensis et commissarius generalis reverendi in Christo patris et domini Ogerii miseracione divina episcopi Augustensis et maxime ad visitandum» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 337). L'anno successivo, Pietro visitò le case dei canonici della cattedrale in quanto «commissarius in hac parte deputatus» (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 125). Nel 1445, infine, visitò la chiesa di La Thuile «de expresso mandato r. p. et d. d. nostri Anthonii De Prez, episcopi augustensis» (Roulet, *Vita religiosa*, p. 262).

¹³⁷ Dai verbali relativi all'ispezione all'altare di San Maurizio si apprende che a Pietro di Gilaren e a Giovanni di Ollomont «commisimus omnium capellaniarum dictae ecclesiae fundationes et dotationes, quas pro tunc videre non potuimus» (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 134).

¹³⁸ La figura dell'ufficiale vescovile con delega nell'esercizio della giustizia è tipica del contesto d'oltralpe (Tanzini, *Una Chiesa*, p. 77). Sul tema si veda *Les officialités*, a cura di V. Beaulande-Barraud, M. Charageat.

¹³⁹ «Eugenius quartus die tercia mensis ianuarii anni Domini MCCCCXXXII de ipso archidiaconatu domino Petro de Gilaren: qui transmissus per reverendum patrem dominum

periodo, tra il 1434 e il 1439, Pietro fu inoltre incaricato di seguire i processi tenuti nella diocesi aostana per conto dell'inquisitore Ponce Frugeronis¹⁴⁰. Il respiro sovralocale del personaggio è evidente: originario di Gillarens, nell'attuale cantone di Friburgo, nel corso della sua vita Pietro viaggiò molto, spostandosi tra Nizza, Moûtiers, Chambéry e Basilea e intrattenendo relazioni ai più alti livelli sia della sfera ecclesiastica sia di quella laica¹⁴¹. Dopo gli ordinari diocesani, si trattava, per dirlo con le parole di Marie-Rose Colliard, del «più illustre personaggio espresso dalla Chiesa valdostana nella prima metà del XV secolo, per i suoi incarichi di ufficiale diocesano, commissario delegato vescovile e vicario generale»¹⁴².

La figura di Giovanni Comitès resta di profilo più basso. Canonico della cattedrale di Aosta, nel 1416 era prebendario dell'altare di San Marco¹⁴³. Egli godette però di grande fiducia presso il vescovo Ogerio Moriset, che gli assegnò alcuni compiti di rilievo. Il 13 gennaio 1419 fu nominato, insieme con Pietro di Gilaren e Gerardo Blaverii, commissario delegato per le visite¹⁴⁴. Gli stessi personaggi accompagnarono Moriset nella difficile ispezione al priorato di Sant'Orso del 1419¹⁴⁵. L'anno successivo egli si recò in visita alle parrocchie della bassa valle, attività per cui ricevette specifico mandato¹⁴⁶, e ad alcune località della media valle¹⁴⁷. Secondo monsignor Duc fu lo stesso Giovanni Co-

Ogerium episcopum Augustensem eum excursaturus in concilio Basiliensi fecit vicarii in anno sibi competente, incipiente die septima augusti prefato anno XXXII durante usque ad septimam augusti anni MCCCCXXXIII» (citazione tratta dal documento introdotto dalla rubrica «Declaratur hic quando fuit visitatum per dominos archidiaconos et qui non est causa», trascritto nel codice conservato in ACV, *Visites archidiaconales*, vol. 2, pp. 79-80). Analogamente, lo stesso Pietro, arcidiacono, si trovò costretto a nominare dei procuratori per effettuare la visita del 1433 poiché si trovava fuori dalla diocesi, precisamente a Basilea (così si ricava dalla data topica del documento di nomina dei vicari: «datum Basilee ibidem sacro generali concilio sedente die XXV mensis maii in quo incorporati pro pace residemus», *ibidem*, p. 81. Si tratta di una carta sciolta con sigillo pendente, rilegata tra le pagine del volume). Gli atti delle sinodi diocesane del 1407, del 1424 e del 1438 sono trascritti in *Atti sinodali*, a cura di Colliard, pp. rispettivamente 59-66 (a p. 66 l'indicazione di Pietro ufficiale vescovile), 67-95 (a p. 94 Pietro compare tra i presenti come curato di Morgex) e 98-107 (pp. 98-99 per la conduzione della sinodo da parte di Pietro; a p. 103 Pietro figura tra i presenti in qualità di arcidiacono).

¹⁴⁰ *Processi*, a cura di Bertolin, p. 20.

¹⁴¹ Per un *excursus* sui viaggi di Pietro di Gilaren rimando a Bordon, *Due vescovi*, pp. 176-177. Per approfondire lo studio della sua figura si veda Dal Tio, *La genesi del capitolo*, pp. 139-143.

¹⁴² *Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 18, nota 13.

¹⁴³ ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 260. Era prebendario da soli tre mesi.

¹⁴⁴ *Atti sinodali*, a cura di Colliard, pp. 164-165. Monsignor Duc giustamente ipotizzava che questo personaggio avesse svolto le ispezioni dell'anno 1419 (J.-A. Duc, *Histoire de l'église*, IV, p. 266); bisogna tuttavia ridimensionare tale affermazione, riconoscendo che Giovanni fu uno dei visitatori attivi nel 1419, non il solo. La visita alla chiesa di Introd del 23 marzo 1419, per esempio, fu svolta da Pietro di Gilaren (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 160, annotazione nel margine interno della pagina).

¹⁴⁵ Essi figurano tra i testimoni della lettera con cui il vescovo Moriset annunciava la sua imminente visita al priorato di Sant'Orso (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 164) e furono a fianco del presule nel corso dei primi due giorni di ispezione, interrogatori compresi (*ibidem*, pp. 165-177).

¹⁴⁶ È lo stesso Giovanni Comitès a informarci circa il mandato di visita ricevuto dal vescovo Moriset, nella lettera con cui annuncia l'avvio della sua ispezione (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 295).

¹⁴⁷ Il 30 giugno visitò Brissogne («nos Iohannes commissarius et visitator predictus», *ibidem*, p.

mitis a condurre anche la visita del 1412¹⁴⁸. Giovanni e Gerardo furono inoltre accusati dal priore di Sant'Orso Antonio di Vallaise di aver violato gli spazi interni del priorato allo scopo di ottenere il rilascio di un canonico tenuto in custodia per la correzione di alcuni eccessi. In questa occasione, Giovanni fu definito *familiaris* del vescovo¹⁴⁹. Nel 1427 egli si trovava invece lontano dalla diocesi, poiché «existens in curia romana»¹⁵⁰.

A queste due personalità si affiancarono quelle di Gerardo Blaverii e di Giovanni di Ollomont, uomini importanti, ma con ruoli minori per quanto attiene allo svolgimento delle visite. Nel 1416, insieme con Pietro di Gilaren, essi visitarono la cattedrale¹⁵¹. Sempre in compagnia di Pietro di Gilaren, Giovanni di Ollomont nel 1416 ispezionò la chiesa di Sant'Orso, mentre nel 1427 aiutò l'arcivescovo nel corso della visita alla cattedrale¹⁵². Nel 1419 fu invece Gerardo Blaverii ad accompagnare il vescovo Moriset insieme, tra gli altri, con Pietro di Gilaren e Giovanni Comititis, all'interno del priorato di Sant'Orso¹⁵³ e a visitare le cappelle presenti nella chiesa collegiata¹⁵⁴.

Giovanni di Ollomont fu vicario di Moriset subito dopo la sua consacrazione episcopale e svolse molteplici incarichi di rilievo all'interno del capitolo di Aosta, senza tuttavia mai travalicare i confini della diocesi¹⁵⁵. Canonico residente, alla sinodo del 1424 rappresentò l'arcidiacono assente, mentre a quella del 1438 partecipò nella duplice veste di *procurator* e *admodiator* del prevosto di Aosta e di curato di Valpelline¹⁵⁶. Quando svolse i suoi primi incarichi come visitatore, egli doveva essere già avanti con l'età, se nel 1416, in occasione della visita alla cattedrale, risultava rettore della cappella di San Clemente già da vent'anni¹⁵⁷.

La figura di Gerardo Blaverii ci riporta ai livelli di Pietro di Gilaren¹⁵⁸. Originario di Fleurus, nell'attuale Belgio, nei primi anni del Quattrocento egli

35) e Pollein (*ibidem*, p. 37), il 7 luglio Nus («nos Iohannes Comititis commissarius et visitator», *ibidem*, p. 40), l'8 luglio Verrayes («nos Iohannes Comititis commissarius predictus», *ibidem*, p. 46).

¹⁴⁸ J.-A. Duc, *Histoire de l'église*, IV, pp. 229-230.

¹⁴⁹ *Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 266.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 146.

¹⁵¹ ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 230.

¹⁵² *Ibidem*, p. 232 (1416); *Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 134 (1427).

¹⁵³ *Atti sinodali*, a cura di Colliard, pp. 165, 169, 175, 177.

¹⁵⁴ *Ibidem*, pp. 177-180.

¹⁵⁵ Duc afferma che Giovanni di Ollomont fu vicario nei primi tempi di assenza del vescovo, a partire dal 1412 (J.-A. Duc, *Histoire de l'église*, IV, p. 228).

¹⁵⁶ *Atti sinodali*, a cura di Colliard, pp. 94 (1424), 103-104 (1438). Giovanni di Ollomont era vice del prevosto già nel 1427, quando l'arcivescovo in visita, in assenza del prevosto, rivolse a lui alcuni ordini di condotta (*ibidem*, p. 143). Egli è definito canonico residente nei verbali della stessa visita arcivescovile (*ibidem*, p. 146). Dagli atti di visita del 1422 (*ibidem*, p. 126) e del 1427 (*ibidem*, p. 144) apprendiamo che la sua abitazione canonica necessitava di alcune riparazioni. Giovanni di Ollomont era rettore della chiesa di San Pantaleone di Valpelline già nel 1421 (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 269).

¹⁵⁷ ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 253. Giovanni serviva questa cappella ancora nel 1427, come attestano i verbali della visita arcivescovile (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, pp. 138-139).

¹⁵⁸ Per un inquadramento biografico del personaggio si veda Dal Tio, *La genesi del capitolo*, pp. 134-139, da cui sono tratte, salvo diversa indicazione, le informazioni riportate in corpo di testo.

arrivò nella diocesi di Aosta, dove divenne canonico della cattedrale e curato di Saint-Nicolas¹⁵⁹. Si fece rapidamente strada all'interno del capitolo, per il quale gestì l'opera di costruzione del chiostro in qualità di *receptor*. Fu ufficiale vescovile sicuramente tra il 1412 e il 1431 e nel 1433 fu vicario generale della diocesi di Aosta¹⁶⁰. In veste di ufficiale di Aosta svolse un ruolo importante nel corso della disputa che oppose il vescovo Ogerio Moriset al priore di Sant'Orso Antonio di Vallaise¹⁶¹. Dal 1431 all'anno della sua morte, occorsa nel 1448, fu inoltre rettore della chiesa parrocchiale di La Salle¹⁶². Come Pietro di Gilaren, anche Gerardo Blaverii viaggiò molto: nel 1411 si recò a Firenze e nel 1428 a Roma per l'acquisto di alcuni tessuti preziosi per conto del capitolo; dieci anni più tardi seguì il vescovo Giorgio di Saluzzo al concilio di Ferrara-Firenze. Egli non era tuttavia solo uomo d'azione: oltre agli studi effettuati per prendere gli ordini sacerdotali, era anche in possesso di una *licentia in decretis*.

Le figure di Gerardo Blaverii e di Pietro di Gilaren si inseriscono all'interno di un contesto diocesano sempre più legato da un lato alla casata sabauda, dall'altro al papato. Nel corso del secolo, non solo i vescovi e una parte significativa dei canonici della cattedrale, ma tutte le principali cariche all'interno della chiesa diocesana sarebbero state ricoperte da uomini provenienti d'ol-

Per approfondire gli aspetti legati alla committenza artistica del personaggio rimando invece a Orlandoni, *Le committenze d'arte dei canonici*, mentre per uno studio sulle note di possesso nei manoscritti del tardo medioevo aostano che lo riguardano si veda Jaccod, *Ut intelligentes*. Nello stesso volume in cui sono raccolti questi tre saggi (*Ecclesia pulchra*, a cura di Barberi, Jaccod) si vedano anche Dal Tio, *Il Liber magnus confessionum et Platania, Il Liber secreti*, dedicati a due volumi alla cui redazione prese parte anche il nostro personaggio.

¹⁵⁹ Come curato di Saint-Nicolas fu citato tra i presenti alla sinodo del 1424 (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 94). Gerardo era un canonico residente, come si apprende dai verbali della visita arcivescovile del 1427 (*ibidem*, p. 146). In questo anno la sua casa risulta *competenter edificata*, così come una seconda abitazione, «quam facit aedificari de novo» (*ibidem*, p. 143).

¹⁶⁰ In quanto ufficiale vescovile, nel corso della sinodo del 1424 Gerardo lesse le costituzioni e gli statuti sinodali precedenti («legi et publicari fecimus [...] per venerabilem virum dominum Gerardum Blaverii de Fleruco, licenciatum in decretis, bacalarium in legibus, canonicum et officialem Augustensem», *ibidem*, p. 69). A nome del vescovo Giovanni di Prangins egli pubblicò, insieme con Giovanni Andree, alcune costituzioni, attribuite dal manoscritto in cui sono conservate a una sinodo del 1440 («nos Gerardus Blaverii et Iohannes Andree, in decretis licentiati, canonici ecclesie Augustensis reverendique in Christo patris et domini nostri episcopi domini Iohannis de Prangio, divina miseratione episcopi Augustensis, officiales et vicarii infrascriptas constitutiones confirmationes facimus et ordinamus», *ibidem*, p. 109). Gerardo Blaverii rappresentò il vescovo Moriset in occasione del concordato siglato nel 1432 dai vescovi di Aosta, Tarentaise, Maurienne e Belley con il duca Amedeo VIII, per la definizione degli ambiti d'azione dei tribunali ecclesiastici e secolari (J.-A. Duc, *Histoire de l'église*, IV, pp. 356-360).

¹⁶¹ Egli fu testimone sia della transazione avvenuta davanti all'arcivescovo di Tarentaise il 15 novembre 1427 (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 262, doc. V) sia dell'atto con cui il priore Vallaise assunse precisi impegni nei confronti dei suoi canonici (*ibidem*, p. 272). Lo stretto rapporto che legava Gerardo Blaverii al vescovo Moriset e il suo coinvolgimento, in veste di ufficiale vescovile, nelle vicende ursine è dichiarato esplicitamente dal priore di Sant'Orso Vallaise, che accusò Gerardo di essersi intromesso, insieme con Giovanni Comititis, nell'azione di correzione che stava effettuando nei confronti di un suo canonico (*ibidem*, p. 266). Per l'analisi di queste vicende mi permetto di rimandare a Corniolo, *Chiesa locale*, pp. 121-211.

¹⁶² A questo titolo partecipò alla sinodo del 1438 (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 103).

tralpe e a vario titolo legati sia al duca sia al pontefice: i prevosti del Gran San Bernardo e di Verrès, il priore di Sant'Orso¹⁶³. La diffusione della commenda favorì un progressivo accentramento delle nomine nelle mani del pontefice, sottraendo alle dinamiche locali anche le istituzioni più profondamente radicate nel tessuto sociale ed economico valdostano. Allo stesso tempo, tuttavia, il meccanismo della provvista dei benefici permise alla diocesi di Aosta di arricchirsi di uomini colti e d'esperienza, che affiancarono i presuli nel processo di ristrutturazione della chiesa diocesana¹⁶⁴. Alcuni di questi, come Pietro di Gilaren e Gerardo Blaverii, agirono in sintonia con l'ordinario diocesano; altri, invece, come Umberto Anglici, ultimo priore regolare di Sant'Orso d'Aosta (1440-1467/1468), misero le proprie competenze al servizio della tutela dell'autonomia del proprio ente¹⁶⁵.

Come risulta dai personaggi descritti, non solo i vescovi, ma anche i loro vicari e i commissari di volta in volta scelti per lo svolgimento delle visite condividevano uno stesso sostrato culturale; alcuni di loro (i presuli Ogerio Moriset e Giorgio di Saluzzo, i vicari Pietro di Gillaren e Gerardo Blaverii) avevano preso parte attivamente ai concili generali dell'epoca¹⁶⁶. Come già stabilito dal IV Concilio Lateranense, per compiere le visite pastorali i vescovi aostani del XV secolo ricorsero dunque a uomini idonei e di fiducia, membri del capitolo cattedrale con incarichi di prestigio e una cultura superiore alla media¹⁶⁷.

¹⁶³ Gli equilibri tra papato e Savoia in materia di provvista dei benefici ecclesiastici all'interno degli stati sabaudi furono sanciti dal concordato del 1451 (J.-A. Duc, *Histoire de l'église*, IV, p. 467 e nota 2, in particolare pp. 467-469 per la trascrizione del documento; Mercati, *L'indulto*, p. 195; Roulet, *Vita religiosa*, pp. 457-458). Sulla mobilità degli ecclesiastici all'interno dei domini sabaudi del XV secolo si veda Corniolo, *Le prieuré de Saint-Ours*.

¹⁶⁴ Nel XV secolo tutti i vescovi della diocesi di Aosta appartennero a famiglie d'oltralpe (con la sola eccezione di Giorgio di Saluzzo, vescovo dal 1433 al 1440) e furono nominati dal pontefice, nonostante i tentativi dei due capitoli cittadini – quello cattedrale e quello di Sant'Orso – di rivendicare il proprio ruolo nell'elezione dell'ordinario diocesano (A.P. Frutaz, *Le fonti*, pp. 307-310 della cronotassi vescovile). La commenda interessò la prevostura del Gran San Bernardo nel 1438 (Quaglia, *La maison*, pp. 158-159), il priorato di Sant'Orso nel 1467-1468 (Corniolo, *Chiesa locale*, pp. 280-282), la prevostura di Verrès nel 1483 (P.-É. Duc, *La prévôté*, pp. 178-198). Prima ancora dell'introduzione della commenda, tuttavia, tutte queste istituzioni vissero l'arrivo di prevosti e priori d'oltralpe. Oltre ai tre enti agostiniani, inoltre, anche altri enti religiosi (i priorati di San Benigno nel 1444 e di Sant'Elena nel 1445: J.-A. Duc, *Histoire de l'église*, IV, pp. 441-442, 444) e molte chiese curate furono concessi in commenda nel corso del XV secolo (per esempio le chiese di Chambave, Corléans e Fénis, dipendenti dalla prevostura di Verrès: P.-É. Duc, *La prévôté*, pp. 108, 113, 117). Sulla diffusione della commenda tra XV e XVI secolo negli stati sabaudi si veda Erba, *La chiesa sabauda*, pp. 200-224. Il fenomeno della commenda interessò tutta l'Europa dell'epoca (per il contesto italiano si vedano per esempio Ansani, *La provvista*, pp. 13-14; Bizzocchi, *Chiesa e potere*, p. 146; Chittolini, *Stati regionali*, p. 168; Gios, *L'attività pastorale*, pp. 153-157; Pizzati, *Commende*, pp. 13-25).

¹⁶⁵ Umberto Anglici, bastardo di casa Savoia, ottenne, attraverso la modifica degli statuti dell'ente, la divisione della mensa del priore da quella dei canonici. Ciò favorì la tutela dei beni della comunità regolare anche con l'arrivo, nel 1467-1468, del primo priore commendatario, Giorgio di Challant (Corniolo, *Chiesa locale*, pp. 213-282).

¹⁶⁶ A conclusioni analoghe giunge Belloni, *La politica ecclesiastica* esaminando i profili di alcuni prelati lombardi. Sul tema si veda anche Belloni, *Francesco della Croce*.

¹⁶⁷ Lat. IV, 10 (*Conciliarium*, II/1, pp. 172-173, in particolare p. 173 per la citazione): «episcopi viros idoneos ad sancte praedicationis officium salubriter exequendum assumant, potentes in

Tre di loro (Pietro di Gillaren, Gerardo Blaverii e Giovanni d'Ollomont) erano inoltre dei sacerdoti curati e perciò essi stessi parte integrante delle realtà parrocchiali oggetto di visita.

3.4. I segretari

La fiducia riposta nei propri vicari non era la sola garanzia, per il vescovo, del corretto svolgimento delle ispezioni. Tutto ciò che era osservato e ogni interrogatorio cui curati, religiosi e fedeli erano sottoposti era infatti annotato da un segretario, che seguiva di località in località i visitatori. All'epoca di Ogerio Moriset, la figura che spicca maggiormente è quella del notaio pubblico Bernardo Chivallerii, spesso definito dal vescovo *scriba noster*¹⁶⁸. Come sottolineato da Marie-Rose Colliard, egli sottoscrisse di propria mano gran parte del materiale documentario prodotto in occasione della visita al priorato di Sant'Orso del 1419¹⁶⁹. Abbiamo inoltre avuto modo di constatare che – seppur molto rari – alcuni interventi autografi di questo notaio sono presenti anche all'interno del volume 4¹⁷⁰. Bernardo figura tra gli accompagnatori di Pietro di Gilaren nel 1413 a Charvensod, nel 1414 a Doues e nel 1416 a Villeneuve¹⁷¹.

Come notato da Colliard, alcuni di questi personaggi sembrano essere operativi solo in alcune zone della diocesi¹⁷². Per esempio, Giacomo Grigonis, segretario di Pietro di Gilaren nel 1416, presenziò unicamente alle ispezioni avvenute nel territorio cittadino e nelle località limitrofe¹⁷³. Lo stesso discorso può essere fatto per i segretari arcidiaconali, tra cui spiccano il notaio pubblico Giovanni Croule e il chierico Francesco de Pesseys, attivi rispettivamente nel 1433-1435 e nel 1436¹⁷⁴. Particolarmente interessante, da questo punto di vista, è la schiera degli *scribi* che accompagnarono la visita arcidiaconale

opere ac sermone, qui plebes sibi commissas vice ipsorum, cum per se idem nequiverint, sollicitae visitantes, eas verbo edificent et exemplo; quibus ipsi, cum indigerint, congrue necessaria subministrant, ne pro necessariorum defectu compellantur desistere ab incepto».

¹⁶⁸ Così, per esempio, nel mandato vescovile di pubblicazione dei decreti sinodali del 1424 (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 69, nota 5. La nota inizia a p. 67) e nella nomina dei commissari delegati per le visite del 13 gennaio 1419 (*ibidem*, p. 165).

¹⁶⁹ *Ibidem*, pp. 39-41 per una riflessione sul ruolo dei segretari nelle visite pastorali. Sottoscrizioni autografe *ibidem*, pp. 165, 169, 175, 177-180, 183, 185-186, 188.

¹⁷⁰ Sopra, nota 91 e testo corrispondente.

¹⁷¹ ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, pp. 90 (Charvensod), 116 (Doues), 166 (Villeneuve).

¹⁷² *Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 40.

¹⁷³ Giacomo Grigonis fu presente tra i testimoni, talvolta con la qualifica esplicita di *segretario*, a San Martino di Corléans (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 219), a Chesallet (*ibidem*, p. 220), a Santo Stefano d'Aosta (*ibidem*, p. 247), negli ospedali cittadini di Sant'Orso, Nabuisson (*ibidem*, p. 249) e Bocza (*ibidem*, p. 251), nella cappella aostana di San Vincenzo di Malherbes (*ibidem*), nel monastero di Santa Caterina (*ibidem*, p. 257), in alcune cappelle della cattedrale (*ibidem*, pp. 255, 259) e al priorato di San Giacomo di Saint-Pierre (*ibidem*, p. 261).

¹⁷⁴ Giovanni Croule: Roulet, *Vita religiosa*, pp. 277 (visite a Cogne, San Martino di Aymavilles, Santo Stefano di Gressan, 1433), 278 (Chevrot e Fénis, 1433), 282 (San Leodegario di Aymavilles, 1435), 283-284 (Santo Stefano di Gressan e San Martino di Aymavilles, 1435). Francesco

del 1433: il notaio pubblico Giovanni Croule (segretario per le visite a Cogne, a San Martino di Aymavilles e a Santo Stefano di Gressan), il chierico di Morgex Giovanni Bruni (Morgex), Pietro Apostolio vicario di Saint-Pierre (Saint-Pierre, Villeneuve, Introd, Rhêmes, Arvier, Valgrisenche, Saint-Nicolas, Avise), Giovanni Dompnet (La Thuile), Ugonetto Borelli (Courmayeur), Lorenzo Fuserii (Pré-Saint-Didier), Antonio Charvoez (Sarre Sincod, Chesallet, Saint-Martin, Nus, Saint-Christophe, Saint-Rhémy, Saint-Oyen, Étroubles, Valpelline, Roisan), Domenico de Chelio (Quart)¹⁷⁵. Nel 1461, invece, l'arcidiacono Baldovino Scutiferi si servì dell'aiuto del notaio Pietro Michele, *burgensis* e abitante di Châtillon, per la visita ad alcune località della valle del Lys e della bassa valle¹⁷⁶. Si può dunque ipotizzare che talvolta fossero scelti come segretari dei personaggi di spicco dei luoghi visitati, chierici o notai che, oltre a prestare la propria autorevolezza in qualità di testimoni, mettevano al servizio del visitatore la propria autorità per la stesura dei verbali¹⁷⁷. L'avvicendamento di segretari diversi nel corso di una stessa tornata di visita potrebbe spiegare il moltiplicarsi dei fogli di appunti consegnati ai copisti che avrebbero in seguito redatto gli atti in bella copia e giustificare, almeno in parte, alcune delle incoerenze cronologiche nella successione dei verbali¹⁷⁸.

4. La visita come pratica. Riflessioni e prospettive di ricerca

Allo stato attuale della ricerca documentaria e alla luce delle osservazioni fatte finora, il prospetto delle visite pastorali alla diocesi di Aosta del XV secolo può essere schematizzato come segue:

1. 1412-1414, poco dopo l'ascesa al seggio vescovile di Ogerio Moriset (1411). All'epoca lontano dalla diocesi, perché impegnato al servizio di Giovanni XXIII e presso il Concilio di Costanza, il presule delegò come commissari Giovanni Comititis (1412) e Pietro di Gilaren (1413-1414). Essi percorsero quasi per intero la diocesi, ispezionando un elevato numero di chiese curate, cappelle, oratori e ospedali e prediligendo la descrizione degli edifici e del loro arredo sacro (*visitatio rerum*) all'interazione con i fedeli (*visitatio hominum*). Le visite avvennero in una o due tornate, nel novembre del 1412 e tra il dicembre del 1413 e il febbraio del 1414;
2. 1416, quando il vescovo Moriset si trovava presso il concilio di Costanza. Anche in questo caso la visita, svolta dal vicario Pietro di Gilaren tra la

de Pesseys: *ibidem*, p. 286 («nobis adistente discreto viro Francisco de Pesseys clerico, scriba nostro commissarioque iurato curie officialatus episcopalis augustensis»).

¹⁷⁵ *Ibidem*, pp. 270-277.

¹⁷⁶ Issime (*ibidem*, pp. 336 e 341), Perloz (*ibidem*, pp. 336-337) e Donnas (*ibidem*, pp. 337-338).

¹⁷⁷ Il reclutamento di periti residenti *in loco* era una pratica diffusa anche in altri contesti territoriali e in altri ambiti dell'azione ecclesiastica. Si veda, per esempio, Della Misericordia, *Giudicare con il consenso*, pp. 183-184 (qui come conseguenza della carenza di personale del tribunale diocesano comasco).

¹⁷⁸ Sopra, nota 74.

primavera e l'estate, coinvolse la quasi totalità della diocesi e privilegiò la *visitatio rerum*. Benché di tipo conoscitivo, da questa visita emergono anche alcuni intenti più specifici, come la volontà del vicario vescovile di ribadire la primazia della pieve di Morgex sulle altre chiese curate della Valdigne. Si è notato in questo caso quanto la scelta non solo del periodo di visita ma anche dei singoli giorni potesse assumere delle valenze simboliche importanti;

3. 1419, poco dopo l'ingresso nella diocesi di Ogerio Moriset. In quest'occasione furono ispezionati pochi luoghi, tuttavia di particolare interesse: il priorato di Sant'Orso d'Aosta e la bassa valle. Si trattò in entrambi i casi di visite mirate, finalizzate alla risoluzione di alcune problematiche e per questo caratterizzate dall'impiego degli interrogatori (*visitatio hominum*). Il priorato, attraversato da un conflitto profondo tra il priore e i canonici, fu visitato personalmente dal vescovo; nelle chiese della valle del Lys si recò invece il vicario Giovanni Comitit;
4. 1420, quando oggetto privilegiato della visita fu nuovamente la bassa valle d'Aosta, posta sotto stretto controllo al fine di ridimensionare la diffusione della stregoneria. Anche in questo caso si fece un uso abbondante degli interrogatori, rivolti sia ai curati e ai loro vicari sia ai fedeli;
5. 1421-1422, con una o due tornate di visita che coinvolsero molto probabilmente gran parte della diocesi. I verbali tornano a essere maggiormente interessati alla descrizione degli edifici e del loro arredo. Per il 1422 è probabile che sia andato perso gran parte del materiale documentario;
6. 1445, anno successivo alla nomina di Antonio di Prez a vescovo. La visita si svolse, esattamente come quella del 1412-1414, nei mesi autunnali e invernali e interessò se non tutta, sicuramente la maggior parte della diocesi. Di questa tornata restano solo il programma di visita al distretto territoriale dell'alta valle e i verbali dell'ispezione alla chiesa di La Thuile;
7. 1486, quando il vescovo Francesco di Prez si recò in visita a Courmayeur. Si tratta, insieme con la visita del 1419 al priorato di Sant'Orso, della sola altra occasione a oggi nota in cui il presule si recò in visita personalmente. In entrambe le circostanze si registrò una situazione di tensione interna a una comunità: quella dei canonici regolari nel primo caso, quella parrocchiale nel secondo.

Ponendo le visite in successione, si osserva come le differenti finalità e modalità con cui esse si svolsero dipesero in larga misura dal momento in cui ebbero luogo. L'ascesa al seggio vescovile di un nuovo presule portava all'avvio di un'ispezione sistematica all'interno della diocesi; ciò avvenne sia con Ogerio Moriset (1412-1414) sia con Antonio di Prez (1445). In questi casi fu privilegiata la *visitatio rerum*, benché la scelta del periodo dell'anno, tra l'autunno e l'inverno, riveli un interesse per l'incontro con il maggior numero possibile di fedeli. Il vescovato di Ogerio Moriset conobbe una certa regolarità delle visite ordinarie: nel 1412-1414, nel 1416, probabilmente nel 1421-1422. Tuttavia, l'alta dispersione documentaria, di cui la stessa documentazione su-

persiste dà testimonianza, tramite i rimandi a visite di cui oggi non possediamo più i verbali, dà ragione di credere che tale prassi non sia stata una prerogativa del solo Moriset. L'insorgere di problematiche specifiche determinava invece l'avvio di visite *ad hoc*, finalizzate alla comprensione e alla risoluzione degli eventuali conflitti. Il prevalere dell'interesse per la *visitatio hominum* e il conseguente uso abbondante degli interrogatori andavano proprio in questa direzione. In tali occasioni, quando le tensioni portavano alla divisione interna a una comunità – religiosa o parrocchiale – l'ordinario diocesano interveniva personalmente.

Tuttavia, se la pratica non è da intendersi solo come adesione a una norma, ma essa stessa capace di incidere sui sistemi prescrittivi¹⁷⁹, bisogna riconoscere che la pratica della visita pastorale non poteva risolversi nell'imposizione da parte del presule della propria autorità sul clero e sui fedeli della diocesi. Il potere vescovile, piuttosto, prendeva forma e si definiva attraverso la visita. In questo processo azione e scrittura, vescovi e segretari, vicari e copisti svolgevano ruoli comprimari: attraverso le ispezioni sistematiche l'ordinario, per tramite dei suoi vicari, definiva gli spazi del proprio agire; con la successiva trascrizione dei verbali e degli interrogatori in appositi registri prendeva forma e resisteva nel tempo quel processo di appropriazione spaziale. Lontana dall'essere solo pratica simbolica, la visita aveva ricadute concrete sulla vita religiosa, politica e sociale delle comunità locali. L'uso abbondante degli interrogatori cui erano sottoposti i curati e il *populus* – nella diocesi aostana soprattutto tra il 1419 e il 1420 – consentiva l'instaurazione di un dialogo i cui partecipanti svolgevano sempre un ruolo attivo¹⁸⁰. La popolazione, infatti, non accettava passivamente il questionario, ma contribuiva alla sua definizione segnalando e denunciando i comportamenti, tanto del clero quanto dei laici, ritenuti lesivi del benessere dell'intera comunità. Interiorizzazione della norma e definizione della norma stessa erano dunque due processi complementari.

In questa prospettiva, i curati e i fedeli devono essere posti al centro dello studio al pari delle figure dell'ordinario diocesano e dei suoi collaboratori. Si tratterà in particolare di cercare di definire di quali gruppi di solidarietà resti traccia nelle visite, da chi fossero formati e in quale ambito agissero. Sarà quindi necessario comprendere quale parte ebbero la chiesa parrocchiale e il suo rettore nel contesto locale e in che modo il processo di visita possa aver contribuito alla definizione di nuovi ruoli – del parroco nei confronti dei parrocchiani, dei fedeli nei confronti della chiesa – ed eventualmente di nuove comunità. La chiesa curata, lontana dall'essere solo oggetto di visita, andrà considerata in quanto luogo di incontro e di relazioni, acceleratore dell'elabo-

¹⁷⁹ Torre, *Il consumo di devozioni*, pp. XV-XVIII.

¹⁸⁰ Lorenzo Tanzini rileva come, anche quando la dialettica tra clero e comunità raggiungeva l'ambito della giustizia vescovile, la comunità svolgesse sempre una parte attiva (Tanzini, *Una Chiesa*, p. 197). A conclusioni analoghe giunge anche Della Misericordia, *Giudicare con il consenso*.

Pratiche di appropriazione e di delimitazione del sacro

razione identitaria sia per attrazione sia per opposizione. Nelle prossime pagine, la chiave d'accesso per lo studio di questi fenomeni sarà il tema della cura delle anime, strumento privilegiato di relazione tra vescovo, curati e fedeli.

II. Pievi, valli e villaggi

Riflettere sui quadri territoriali della cura d'anime non significa semplicemente ricostruire la cornice o lo sfondo delle dinamiche politico-sociali che saranno prese in esame nei prossimi capitoli¹. Il numero di chiese parrocchiali all'interno della diocesi, il loro rapporto con la chiesa madre aostana, ma anche con le cappelle del loro territorio e con le chiese curate limitrofe sono aspetti che influirono sulla costruzione e sullo sviluppo dell'identità locale². Disporre di una chiesa parrocchiale vicina al proprio centro abitato o al contrario dover percorrere molta strada per raggiungerla così come poter contare su un curato residente o dover aspettare l'arrivo di un vicario o di un cappellano erano elementi determinanti nella strutturazione del rapporto dei fedeli con la chiesa curata e con il clero che la governava. Allo stesso tempo, il fatto di doversi recare in una chiesa limitrofa per ricevere il crisma e gli oli santi piuttosto che in cattedrale andava a definire delle gerarchie interne al territorio diocesano che necessariamente si riverberavano sulle relazioni tra i curati e tra le comunità.

¹ Per una riflessione sul tema si veda Violante, *Sistemi organizzativi*. Un esempio di disamina di questa problematica a partire proprio dalle visite pastorali si trova nell'articolo relativo alla Valtellina del Quattrocento di Canobbio, *Chiese, clero e fedeli*.

² Su questo aspetto insiste anche Provero, *Contadini e potere*, in particolare a p. 131: «luoghi di culto, chiese parrocchiali e cimiteri sono quindi elementi fondamentali nel processo di costruzione e manipolazione dell'identità comunitaria nei villaggi medievali».

Elena Corniolo, University of Turin, Italy, elena.coniolo@unito.it, 0000-0002-7352-8821

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Elena Corniolo, *Pratiche di appropriazione e delimitazione del sacro. Le visite pastorali alla diocesi di Aosta (XV secolo)*, © 2023 Author(s), CC BY 4.0, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0231-2, DOI 10.36253/979-12-215-0231-2

Le visite pastorali si rivelano a questo riguardo una fonte particolarmente interessante. I vicari vescovili leggevano e interpretavano il contesto locale secondo le categorie proposte dalle autorità ecclesiastiche; tuttavia, in alcuni casi essi incontrarono delle realtà complesse, a fatica riducibili e riconducibili ai modelli proposti dagli statuti sinodali. Tali difficoltà si traducevano, sulla carta, in un lessico tanto ambiguo quanto eloquente. Il tentativo di descrivere anche le situazioni più sfuggenti facendo uso di termini noti costituisce oggi una chiave d'accesso alla varietà organizzativa che nel XV secolo caratterizzava la chiesa locale. Analogamente, prestare attenzione ai cerimoniali legati alla pratica della visita così come alle consuetudini descritte tra le pagine dei verbali consente di mettere in luce le relazioni – ed eventualmente le tensioni – presenti nel contesto diocesano. La parzialità della prospettiva offerta da questa tipologia documentaria costituisce, dunque, il punto di partenza per l'analisi. Il successivo confronto episodico con altre fonti, mostrando le stesse vicende da una differente angolazione, consente di rileggere le visite alla luce di un contesto più dinamico.

1. *Cura d'anime e territorio tra XII e XV secolo*

Non sappiamo molto degli iniziali assetti territoriali della cura d'anime nella diocesi aostana. L'assenza di testimonianze documentarie anteriori agli anni Venti del secolo XI non consente di supportare i dati archeologici, che datano al periodo compreso tra la fine del IV e l'inizio del V secolo la fondazione delle prime chiese paleocristiane con fonte battesimale³.

Alcune bolle pontificie indirizzate alle principali istituzioni ecclesiastiche e religiose della diocesi aiutano nell'individuazione degli edifici di culto e dei diritti di collazione per il periodo compreso tra la metà del XII secolo e l'inizio del XIII⁴. A quest'epoca esistevano poco meno di sessanta parrocchie, caratterizzate da un'estensione maggiore man mano che dal fondovalle si saliva di quota. A quest'altezza cronologica, in effetti, le cappelle degli antichi pivieri sembrano aver acquisito un indiscusso *status* di chiese curate, contrariamente a quanto descritto per altri coevi contesti alpini⁵. Solamente

³ Gli scavi condotti hanno interessato le chiese di Morgex, Avise, Villeneuve e Saint-Vincent. Sulla base di alcune somiglianze di contesto, è stato ipotizzato che le chiese di San Germano di Montjovet e di Bard possano aver avuto analoghe funzioni. Per ulteriori approfondimenti e per la relativa bibliografia rimando ai paragrafi dedicati a Morgex, Arvier (per Avise e Villeneuve), Montjovet (anche per Saint-Vincent) e Verrès (per Bard).

⁴ Eugenio III, 1145 (prevostura di Sant'Egidio di Verrès) e 1153 (abbazia di Ainay); Alessandro III, 1176 (arcivescovo di Tarentaise), 1176 (vescovo di Aosta) e 1177 (prevostura del Gran San Bernardo); Lucio III, 1183 (priorato di Sant'Orso); Innocenzo III, 1207 (prevostura di Verrès); Innocenzo IV, 1250 (abbazia di Ainay); Onorio IV, 1286 (prevostura del Gran San Bernardo). Questi documenti sono trascritti in A.P. Frutaz, *Le fonti*, pp. 226-246. Riferimenti ad altre edizioni sono di volta in volta citati oltre, nelle note di approfondimento su alcuni casi specifici.

⁵ Si veda per esempio la situazione descritta per le pievi del Lario, della Valchiavenna e della Valtellina dalla visita pastorale del 1444-1445 (Canobbio, *Strutture della cura animarum*).

attorno alla chiesa di Morgex si delinea un polo d'attrazione per i territori circostanti; si tratta, tuttavia, dell'unico caso che suggerisca una tenuta nel tempo del modello pievano, caratterizzato dalla presenza di una chiesa madre dotata di fonte battesimale da cui dipendevano per la vita sacramentale una serie di cappelle, probabilmente a quest'epoca già dotate di cimitero e della presenza di un cappellano⁶.

Tra la fine del XIV secolo e l'inizio del XV si nota una tendenza di lungo periodo alla localizzazione della cura d'anime. Si registrano da un lato una gerarchizzazione degli edifici di culto all'interno dei territori parrocchiali e una conseguente alterazione degli equilibri esistenti tra chiese curate e cappelle legate all'azione comunitaria di alcuni gruppi di *vicini*; dall'altro la fondazione di nuove parrocchie, il cui territorio era sottratto a quelle d'origine⁷. Si passò così dalle sessantacinque parrocchie di inizio Trecento, alle sessantotto degli anni Venti del Quattrocento, alle settanta della fine del secolo⁸. In particolare, stando alle visite pastorali, nella prima metà del XV secolo esistevano sessantotto chiese curate dotate cimitero e, con una sola eccezione, di fonte battesimale, crisma e oli santi⁹; sette cappelle con cimitero e di queste tre con

⁶ Tuttavia, bisogna sottolineare che nessuna bolla pontificia fu indirizzata alla cattedrale, da cui sappiamo che almeno dall'inizio del XIV secolo dipendevano le chiese di La Salle, Courmayeur e Pré-Saint-Didier, ossia proprio gli edifici di culto che rientravano nel piviere di Morgex.

⁷ Nel XIV secolo furono fondate le parrocchie di Santa Caterina di Brissogne (1303, separatasi da Saint-Marcel), di San Giovanni Battista di Gressoney (1312-1380, separatasi da Issime), di San Grato di Valgrisenche (1392, separatasi in parte da Arvier e in parte da Avise); nel XV secolo quelle di Sant'Antonio abate di Valtournenche (1420, separatasi in parte da Torgnon e in parte da Antey), di Santa Maria di Valsavarenche (1483, separatasi da Introd), di Sant'Antonio abate di Fontainemore (1483, separatasi da Perloz). Oltre, note 9 e 37 e testo corrispondente per un inquadramento bibliografico e documentario di queste fondazioni.

⁸ Due fonti aiutano in particolare nella ricostruzione degli assetti territoriali della cura d'anime nel XIV secolo: un elenco delle parrocchie del 1307 steso dal vescovo Emerico di Quart e le *Rationes decimarum* della seconda metà del XIV secolo. Il vescovo Emerico di Quart fu possessore di un pontificale del XIII secolo, che in seguito da lui prese il nome (oggi conservato ad Aosta, Biblioteca capitolare della cattedrale, cod. 5). In apertura e in chiusura di questo testo egli fece alcune aggiunte, tra cui gli statuti sinodali del 1307 seguiti da una lista delle parrocchie all'epoca esistenti, con l'indicazione, per ciascuna, del possessore del diritto di collazione. Furono conteggiate sessantatré chiese curate, senza contare le parrocchie cittadine di San Lorenzo e di San Giovanni. Una trascrizione degli statuti e dell'elenco del 1307 si trova in *Documents*, a cura di J.-A. Duc, pp. 86-93 (la trascrizione del pontificale di Emerico I di Quart, priva tuttavia di queste aggiunte, si trova in Amiet, *Le Pontifical*). Per le *Rationes decimarum* si veda Clouzot, *Pouillés des provinces*, pp. 265-267. Su questo si veda anche Colliard, *Culto e religiosità*, vol. 1, p. 33.

⁹ Solo la chiesa di Santo Stefano d'Aosta, dipendente dalla cattedrale di Santa Maria (parrocchia di San Giovanni) per la celebrazione dei sacramenti, non possedeva né il battistero né i sacramentalia: «sacramentalia servantur in Sancto Iohanne Auguste ubi bapuzantur omnes parrochiani et ipsa est de gremio ecclesie (...); non habet confaronum quia cum catedrali vadit tamquam de gremio» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 247. Visita del 1416). Tra le sessantotto chiese curate è stata conteggiata anche la chiesa di Gressoney-Saint-Jean, nelle visite pastorali quattrocentesche spesso ancora definita *parrocchia* (*ibidem*, p. 199, dove la rubrica che introduce la visita s.d. alla chiesa di Gressoney riporta: «parrocchia de Gressoney»; *ibidem*, p. 317 sono indicati i «nomina Gressoneti parrochianorum»), nonostante fosse stata unita, dopo un breve periodo di vita, a quella di Issime per mancanza di risorse. Negli atti della visita del 1419, invece, la chiesa di Gressoney è definita *capella* di San Giovanni; qui i verbali sono introdotti dalla rubrica *Agacii* e il parroco di Ayas (non quello di Issime) è definito cappellano di Gressoney (*ibi-*

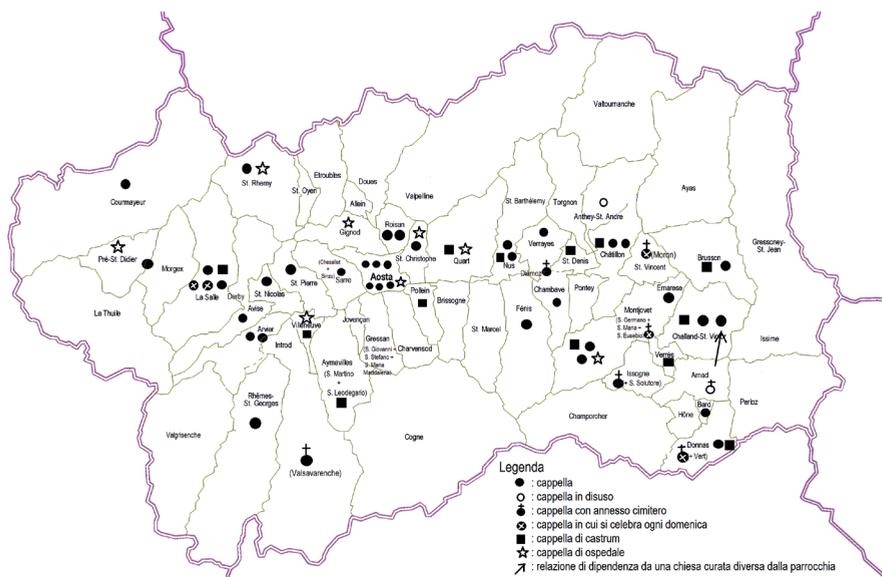
celebrazione regolare della messa domenicale¹⁰; più di cinquanta cappelle e oratori, comprendendo anche i luoghi di culto presenti nei *castra* e quelli annessi agli ospedali (carta 7)¹¹.

A quest'epoca differenti figure istituzionali potevano esercitare il diritto di visita su questi edifici, sul clero che li serviva e sui fedeli che li frequentavano: il metropolita di Tarentaise, il vescovo e l'arcidiacono aostani. Questa sovrapposizione di giurisdizioni si spiega con la storia del territorio diocesano. Eretta verso la fine del IV secolo, la diocesi di Aosta, prima dipendente dalla metropoli di Milano, poi da quella di Vienne, tra la fine del secolo VIII e l'inizio del IX entrò a far parte della provincia ecclesiastica di Tarentaise, insieme con le diocesi di Sion e di Maurienne. La diocesi di Aosta rientrava dunque in un sistema territoriale più ampio, che aveva il proprio centro ecclesiastico oltralpe (Moûtiers). Al suo interno, invece, essa risultava frammentata, per la presenza di un certo numero di parrocchie su cui l'arcidiacono vantava

dem, p. 273). La parrocchia di Gressoney-Saint-Jean sarebbe rinata nel 1502 (Perinetti, Papone, *La paroisse*, p. 258). Nell'*Annuaire 1895*, p. 32 si legge che essa fu separata dalla parrocchia di Issime tra il 1312 e il 1380. Sul rapporto tra le chiese di Issime e di Gressoney-Saint-Jean si veda anche Brunod, *Bassa valle*, I, pp. 192-193. Nel computo non rientrano, perché fuori periodo, le parrocchie di Valsavarenche e Fontainemore, fondate nel 1483 dal vescovo Francesco di Prez (Rivolin, *Quelques remarques*, p. 134).

¹⁰ La presenza di un cimitero e la regolarità della celebrazione domenicale rappresentavano il primo passo di delega di alcune funzioni di cura d'anime in favore di chiese secondarie (su questo si veda per esempio Curzel, *La cristianizzazione*, p. 105). Sul legame esistente tra la clericalizzazione della morte e la trasformazione delle strutture della cura d'anime si sofferma Della Misericordia, *Le origini di una chiesa di contrada*, p. 51. Si tratta delle cappelle di Valsavarenche («capellianam cum cimiterio in Valle Savarenchy», ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 118. Visita del 1414), legata alla chiesa di Introd; di Moron nella parrocchia di Saint-Vincent («est ibidem cimisterium et non fontes, cantatur in die dominico mane una missa per curatum vel vicarium Sancti Vincencii», *ibidem*, p. 192. Visita del 1416); di Diémoz, legata al priorato di Chambave («est capella prioratus Chambave quia non sunt nisi tres parrochiani qui baptizantur in prioratu sed sepelliuntur illic», *ibidem*, p. 175. Visita del 1412); di Sant'Eusebio di Montjovet («celebratur missa omni dominico et sepellitur», *ibidem*, p. 179. Visita del 1416); di San Solutore di Issogne («capella Sancti Solutoris adiucta cure Ysognie et est ibi cimisterium», *ibidem*, p. 187. Visita del 1416); di Santa Maria Maddalena di Arnad («alias fuit cymiterium, prout credit», *ibidem*, p. 14. Visita del 1420); di Vert di Donnas («capella ultra aquam vocata Domina Nostra de Viridi in qua cantatur semper in die dominico et sepelliuntur», *ibidem*, p. 184. Visita del 1416). Negli atti della visita pastorale del 1416 alla chiesa di Introd si legge inoltre: «est in dicta parrocchia quedam capella in Valle Gisenchia (...) sepelliuntur quam plurimi» (*ibidem*, p. 160). Poiché in questa cappella si celebrava la messa in occasione delle festività mariane («cantatur in festivitibus Beate Marie ad voluntatem curati», *ibidem*) e siccome nel corso di questa tornata di visita non si fece menzione della cappella di Valsavarenche (citata invece due anni prima), ritengo probabile che il copista abbia confuso Valgrisenche con Valsavarenche. La cappella di Valsavarenche, dipendente dalla chiesa di Introd, sarebbe diventata a fine Quattrocento chiesa parrocchiale dedicata alla Madonna della Fontaine (Brunod, Garino, *Alta valle*, I, p. 192). A queste cappelle si possono aggiungere quella di Châtelard, nella parrocchia di Châtillon (oggi nel territorio di Torgnon), dove nel 1412 si celebrava a domeniche alterne («Chastelar, ubi celebratur die dominico alternatis dominicis», ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 172) e quella di San Giovanni, nella parrocchia di La Salle, dove nel 1414 si celebrava ogni domenica (*ibidem*, pp. 99-100).

¹¹ La carta permette solo un computo complessivo delle varie tipologie di luoghi di culto esistenti tra il 1412 e il 1421; le cappelle, infatti, sono inserite all'interno della parrocchia di cui facevano parte, ma non nel luogo preciso in cui sorgevano. Oltre, nota 36 per le quattro parrocchie cittadine.



Carta 7: Le cappelle menzionate in ACV, *Visite pastorali*, vol. 4 (1412-1421).

il diritto di visita, l'unico ancora riconosciuto in seguito a un arbitrato del 1403, che segnò la fine di un lungo processo di erosione dei suoi diritti giuridico e giurisdizionale¹². Nel XV secolo, la rivendicazione e il conseguente esercizio da parte di tutte queste figure della facoltà di visita produssero una discreta mole documentaria, che permette ancora oggi di accostarsi alle realtà parrocchiali da più punti di vista, su un arco temporale che va dal secondo decennio agli anni Ottanta del secolo.

2. Lessico e gerarchie

Per quanto riguarda l'organizzazione territoriale della cura d'anime, le scelte lessicali operate dai verbalizzanti evidenziano dei rapporti di dipen-

¹² Per un quadro complessivo della storia della diocesi di Aosta: Perinetti, Papone, *Le Diocèse; Le diocesi d'Italia*, II, pp. 93, 95. Particolarmente interessanti per la storia della diocesi fino alla metà del XII secolo sono le pagine di Papone, Vallet, *Storia e liturgia*, pp. 220-259 e di Buffo, Charta Augustana, pp. 13-22, che si spinge fino alla fine del secolo. Per studiare il processo di erosione dei diritti dell'arcidiacono, sviluppatosi tra i secoli XIII e XV: Gallenca, *Un capitolo della storia ecclesiastica*. Il territorio dell'arcidiaconato si estendeva «a prioratu et parrocchia Nusii insuper, inclusive, ab utraque parte fluminis Durie, usque ad summatem Montis Iovis et Columpne Iovis et a monasterio Verrecii inclusive ab utraque parte dicti fluvii Durie usque ad finem diocesis augustensis» (dalla visita arcidiaconale del 1436, trascritta in Roulet, *Vita religiosa*, p. 285). Le visite arcidiaconali si svolgevano ogni tre anni (*ibidem*). Sulla funzione svolta dagli arcidiaconi nel processo di costruzione in senso gerarchico del territorio diocesano si veda Mazel, *L'Évêque et le territoire*, pp. 308-318.

denza tra chiese e cappelle limitrofe, talvolta determinati dalla filiazione di una parrocchia dal territorio di un'altra (carta 8)¹³. Spesso sono usate espressioni inequivocabili, come *habet sub se* o viceversa *dependet*. Così il priorato di Nus aveva sotto di sé la chiesa parrocchiale di Saint-Barthélemy, mentre la cappella di Diémoz dipendeva dal priorato di Chambave¹⁴. Si fa uso, poi, della coppia di sostantivi *mater/filia*: la chiesa di Santa Maria di Issogne era madre della cappella di San Solutore, mentre la cappella di Vert era figlia della chiesa di San Pietro di Donnas¹⁵. A Brissogne, eretta in parrocchia nel 1303, il ricordo del legame con la chiesa di Saint-Marcel era ancora vivo a più di cento anni di distanza dalla separazione. Nel 1412, infatti, si ordinò la stesura dell'inventario dei beni, «quantumquaque erat de parrochia Sancti Marcelli filia»¹⁶. Anche la chiesa di Châtillon aveva alcune figlie, in riferimento alle cappelle da lei dipendenti¹⁷. Per la chiesa parrocchiale di Santo Stefano d'Aosta ritorna il concetto dell'*ecclesia mater* – qui assolto proprio dalla cattedrale – associato all'amministrazione del sacramento del battesimo: «sacramentalia servantur in Sancto Iohanne Auguste ubi batizantur omnes parrochiani et ipsa est de gremio ecclesie»¹⁸.

La relazione tra due istituzioni parrocchiali passava anche dalla condivisione del rettore, come per le chiese di Hône e di Bard. Tra queste, quella di Bard appare più spesso in posizione di subalternità, come suggerisce il fatto che talvolta è indicata come *capella*¹⁹. Tuttavia, sembra ci fosse una certa reciprocità tra le due istituzioni. Negli atti della visita pastorale del

¹³ Per questo motivo Marie-Rose Colliard evidenzia una difficoltà nella definizione del numero effettivo di chiese curate esistenti nella diocesi aostana del XV secolo (Colliard, *Cura animarum*, p. 100, nota 4).

¹⁴ Nus/Saint-Barthélemy: «prioratus Nusii (...) habet sub se ecclesiam parrochialem in Sancto Bartolomeo» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 224 rubrica. Visita del 1416). Chambave/Diémoz: «ista ecclesia dependet a prioratu Chambave» (*ibidem*, p. 44. Visita del 1420).

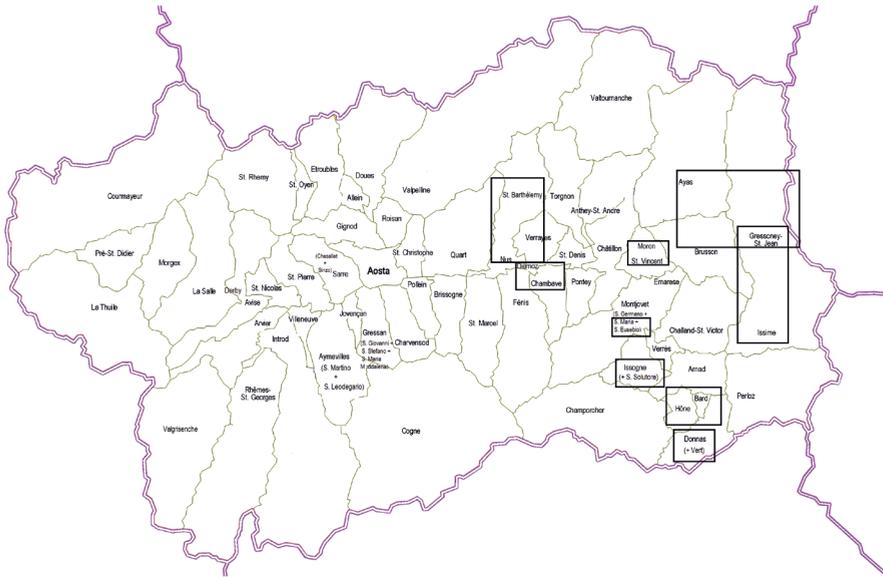
¹⁵ Santa Maria/San Solutore di Issogne: «visitacio capelle Sancti Solutoris (...) ecclesia Beate Marie Yssognye, matre eiusdem» (Roulet, *Vita religiosa*, p. 332. Visita arcidiaconale del 1459/1461). Donnas/Vert: «visitavimus ecclesiam parrochialem Sancti Petri Donacii et eius filiam, ecclesiam Sancte Marie de Viridi» (*ibidem*, p. 305. Visita arcidiaconale del 1436).

¹⁶ ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 81.

¹⁷ *Ibidem*, p. 172 (visita del 1412).

¹⁸ *Ibidem*, p. 247 (visita del 1416). Sempre in questo anno si registrava ancora: «non habet confaronum quia catedrali vadit tamquam de gremio» (*ibidem*). Già nel 1414 era stato scritto che «non est hic sanctum crisma nec sanctum oleum nec fontes quia non batizatur» (*ibidem*, p. 119). Anche l'arcidiacono Pietro di Gilaren nel 1436 annotava: «visitavimus (...) ecclesiam parrochialem Sancti Stephani extra muros augustenses non habentem fontes baptismales sed baptizantur eius parrochiani in fontibus ecclesie cathedralis augustensis» (Roulet, *Vita religiosa*, p. 301). Nella visita arcidiaconale del 1459 si legge ancora: «sacras unciones vadunt ad querendum apud curatum Sancti Iohannis augustensis qui debet eas sumptuare. Similiter baptistorium non habent sed vadunt ad curatum Sancti Iohannis sive ad baptistorium cure Sancti Iohannis» (*ibidem*, p. 323).

¹⁹ Come *capella* era nominata anche nella bolla di Alessandro III del 1176 indirizzata al vescovo di Aosta, dove di norma le varie chiese sono definite con il sostantivo *ecclesia* (A.P. Frutaz, *Le fonti*, p. 237). Per la trascrizione del documento si vedano Kehr, *Italia pontificia*, VI/II, doc. 7, p. 160; A.P. Frutaz, *Le fonti*, pp. 236-239, che a sua volta riprende HPM, *Chartarum II*, coll. 1048-1051, doc. MDLV. Tutte le trascrizioni si rifanno a una copia del documento presente nel cartulario vescovile del XIII secolo, trascritto e pubblicato da J.-A. Duc, *Cartulaire de l'évêché*.



Carta 8: Relazioni di dipendenza tra edifici di culto (1412-1421).

1416 si affermava per esempio che la chiesa di Hône non possedeva l'olio per gli infermi, ma ciò non risultava essere un problema, poiché «est in capella Bardi»; nel 1438 era la chiesa di Hône a essere *annexa* a quella di Bard²⁰. Condividevano lo stesso curato anche le chiese di Nus e di Saint-Barthélemy e quelle di Ayas e di Gressoney. In entrambi i casi non vi è però alcuna difficoltà nello stabilire la relazione gerarchica tra le due parrocchie²¹.

Talvolta persiste invece una certa fluidità nell'impiego dei termini *ecclesia*, *ecclesia parochialis* e *capella*. Ciò avviene in particolare per quegli edifici di culto che, pur possedendo un cimitero, non avevano un fonte battesimale e non amministravano, se non in singole specifiche occasioni, i sacramenti. La cappella di Diémoz, di collazione del priorato di Chambave, nel 1416 fu descritta come «capella (...) habens parrochum»²². Sembrerebbe dunque che

²⁰ «Capella Bardi que est unita cure de Hona cuius rector est curatus Hone» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 182. Visita del 1416); «visitavit ecclesiam parochialem Sancte Marie Magdalene Bardi annexam ecclesie Hone sub unius rectoris regimine» (Roulet, *Vita religiosa*, p. 278. Visita arcidiaconale del 1433); «visitavimus ecclesiam parochialem Sancte Magdalene Bardi (...) et ecclesiam Sancti Georgii de Hona simul annexam sub regimine eiusdem curati» (*ibidem*, p. 305. Visita arcidiaconale del 1438). La citazione in corpo di testo relativa alla visita del 1416 si trova in ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 181. Anche il *confanonus* e il *turribulum* sembra fossero usati in comune tra Hône e Bard (*ibidem*).

²¹ La chiesa di Saint-Barthélemy era servita dal parroco di Nus (nella visita del 1413 al priorato di Nus si legge: «habent parrochiam apud Sanctum Bartholomeum curam animarum et ibi et hic sunt fontes baptismales», *ibidem*, p. 86). Sopra, nota 9 per la particolare condizione di Gressoney.

²² ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 170. Nel 1412 il rettore, un canonico di Verrès, «dixit quod est

gli abitanti di questa località, definiti *parrochiani*, disponessero di un curato specificamente deputato al servizio della cappella, dove si poteva trovare sepoltura, ma non accedere agli altri sacramenti, per i quali era necessario recarsi a Chambave. Non è chiaro, invece, in quali occasioni si celebrasse l'eucarestia²³. All'opposto, è evidente che nella chiesa di Sant'Eusebio di Montjovet il curato della vicina chiesa parrocchiale di Santa Maria celebrasse la messa ogni domenica; qui c'era il cimitero, mentre mancavano il battistero e, con stupore del visitatore, il crisma e gli oli santi²⁴. Per descrivere questo edificio di culto si usò sempre il termine generico *ecclesia*, mai quelli di *capella* o di *ecclesia parrochialis*. *Parrochiani* erano tuttavia i fedeli lì sepolti²⁵. La chiesa di San Solutore di Issogne è indicata alternativamente come *capella* e come *ecclesia parrochialis*. Non si tratta tuttavia di un'evoluzione nel tempo delle funzioni dell'edificio, perché il primo termine fu usato tanto nel 1416 quanto tra il 1459 e il 1461, dopo una prevalenza del secondo nel corso degli anni Trenta dello stesso secolo²⁶. A San Solutore era possibile ricevere i sacramenti in occasione della Pasqua; tuttavia, per la celebrazione dell'eucarestia e per i battesimi era necessario recarsi presso la chiesa parrocchiale di Santa Maria²⁷. A Moron e a Vert, infine, situate rispettivamente nelle parrocchie di

capella prioratus Chambave» (*ibidem*, p. 175).

²³ «Bactizantur in prioratu sed sepelliuntur illic» (*ibidem*); «non sunt ibidem fontes nec sanctum crisma nec sanctum oleum quia ista ecclesia dependet a prioratu Chambave» (*ibidem*, p. 44. Visita del 1420). Nel 1412 il rettore era Martino, canonico regolare di Sant'Egidio di Ver-rès, mentre i parrochiani – ossia i fuochi abitanti a Diémoz – erano tre (*ibidem*, p. 175). Sul rapporto tra i termini *parrochiani/foci* rifletto nel capitolo III, § 1.2.

²⁴ «Interrogati plures assistentes parrochianos Beate Marie Montisioveti que esset causa quare predicta sacramenta non servantur in dicta ecclesia, responderunt quod numquam viderunt neque audierunt», ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 10. Visita del 1420). Riguardo alla celebrazione festiva nelle cappelle campestri, Torre rileva come, a fine Cinquecento, i vescovi del Piemonte meridionale insistessero affinché ogni capofamiglia si recasse nella chiesa parrocchiale per la messa domenicale. Le messe festive celebrate nelle cappelle non sono dunque sempre da intendersi come sostitutive di quelle parrocchiali. La giurisdizione episcopale, in particolare, si manifestava al termine della celebrazione comunitaria parrocchiale (Torre, *Il consumo di devozioni*, pp. 36-37).

²⁵ Nel 1416, in occasione della visita alla chiesa di Santa Maria di Montjovet, da cui Sant'Eusebio dipendeva, si registrò che «in ista parrochia est ecclesia Sancti Eusebii in celebratur missa omni dominico et sepellitur sed non sunt fontes» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 179). La condivisione del rettore è resa esplicita dai verbali della visita del 1421, quando si annotò: «in cuius ecclesia [Sancte Marie] est curatus dompnus Humbertus Saquinerii et eciam Sancti Heusebi» (*ibidem*, p. 356). Il termine *parrochiani* in riferimento alle persone sepolte a Sant'Eusebio si trova invece negli atti di visita del 1420: «dicta ecclesia [Sancti Eusebii] habet cymiterium et ibi sepeliuntur parrochiani dicte ecclesie» (*ibidem*, p. 10).

²⁶ «Capella Sancti Solutoris adiuca cure Yssognie» (*ibidem*, p. 187. Visita del 1416); «visitavit parochialem ecclesiam Sancti Solutri» (Roulet, *Vita religiosa*, p. 278. Visita arcidiaconale del 1433); «[visitavimus] ecclesias parrochiales [...] Yssonye cum ecclesia Sancti Victoris (sic)» (*ibidem*, p. 287. Visita arcidiaconale del 1436); «[visitavimus] ecclesiam parochialem Sancti Nycolai Yssognye et Sancti Solutri ibidem» (*ibidem*, p. 310. Visita arcidiaconale del 1438); «visitacio capelle Sancti Solutoris» (*ibidem*, p. 332. Visita arcidiaconale del 1459/1461).

²⁷ «Visitacio capelle Sancti Solutoris anexe Beate Marie Yssognye (...). Recipiunt ibi sacramenta in Pascha, non servatur tamen Corpus Domini nec sunt fontes baptismales in eadem sed omnia recipiuntur in ecclesia Beate Marie Yssognye, matre eiusdem» (*ibidem*, p. 332. Visita arcidiaconale 1459/1461).

Saint-Vincent e di Donnas, non solo era presente il cimitero, ma si celebrava anche regolarmente la messa domenicale; eppure, questi edifici sono indicati sempre solo come cappelle²⁸.

Questa incertezza terminologica, lungi dall'essere frutto di superficialità o di scarsa attenzione da parte del verbalizzante, traduceva una difficoltà nel comprendere e nel definire il ruolo di alcune comunità o, viceversa, la funzione svolta da alcuni edifici di culto all'interno del contesto diocesano. Benché in nessun caso si sia posta esplicitamente la questione se si trattasse o meno di chiese parrocchiali, alcuni elementi che emergono dalle visite quattrocentesche sembrano porre in questione la nozione di *parrocchia*²⁹. Queste cappelle erano in effetti differenti dalle altre; ciò è reso evidente dall'esigenza di specificare che in nessuna di esse fosse presente il fonte battesimale³⁰. Poiché si trattava di edifici di culto situati all'interno di una parrocchia, tuttavia con alcune deleghe nell'esercizio della cura d'anime (il diritto di sepoltura, in alcuni casi la celebrazione della messa domenicale o pasquale e l'amministrazione di alcuni sacramenti), l'assenza del battistero serviva a sottolinearne la dipendenza dalle chiese madri. Eppure, i fedeli che gravitavano attorno a queste cappelle erano ben identificabili – in alcuni casi si esplicitò anche il loro numero³¹ – e attivi nel mantenimento del proprio edificio di culto³². Si può pertanto ipotizzare che alcune di queste comunità spingessero per un riconoscimento della propria autonomia. In altri casi, invece, si può immaginare un percorso storico contrario, ossia uno spostamento dello *ius parrocchiale*, in origine detenuto da una chiesa situata

²⁸ ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, pp. 192 (Moron; visita del 1416), 183-184 (Vert; visita del 1416).

²⁹ L'impressione che tutti questi termini fossero usati in modo consapevole, attribuendo loro significati precisi, è avvalorata anche dalla correzione del sostantivo *ecclesia* con quello di *cappella* fatta dal copista che trascrisse i verbali della visita del 1416 alla cappella di San Solutore di Issogne (*ibidem*, p. 186). Anche Grélois, nel suo studio sul *locus* di La Moréno (Auvergne), rileva nella varietà lessicale «l'incertitude où se trouvent plusieurs témoins pour savoir si l'église est paroissiale ou non» (Grélois, *Paroisse et communauté*, p. 436). Studiando l'organizzazione territoriale della cura d'anime nelle pievi settentrionali della diocesi di Como nel XV secolo, anche Canobbio riscontra una «difficoltà del verbalizzatore nell'adattare la precisa terminologia ecclesiastica ad una realtà istituzionale al contrario molto fluida» (Canobbio, *Preti di montagna*, p. 223).

³⁰ Non sembra invece essere altrettanto dirimente il fatto che alcune di queste cappelle siano state effettivamente visitate e non semplicemente descritte dal curato della chiesa parrocchiale da cui dipendevano: altre cappelle, infatti, esterne a questo gruppo, furono oggetto di visita.

³¹ Venti fuochi a Vert nel 1416 (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 184: «circa XX^{ti} foci qui ibidem habitant et non sunt fontes»), tre a Diémoz nel 1412 (*ibidem*, p. 175). Nel 1420, della cappella di Vert si diceva avesse «cymiterium et certos parrochianos» (*ibidem*, p. 23).

³² Nel 1416 a San Solutore di Issogne «III^{es} faces» erano «ad sumptus parrochianorum» (*ibidem*, p. 187), mentre «II^e lampades ad sumptus comunitatis» (*ibidem*); a Moron, invece, «cantatur in die dominico mane una missa per curatum vel vicarium Sancti Vincencii, non est doctata sed ottullunt gentes de mane in dicta missa circa unam eminam panis» (*ibidem*, p. 192). Difficile l'interpretazione della forma verbale *ottullunt* (si può forse ipotizzare un uso al presente della forma perfetta di *offero*); sembra chiaro, comunque, che ci si riferisca all'offerta di un certo quantitativo di pane fatta da quanti partecipavano alla liturgia domenicale (su questo anche capitolo III, nota 57 e testo corrispondente). Per una riflessione sul rapporto tra *parrochiani* e *comunitas* rimando al capitolo III, § 1.2.

a più alta quota oppure in località rivelatesi nel tempo meno adatte³³. Questa lettura potrebbe rendere conto, per esempio, della tradizione popolare, a oggi non documentata, secondo cui la cappella di Moron fosse tra le chiese più antiche della diocesi aostana³⁴. In questa prospettiva, appare suggestiva anche l'idea che, proprio in ricordo della sua antica funzione parrocchiale, nella chiesa di San Solutore di Issogne si continuasse a celebrare la Pasqua e in questa occasione vi si ricevevano anche i sacramenti³⁵.

Tra tutte le cappelle dotate di cimitero di cui resta traccia nei verbali, solamente una ottenne il titolo di parrocchia nel corso del XV secolo: quella di Valsavarenche. Mai visitata personalmente né dal presule né dai suoi vicari, priva di regolare celebrazione delle messe fino alla metà del secolo, essa non pone alcun problema interpretativo per l'epoca fissata sulla carta dalle visite. Si distingue tuttavia dalle altre su cui ci si è finora soffermati per la distanza e il dislivello che la separavano dalla chiesa parrocchiale da cui dipendeva (Introd). In effetti, per la conformazione del territorio, molte delle chiese curate esistenti nella diocesi aostana del XV secolo servivano diversi nuclei insediativi, spesso localizzati a differenti altitudini di una stessa vallata. In questi casi, di norma era il villaggio situato alla media altitudine a ospitare la chiesa, il cui rettore era talvolta incaricato di celebrare l'eucarestia nelle cappelle disseminate sul territorio parrocchiale, con precise cadenze o in singole specifiche occasioni³⁶. Caratteristiche analoghe al caso

³³ Sulla doppia possibilità interpretativa di casi come questi si veda Grémois, *Paroisse et communauté*, pp. 436 (qui con particolare riferimento alla celebrazione della Pasqua da parte di un'intera comunità parrocchiale in una cappella d'alta quota), 445-450. Torre parla di *duplicità della chiesa parrocchiale*, espressione, secondo gli storici del popolamento, della mobilità fisica dei borghi collinari; forse le antiche chiese parrocchiali rappresentano le vestigia di antichi borghi medievali abbandonati. Attorno alla vecchia e alla nuova chiesa curata si condensavano spesso le tensioni tra contadini e signori (Torre, *Il consumo di devozioni*, pp. 29-30). Curzel, studiando pievi e cappelle d'area trentina, di fronte a una «terminologia (...) spesso oscillante e ambigua» ha «l'impressione che in molti casi ci fosse stata l'appropriazione di fatto di compiti e prerogative di cura d'anime, al di fuori o al di là di quanto previsto» (Curzel, *Pievi e cappelle*, pp. 106-107).

³⁴ Brunod, *Bassa Valle*, II, pp. 479-480. Un analogo spostamento può essersi verificato anche a La Salle, tra l'antica cappella di San Giovanni, dove nel XV secolo si celebrava la messa domenicale, e la chiesa parrocchiale di San Cassiano (capitolo III, note 329-334 e testo corrispondente).

³⁵ Brunod, *Bassa Valle*, I, p. 446. La chiesa di San Solutore di Issogne figura tra le chiese di collazione vescovile nella bolla di Alessandro III del 1176. Ciò potrebbe anche spiegare l'alternanza, nelle fonti, dei termini *capella* ed *ecclesia parrochialis*. Sopra, nota 19 per i riferimenti bibliografici della trascrizione della bolla pontificia.

³⁶ Delle sessantotto chiese curate, venti si trovavano oltre i mille metri di altitudine (Allein, Antey, Ayas, Brusson, Cogne, Courmayeur, Doues, Étroubles, Gressoney-Saint-Jean, La Salle, La Thuile, Pré-Saint-Didier, Rhêmes, Saint-Barthélemy, Saint-Nicolas, Saint-Oyen, Saint-Rhémy, Torgnon, Valgrisenche, Valtourneche), quattro in città (San Giovanni, chiesa cattedrale; San Lorenzo; Santo Stefano; San Martino di Corléans). Tutte le altre, salvo poche eccezioni, rappresentate dalle chiese site in località delle vallate laterali che non superano i novecento metri di altitudine, sorgevano lungo la strada che percorre la valle centrale. Delle quattro chiese cittadine, solo la cattedrale si trovava all'interno della cinta muraria romana; essa amministrava il territorio cittadino che si sviluppava a ovest del rivo Perron (che scorreva in prossimità dell'incrocio delle attuali vie Xavier e Maistre e Porta Pretoria). La chiesa di San Lorenzo, dipendente dal priorato di Sant'Orso, sorgeva nel borgo e amministrava il territorio cittadino compreso tra il

di Valsavarenche avevano le tre parrocchie di recente fondazione registrate dalle visite pastorali quattrocentesche: Brissogne (1303), Valgrisenche (1392) e Valtournenche (1420)³⁷. Le chiese di Valgrisenche e di Valtournenche, in particolare, si trovavano in alta quota ed erano state fino ad allora cappelle amministrate dai curati rispettivamente di Arvier-Avise e di Antey-Torgnon³⁸.

La fondazione di nuove parrocchie era tuttavia solo un aspetto dell'evoluzione nell'organizzazione del territorio diocesano. Oltre alle relazioni di dipendenza tra chiese e cappelle di una stessa parrocchia, dalla lettura delle visite pastorali si delineano infatti diverse spinte di riorganizzazione in senso gerarchico dei rapporti interparrocchiali. Le chiese che rivendicavano un ruolo di preminenza all'interno di un'area territoriale percorsero strade diverse per affermare la propria superiorità. Si individuano almeno tre vie, spesso tra loro intrecciate:

1. il ricorso a specifici cerimoniali liturgici, quali la consegna del crisma e degli oli santi ai curati delle chiese vicine. Tale prassi, che sanciva la dipendenza di un certo numero di chiese situate in una stessa zona da un'*ecclesia mater*, era talvolta una consuetudine antica, consolidata e almeno all'apparenza indiscussa. Il clero locale appare tuttavia anche in grado di manipolare la consuetudine con l'introduzione di una nuova prassi cerimoniale; in questi casi si registra una resistenza delle chiese sottoposte;
2. l'esercizio di uno stretto controllo sulle chiese di una stessa porzione territoriale attraverso la presenza costante di uno stesso accompagnatore del visitatore. Questa pratica andava a definire specifiche aree di influenza, alcune delle quali, forse, riconducibili ad antichi distretti pievani;
3. l'uso di un lessico connotato per la definizione delle relazioni tra due chiese curate limitrofe. Si individua in questo caso l'impiego forzato e improprio del concetto di *plebania*.

rivo Perron e la porta Sant'Orso, il borgo e la collina a nord-est di quest'ultimo. La chiesa di Santo Stefano, di collazione del capitolo cattedrale, sorgeva in prossimità della porta settentrionale della città e serviva l'area collinare situata a ridosso della strada diretta al Gran San Bernardo. La chiesa di San Martino di Corléans, direttamente legata al vescovo, era situata nella campagna a ovest della città. Per una definizione del confine lungo il rivo Perron tra le due principali parrocchie cittadine si veda la trascrizione di una transazione del 1233 fatta all'interno del cartulario quattrocentesco della collegiata di Sant'Orso (*Cartulaire*, a cura di Zanolli, pp. 340-346, doc. 625, in particolare pp. 342-343).

³⁷ *Documents relatifs à l'épiscopat du Bienheureux*, a cura di J.-A. Duc, pp. 35-38, doc. 15 (*Fondation de l'église paroissiale de Brissogne. 19 avril 1303*). La chiesa di Valtournenche non fu mai visitata, ma il suo curato, in quanto canonico di Verrès, partecipò alla visita alla prevostura di Verrès fatta dall'arcidiacono nel 1433 (Rouillet, *Vita religiosa*, p. 280). Le visite non registrano, per motivi cronologici, le parrocchie di Valsavarenche e di Fontainemore, fondate nel 1483 dal vescovo Francesco di Prez. Sulla fondazione di nuove parrocchie tra XIV e XV secolo nella diocesi di Aosta si veda Rivolin, *Quelques remarques*, pp. 133-134.

³⁸ La distanza risulta un elemento importante per definire la dipendenza di un luogo da una chiesa parrocchiale anche negli interrogatori di XIV secolo studiati da Grémois, *Paroisse et communauté*, pp. 431-432. Capitolo III, § 5 per un approfondimento di questi aspetti dalla prospettiva delle comunità coinvolte.

Oltre a raccontare alcuni aspetti della realtà, come nel caso della descrizione dei cerimoniali legati alla consegna del crisma e dei *sacramentalia*, in certi contesti fu proprio l'azione di visita a contribuire alla definizione o al consolidamento delle relazioni gerarchiche. I curati che rivendicavano un ruolo di preminenza nei confronti delle vicine chiese parrocchiali trovavano nell'arrivo del visitatore e del suo seguito l'occasione per distinguersi e affermare la legittimità delle proprie richieste: qualora fosse stato riconosciuto loro, dal vicario vescovile o dal presule in persona, il ruolo di assistenti alla visita, anche la pretesa superiorità nei confronti di altre parrocchie avrebbe trovato una più facile legittimazione. D'altro canto, la stesura dei verbali evidenziava la necessità di definire a parole i rapporti esistenti tra le istituzioni ecclesiastiche, consentendo in alcuni casi di intervenire sulla realtà attraverso l'impiego di un lessico connotato. La scelta di descrivere alcune prassi cerimoniali e non altre oppure di tacere o al contrario di enfatizzare alcune dinamiche relazionali costituiva allo stesso modo uno strumento di manipolazione della realtà. I prossimi paragrafi saranno dedicati al concreto funzionamento di questi meccanismi in alcune specifiche località.

3. *Morgex: una gerarchia cerimoniale*

Nella visita pastorale del 1416 e in quelle arcidiaconali del 1433, 1436 e 1439, la chiesa di Morgex figura come pieve nei confronti delle altre parrocchie della Valdigne. Nel 1416, in particolare, si annotò:

sacramentalia baptismi et oleum infirmorum (...) ecclesia Moriarii consuevit ministrare et tradere in quolibet Paschate omnibus ecclesiis Vallis Digne tamquam plebana ipsarum ecclesiarum et quolibet ecclesia pro labore nuncii consuevit dare II^{os} solidos monete Auguste³⁹.

Analogamente, tra il 1414 e il 1416 si registrò che i curati delle chiese di Derby, La Salle e Pré-Saint-Didier avevano l'abitudine di recarsi a Morgex per ricevere *sanctum crisma, sanctum oleum, sacramentalia baptismalia*⁴⁰. Nel

³⁹ ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 145 (Morgex); Roulet, *Vita religiosa*, pp. 270 (1433), 296 (1436), 309 (1438-1439). Nella visita del 1433 si legge, per esempio: «visitavit (...) ecclesiam parrochiam, rectorem et parochianos Sancte Marie Moriarii augustensis diocesis, plebaniam aliarum ecclesiarum Vallis Digne». Espressioni simili si trovano nei verbali delle altre due visite arcidiaconali. Anche nell'elenco dei partecipanti alla sinodo diocesana del 1424 la chiesa di Morgex è definita *plebania Vallisdigne* (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 94).

⁴⁰ A proposito di Derby, nei verbali del 1414 si legge: «consuevit recipere in Moriario sanctum crisma et sanctum oleum contribuendo in expensis» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 97). Analogamente nella visita del 1416: «sacramenta baptismalia sunt infra duo vasa plumbea et capit curatus dicta sacramentalia in Moriario a curato dicti loci» (*ibidem*, p. 134). In questo stesso anno, a Pré-Saint-Didier «sunt LXXIII foci et capiunt sacramenta baptismalia in ecclesia Moriarii» (*ibidem*, p. 137), mentre a La Salle «sacramentalia baptismalia sunt in vasibus terreis et oleum infirmorum in vase lotoni quod consueverunt regulariter recipere parochiani et que sacramentalia consuevit recipere in Paschate in ecclesia Moriarii» (*ibidem*, p. 142). In nessuna

1416 anche il parroco di La Thuile prelevava i *sacramentalia* presso Morgex, benché le visite non annoverino questa chiesa tra quelle della Valdigne⁴¹.

L'aspetto cerimoniale presente in questa antica prassi si ritrova anche nell'abitudine sia del clero sia dei fedeli di confluire processionalmente, al seguito delle proprie croci, presso alcune delle chiese curate della vallata, al tempo delle Rogazioni minori⁴². Nel 1416 questa pratica fu osservata in occasione delle ispezioni a Courmayeur, a La Salle e a Morgex, visitate rispettivamente proprio lunedì, martedì e mercoledì delle Rogazioni precedenti la festa dell'Ascensione⁴³. Si nota in particolare la presenza di tutte le comunità della Valdigne il martedì presso La Salle e il mercoledì presso Morgex⁴⁴.

Per lo studio delle relazioni tra queste chiese, non sembra essere secondario nemmeno che una parte delle reliquie ottenute dal curato di Morgex in seguito a un viaggio compiuto a Roma nel 1412 fosse stata donata alla chiesa di Pré-

delle visite ecclesiastiche quattrocentesche si accenna alla consuetudine seguita a questo riguardo da Courmayeur (oltre, nota 93 e testo corrispondente e successivo per una riflessione su quest'anomalia).

⁴¹ «Item sacramentalia baptissimi stant in vasibus plumbeis et oleum infirmorum in vase terreo et capit curatus in ecclesia Moriacci» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 135). Le visite pastorali quattrocentesche alla diocesi di Aosta confermano come nel XV secolo i pievani potessero avere una funzione specifica sul piano liturgico, come ipotizzato da Giancarlo Andenna per la diocesi di Ivrea, sulla base di una disposizione del 1324. Andenna avanza tuttavia il dubbio che si trattasse di un canone più antico, che il vescovo eporediese si era limitato a ricopiare (Andenna, *La cura delle anime*, p. 410). A conclusioni analoghe, seppure inserite in un quadro di progressiva disgregazione del sistema pievano, giunge anche Elisabetta Canobbio studiando la struttura territoriale della cura d'anime nell'alta Lombardia del XV secolo (Canobbio, *Preti di montagna*, pp. 223-224).

⁴² Un ricordo di come si svolgeva la processione nella Valdigne si trova in Châtel, *Morgex Valdigna d'Aosta*, pp. 361-362; Cravel, *Usages religieux*, pp. 124-125; Domaine, *La Salle*, pp. 127-129. Da queste letture si nota una sostanziale tenuta del cerimoniale tardomedievale fino al XIX secolo. Le due giornate più importanti, il martedì e il mercoledì, coinvolgevano tutte le comunità della Valdigne. Martedì le croci di La Salle e di Derby si incontravano con quelle di Morgex, Courmayeur e Pré-Saint-Didier presso la località Ruinettes, da dove si dirigevano insieme verso la chiesa di San Cassiano di La Salle. Il mercoledì seguente l'incontro tra le stesse due processioni avveniva nel borgo di Morgex, da dove si proseguiva verso la pieve. Per una descrizione del rito delle Rogazioni nella città di Aosta si veda Obert, *Les rogations*.

⁴³ Nel 1416 la festa dell'Ascensione cadde giovedì 28 maggio; la visita a Courmayeur, La Salle e Morgex fu compiuta nei tre giorni precedenti. A La Salle «ipsa die conveniunt et convenire consueverunt cruces totius Vallis Digne» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 142). Analogamente, a Courmayeur «ipsa die convenerunt et convenire consueverunt cruces, clerus et populus ecclesiarum Moriacci et Prati Sancti Diderii et ipsius loci Curie Maioris» (*ibidem*, p. 139). Per Morgex si registrò: «visitavimus ecclesiam et parrochiam Moriacci qua die mercuri convenire consueverunt et conveniunt simul cruces Derby, Sale, Prati Sancti Diderii et Curie Maioris» (*ibidem*, p. 145). Sui valori simbolici assunti dalla croce si veda per esempio Della Misericordia, *Le croci astili*.

⁴⁴ Il canonico Châtel dà una diversa interpretazione della processione registrata nel corso della visita pastorale del 1416: «à l'occasion des visites pastorales, on voit quelquefois toutes les autres paroisses de la Vaudagne accourir à Morgex pour la Confirmation de leurs enfants, notamment en 1416» (Châtel, *Morgex Valdigna d'Aosta*, p. 37).

Saint-Didier⁴⁵. Ciò conferma da un lato il ruolo di guida pastorale rivestito dal curato di Morgex, dall'altro lo stretto rapporto tra le due istituzioni⁴⁶.

Ulteriore segno del prestigio della sede parrocchiale di Morgex è il fatto che nel 1416 curato fosse da tempo Pietro di Gilaren, personaggio di spicco nel contesto ecclesiastico valdostano dell'epoca, ufficiale vescovile, commissario delegato per le visite, vicario generale⁴⁷.

Stando alla lettura delle visite ecclesiastiche quattrocentesche, la preminenza di Morgex non sembra aver suscitato alcun tipo di resistenza. I curati e i fedeli di Derby, di La Salle, di Pré-Saint-Didier e di Courmayeur, così come quello di La Thuile, non reclamavano una maggiore autonomia nemmeno quando la dipendenza spirituale andava a pesare sulle loro finanze⁴⁸. A turno, inoltre, i curati di queste chiese accompagnarono Pietro di Gilaren, loro pievano e delegato del vescovo, nella visita agli edifici di culto della vallata: nel 1414 il curato di Pré-Saint-Didier fu presente a Courmayeur, a La Salle e a La Thuile, mentre quello di Derby a La Salle; in questo stesso anno, inoltre, il rettore dell'ospedale di La Salle partecipò alle visite di Derby, di La Salle e di Courmayeur⁴⁹. Per superare l'*impasse* della visita alla propria parrocchia, inoltre, nel 1414 Pietro di Gilaren delegò a questo scopo i curati di Courmayeur e di Pré-Saint-Didier⁵⁰.

⁴⁵ «Erant sex lige cum bervetis apportate de Roma anno preterito per dictum dominum Petrum curatum (...) quas, ut asserit, tetigit omni die quadragesime anni MCCCCXII in reliquiis que ostenduntur insingulis Rome in visitacionibus et stacionibus que omnia fiunt devotissime» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 105. Visita del 1414); «item sex lige cum breviculis et quinque cruces ossium cum una parva clave, apportate de Roma per dictum curatum» (*ibidem*, p. 145. Visita del 1416). Analogamente nella visita del 1414 alla chiesa di Pré-Saint-Didier (*ibidem*, p. 103).

⁴⁶ Il legame particolare tra Pietro di Gilaren, curato di Morgex, e Aimone Bonodi, curato di Pré-Saint-Didier, sembra scorgersi anche nel fatto che proprio Aimone accompagnò in più occasioni Pietro nel corso della visita del 1414. Poiché nel 1416 Aimone era cappellano dell'altare di San Giacomo nella cattedrale di Aosta (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 121), si può ipotizzare che il legame sia di Aimone sia di Pietro con la cattedrale possa aver favorito il loro rapporto (dalla visita pastorale del 1416 apprendiamo che Pietro, prima di questa data, era stato prebendario dell'altare di San Maurizio in cattedrale, al quale aveva donato una croce di metallo, ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 254).

⁴⁷ Capitolo I, note 136-142 e testo corrispondente per la figura di Pietro di Gilaren. Nel 1416 Pietro di Gilaren era curato di Morgex da 15 anni (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 145 rubrica). Egli sarebbe rimasto in carica fino al 1432, anno in cui fu nominato arcidiacono (Dal Tio, *La genesi del capitolo*, p. 140).

⁴⁸ Nelle visite non si fa riferimento al pagamento della decima, ma si ricorda il versamento di due soldi di moneta di Aosta «pro labore nuncii», in occasione della consegna del crisma e degli oli santi (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 145). Analogamente nel 1414, relativamente a Derby: «consuevit recipere in Moriacio sanctum crisma et sanctum oleum contribuendo in expensis» (*ibidem*, p. 97).

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 97 (Derby), 98 (La Salle), 101 (Courmayeur), 102 (La Thuile).

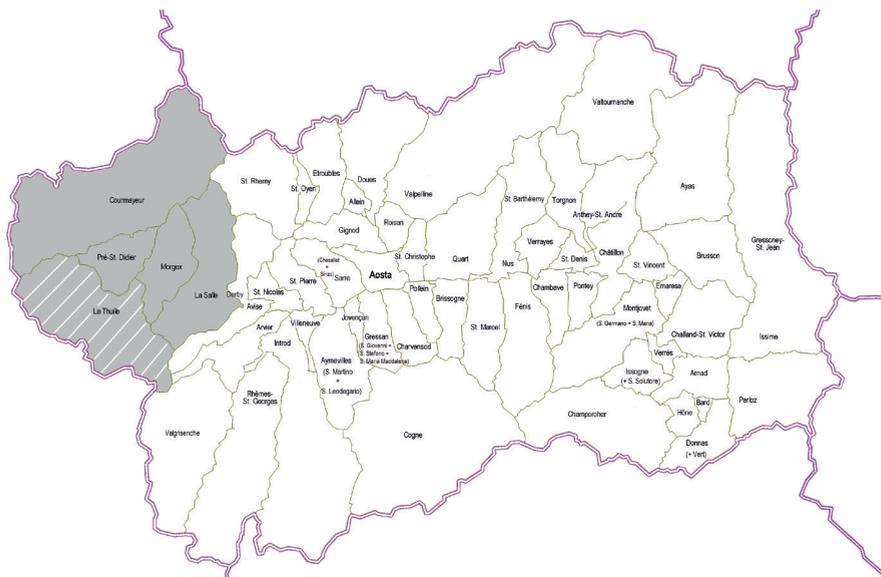
⁵⁰ «Ex commissione nobis ad hoc facta per dominum Petrum de Gilaren canonico Augustensi, commissario ad visitandum constituto per reverendum patrem dominum Ogerium, miseracione divina episcopum Augustensem» (*ibidem*, p. 104). In presenza del proprio pievano in veste di curato, i due visitatori si sentirono forse in dovere di enfatizzare gli aspetti positivi dell'edificio e del suo arredo. Per esempio: «in armario bene clauso supra altare bene convenienter unum vas lotoni (...) infra honorifice munitum pannis (...); hostias (...) involutas honorabiliter pannis siriceis» (*ibidem*, pp. 104-105).

Si delinea dunque un'ampia area, situata nell'alta valle d'Aosta, ai piedi del Monte Bianco, gravitante attorno alla pieve di Morgex. Nel XV secolo, le località di Courmayeur, Pré-Saint-Didier, La Salle, Derby e La Thuile possedevano ciascuna una propria chiesa parrocchiale, cui facevano riferimento anche gli abitanti dei valloni della zona (la val Vény e la val Ferret per Courmayeur, il vallone di La Thuile), ma restavano legate alla pieve di Morgex per alcune cerimonie liturgiche (carta 9).

Il primato e l'antichità di questo centro erano già noti alla letteratura erudita locale, che, quasi sempre di ispirazione confessionale, enfatizzò in modo particolare la figura del beato Guglielmo di Léaval, noto come secondo pievano, attivo nel VII secolo⁵¹. Anche gli scavi archeologici hanno confermato la presenza, a Morgex, di una chiesa battesimale paleocristiana⁵². Non vi è quindi dubbio che questo edificio fungesse da centro collettore della vallata fin dall'epoca paleocristiana, nonostante la prima attestazione documentaria

⁵¹ Si vedano per esempio (in ordine cronologico) J.-A. Duc, *Mémoire apologétique*, p. 7: «la paroisse de Morgex a été une des premières érigées dans le diocèse; à coup sûr, elle est la plus ancienne du Valdigne, et comprenait autrefois toute l'étendue du territoire désigné sous ce nom. Elle est qualifié dans les vieux actes de plébanie»; Marguerettaz, *Anciens hôpitaux*, II, p. 48: «la paroisse de Morgex, jadis plébanie de toutes les églises de la Valdigne, laquelle date du VI^{ème} au VII^{ème} siècle, et dont le second curé est regardé comme saint (le bienheureux Vuillerme de la famille des Léaval)»; *Annuaire 1897*, pp. 33-34: «curés de Morgex, plébanie du Valdigne (...). Elle a toujours été sous la dépendance immédiate de l'évêque. Mais nonobstant, d'après le document du 13 avril 1269, elle était aussi soumise pour ses visites à l'archidiaconie avec ses filleules les églises de La-Salle, Courmayeur et Pré-Saint-Didier»; Tibaldi, *La regione d'Aosta*, p. 368: «nessun'altra pieve può competere d'anzianità con quella di Morgex, (...) che estendeva la sua giurisdizione in tutta l'alta valle»; J.-A. Duc, *Histoire de l'église*, I, p. 145: «c'est encore à cette époque [VI-VII secolo] que nous pouvons attribuer la fondation de plusieurs anciennes paroisses du diocèse, de celles, entre autres, (...) de Morgex, de Saint-Martin d'Aymaville, de Saint-Germain. Ces trois dernières églises sont qualifiées aujourd'hui encore de plébanies, à cause de leur haute antiquité et de la prééminence qu'elles avaient sur les églises voisines créées postérieurement»; Châtel, *Une fleur*, p. 10: «la paroisse fut démembrée dans la suite et ce fait est rappelé par le titre de plébanie que porte encore l'église de Morgex, titre qui signifie sa préexistence et sa préséance sur les cinq églises voisines fondées postérieurement». Un riferimento a san Guglielmo di Léaval è presente nelle parole del visitatore alla chiesa di Morgex del 1416, che, passando in rassegna le reliquie, trovò «unum quocumque lignum quod dicitur fuisse sancti Vuillermi quondam curati Moriarii» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 145).

⁵² Sono stati individuati un'abside antica, alcune grandi tombe e un fonte battesimale di forma ottagonale, databili alla prima fase della costruzione delle chiese battesimali (V-VIII secolo). I successivi rimaneggiamenti dell'edificio si situano sia nella seconda (IX-X secolo) sia nella terza fase (XI secolo). Le analisi dendrocronologiche hanno evidenziato interventi nel corso di un lungo arco di tempo, compreso tra il 1039 e il 1508, segnalando come il corpo dell'edificio romanico dovesse essere ultimato intorno al 1050, mentre la cripta e il campanile nel 1066. Il confronto con altri centri di scavo ha permesso di evidenziare alcune caratteristiche comuni alle prime chiese battesimali: la vicinanza a una via di comunicazione romana, la prossimità a una fortificazione e la presenza di un culto funerario. Per approfondimenti rimando agli studi di Renato Perinetti; Perinetti, Papone, *La paroisse*, pp. 250-253; Perinetti, *Sintesi delle analisi*, in particolare p. 83. Per un approfondimento: Appolonia, Bertone, *Gli intonaci paleocristiani*. Le analisi dendrocronologiche relative al castello di L'Archet (Morgex) situano la costruzione della torre al 998 – a oggi la più antica della regione (Perinetti, *Sintesi delle analisi*, p. 81). Flavia De Vitt, studiando le undici pievi della Carnia, rileva un'analogia relazione tra fortificazioni e chiese battesimali paleocristiane (De Vitt, *I Carnici*, p. 56. Questo testo raccoglie in maniera sintetica alcune delle molte suggestioni presenti in De Vitt, *Pievi e parrocchie*).



Carta 9: La pieve della Valdigne nella prima metà del XV secolo.

sia una bolla di Alessandro III del 1176⁵³. Da uno spoglio sistematico, benché non esaustivo, della documentazione di XII secolo edita relativa al territorio valdostano non emergono tracce delle chiese di Courmayeur, Pré-Saint-Didier, La Salle e Derby⁵⁴. Tuttavia, l'assenza dalla documentazione non è indicativa, soprattutto in relazione a un'epoca, come ancora in parte il XII secolo valdostano, caratterizzata da un'alta dispersione documentaria⁵⁵. Le indagini archeologiche hanno infatti evidenziato come la prima fase costruttiva di al-

⁵³ Si tratta della bolla del 20 aprile 1176 indirizzata al vescovo di Aosta Aimone della Porta Sant'Orso (Kehr, *Italia pontificia*, VI/II, doc. 7, p. 160; A.P. Frutaz, *Le fonti*, pp. 236-239). Qui Morgex è elencata tra le chiese direttamente dipendenti dal presule aostano. Nessuna delle altre chiese dell'area è citata in questo documento e altrettanto può dirsi per le altre bolle pontificie del XII secolo nelle quali siano presenti elenchi di chiese dipendenti da varie istituzioni ecclesiastiche e religiose: le bolle di Eugenio III del 1145 indirizzata al prevosto e ai canonici di Verrès (A.P. Frutaz, *Le fonti*, pp. 228-230; HPM, *Chartarum* II, coll. 257-259, doc. CCXVI) e del 1153 all'abbazia di Ainay, da cui dipendevano alcune chiese valdostane (A.P. Frutaz, *Le fonti*, pp. 234-235); quelle di Alessandro III del 1176 all'arcivescovo di Tarentaise (*ibidem*, p. 236) e del 1177 al prevosto e ai canonici del Gran San Bernardo (*ibidem*, pp. 239-241); quella di Lucio III del 1184 al priore e ai canonici di Sant'Orso (*ibidem*, pp. 242-244; HPM, *Chartarum* I, coll. 930-933, doc. DCIII).

⁵⁴ Tra le principali edizioni di fonti a oggi da me consultate: Besson, *Mémoires*; Boson, *Paléographie*; Boson, *Les plus anciennes chartes*; Carutti, *Regesta*; *Cartulaire de Saint-Ours*, a cura di Zanolli; Cencetti, *La «Charta Augustana»*; Cibrario, Promis, *Documenti*; J.-A. Duc, *Cartulaire de l'évêché*; J.-A. Duc, *Documents*; J.-A. Duc, *Esquisses*; A.P. Frutaz, *Le fonti*; F.G. Frutaz, *Recueil*; HPM, *Chartarum* I e II; Kehr, *Italia Pontificia*; *Mélange de documents*, a cura di Boson; *Mélanges historiques*, a cura di Boson; *Parchemins valdôtains*, a cura di Costa; Pignet, *Parchemins*.

⁵⁵ Paolo Buffo registra un'assenza di fonti prima del 1024, una decina di carte tra il secondo

cune di queste chiese risalga ai secoli XI-XII; non sono però emerse, a oggi, tracce di altri edifici di culto paleocristiani⁵⁶. Solo la chiesa di La Thuile figura in un documento del 1113, con cui il vescovo di Aosta Bosone la concesse in gestione ai canonici agostiniani di Verrès⁵⁷. La particolarità di questo centro rispetto agli altri quattro si conservò nel tempo, se, come si è visto, le visite pastorali registrarono solo una parziale adesione della parrocchia di La Thuile alle dinamiche cerimoniali e comunitarie della Valdigne. Ciò si spiega con la posizione del villaggio, maggiormente decentrato rispetto a Morgex e a ridosso dell'ultimo tratto di strada diretta al colle del Piccolo San Bernardo.

Le visite pastorali evidenziano dunque una rete di dipendenze di origine antica sia tramite la registrazione di consolidate prassi cerimoniali sia attraverso gli usi lessicali. Nel corso dell'ispezione, il visitatore osservò in prima persona alcune pratiche – come le processioni in occasione delle Rogazioni minori – ma allo stesso tempo sentì raccontare da più voci, quelle dei vari curati o dei loro vicari, di altre importanti cerimonie liturgiche, tra cui, prima per importanza, quella della consegna del crisma e dei *sacramentalia*. Il doppio livello su cui agiva la chiesa di Santa Maria, che era sia chiesa parrocchiale per i fedeli di Morgex sia pieve per tutte le comunità della Valdigne, trova riscontro nelle scelte lessicali operate dai verbalizzanti. Nelle visite pastorali si usa l'espressione *ecclesia/ecclesia parrochialis* quando la chiesa è considerata nella sua autonomia istituzionale; il suo rettore è dunque in questo contesto semplicemente *curatus*. Essa è indicata come *plebania*, invece, quando si sottolinea il suo ruolo di preminenza rispetto alle chiese vicine: «visitavimus ecclesiam parrochiam Sancte Marie Moriacii, plebaniam aliarum ecclesiarum Vallisdigne»⁵⁸. Alla luce di queste considerazioni, si può affermare che nel contesto dell'alta valle d'Aosta le visite ebbero la funzione principale di registrare la preminenza di Morgex sugli altri centri culturali della vallata.

La situazione piuttosto statica descritta dalle visite ecclesiastiche quattrocentesche è tuttavia complicata da un *dossier* documentario di inizio XVI secolo, oggi conservato presso l'Archivio capitolare della cattedrale di Aosta⁵⁹.

quarto e gli anni Cinquanta del secolo XI, una progressiva rarefazione della documentazione fino al 1110 (Buffo, *Charta Augustana*, p. 22).

⁵⁶ Si vedano, per esempio, i risultati della campagna di scavo alla chiesa di San Pantaleone di Courmayeur, che hanno evidenziato cinque fasi evolutive che si collocano tra i secoli XI e XII e il Settecento, presentati in Dufour, Pizzi, Ronc, *La chiesa di San Pantaleone*. Le analisi dendrocronologiche eseguite sui resti lignei del campanile datano la struttura al 1112 (benché sia stato rinvenuto un legno di recupero databile al 1098): De Gattis, Perinetti, *Les analyses dendrochronologiques*, pp. 181-182.

⁵⁷ HPM, *Chartarum* II, coll. 195-196, doc. CLIV. Le indagini svolte per il restauro del campanile della chiesa di La Thuile hanno situato le prime fasi costruttive della struttura al XIII secolo (Centelli, Papone, Turcato, *Restauro della torre campanaria*, p. 272).

⁵⁸ Rouillet, *Vita religiosa*, p. 296 (visita arcidiaconale del 1436). Nell'elenco dei sacerdoti presenti alla sinodo diocesana del 1438, il curato di Morgex è definito nella sua duplice veste di «curatus Moriacii, plebanus Vallisdigne» (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 103).

⁵⁹ ACCA, B 70B L 1, docc. 17a e 17b. Il *dossier* si compone di due fascicoli, entrambi risalenti al periodo compreso tra la fine di aprile e la metà di maggio del 1509. Nel primo si trovano cinque

Si tratta della documentazione o, più probabilmente, di una parte di essa, prodotta dalla controversia che nel 1509 oppose la comunità di La Salle al curato di Morgex a proposito della precedenza nella processione delle Rogazioni. In quest'occasione, gli abitanti di La Salle, sostenuti dal loro curato, si rivolsero per un consulto ad Annibale di Challant, figlio naturale del conte Ludovico, dottore in legge, canonico della cattedrale di Aosta, uomo ed ecclesiastico di spicco del contesto valdostano e sabardo dell'epoca⁶⁰. Nonostante la delicatezza della situazione, il nobile prelado accettò l'incarico di buon grado, soprattutto per il legame che lo univa a Giorgio di Challant, protonotario apostolico, priore commendatario della collegiata di Sant'Orso, arcidiacono della cattedrale di Aosta e a quest'epoca curato di La Salle⁶¹.

La questione posta dalla documentazione cinquecentesca non era cosa nuova. All'interno del fascicolo, infatti, furono ricopiati dal notaio Giovanni Mallieti alcuni documenti del secolo precedente, di particolare interesse per lo studio degli equilibri interni al territorio della pieve della Valdigne.

I due atti più antichi risalgono al 1408, epoca del vescovato di Pietro di Sonnaz. Il primo, datato 5 maggio, mostra Pietro di Gilaren, Pietro Guerra e Antonio Canonici, curati rispettivamente di Morgex, Courmayeur e La Salle, chiedere al presule, qui coinvolto in veste di arbitro, di dirimere la controversia sorta tra il parroco di Morgex e quelli di La Salle, Courmayeur, Pré-Saint-Didier e Derby «de ordine et modo incedendi processionaliter» al tempo delle Rogazioni⁶². Il vescovo, sentite le parti e il parere dei canonici della cattedrale, ribadì la preminenza di Morgex in ogni luogo,

quia ecclesia Moriacci fundata ad honorem Virginis Marie tam per scripturas quam per testes fidedignos esse plebana aliarum reperitur predictarum ecclesiarum et quod in ea recipere consueverunt sanctum crisma et oleum et eam visitare processionaliter tamquam principaliorum in die vigilie Ascensionis Domini⁶³.

documenti vescovili, di cui quattro copie autenticate (un arbitrato e una sentenza del 1408, una lettera del 1426 e un'altra del 1509) e un originale (un'ulteriore lettera del 1509); il secondo è costituito da un consulto giuridico con lettera d'accompagnamento, entrambi originali autografi. Per l'edizione e l'analisi di questo materiale si veda Corniolo, *Gerarchie cerimoniali e identità comunitarie*.

⁶⁰ Annibale di Challant risulta canonico della cattedrale di Aosta dal 1512; nello stesso anno figura a Moutiers come vicario generale dell'arcivescovo di Tarentaise. Egli fu anche curato di Saint-Marcel e di Villeneuve e arcidiacono di Aosta (dal 9 novembre 1513). Della biografia di Annibale di Challant si è recentemente occupato Luca Jaccod in occasione della sua ricerca sui possessori di manoscritti nel tardo medioevo aostano (Jaccod, *Ut intelligentes*, pp. 217-218). La genealogia del personaggio si trova in *Les testaments*, a cura di Zanolli, I, table VII.

⁶¹ Annibale era cugino di Giorgio di Challant. Quest'ultimo era priore commendatario di Sant'Orso d'Aosta almeno dall'inizio del 1468; egli divenne arcidiacono della cattedrale nel 1479. Oltre alla chiesa di La Salle, Giorgio aveva in commenda le chiese di Valpelline, Fénis, Villeneuve e Saint-Vincent. Per studiare la figura di Giorgio di Challant è ancora utile Beyssac, *Notes*, in particolare pp. 14-28 per la sua presenza nella diocesi di Aosta. Il volume più recente e aggiornato resta *Georges de Challant priore illuminato*.

⁶² La citazione è tratta dalla rubrica apposta nel XVI secolo in calce al documento (ACCA, B 70B L 1, doc. 17a, f. 4v).

⁶³ *Ibidem*, f. 1r-v.

Era tuttavia riconosciuta un'eccezione: considerata una consuetudine di cui alcuni canonici, consultati dal vescovo, erano stati testimoni oculari, fu stabilito che il *curatus*, la *crux* e il *confaronus* di Morgex e di La Salle procedessero affiancati all'interno del territorio parrocchiale di La Salle. Nel caso in cui l'ampiezza della strada non lo permettesse, la precedenza sarebbe però spettata al pievano. Il vescovo condannava a una pena pecuniaria i membri del clero che non avessero rispettato tali disposizioni, alla scomunica, invece, i laici trasgressori. Chi avesse voluto contestare la decisione avrebbe dovuto presentarsi nella *domus* episcopale l'11 maggio seguente, all'ora prima.

A comparire davanti al presule in questo giorno fu solamente il curato di Morgex, già favorito dal precedente arbitrato⁶⁴. Benché non fosse giuridicamente indispensabile, egli preferì infatti ottenere un secondo documento a sostegno della sua posizione⁶⁵. Non avendo ricevuto alcuna segnalazione in contrario, Pietro di Sonnaz procedette dunque alla ratifica della precedente decisione.

Prima di esaminare il prosieguo della vicenda, è utile soffermarsi su alcuni aspetti che emergono dallo studio di questi primi due documenti. Sappiamo che la sentenza arbitrale del 5 maggio fu pronunciata dal vescovo Pietro di Sonnaz in capitolo, alla presenza dei canonici della cattedrale⁶⁶. Benché il ricorso al vescovo in qualità di arbitro sia una pratica nota e documentata, in questo caso è necessario mettere in evidenza un conflitto d'interessi: l'ufficiale vescovile era in questi anni proprio il canonico Pietro di Gilaren, implicato nella vicenda in veste di curato di Morgex e di pievano della Valdigne⁶⁷. È evidente, dunque, che i personaggi coinvolti avevano ruoli e prestigio differenti. Nonostante la sua preminenza, tuttavia, il pievano doveva sentire concretamente minacciata la sua primazia. Egli si rivolse infatti al vescovo per ben due volte: prima coinvolgendolo come arbitro, d'accordo con gli altri curati; poi come giudice, per ottenere, questa volta in autonomia, una conferma definitiva dei propri privilegi⁶⁸. L'impressione che si ricava dalla

⁶⁴ Si tratta del secondo documento del 1408 (*ibidem*, f. 2r-v). Il 5 maggio il vescovo aveva stabilito che «si quis vero in oppositum aliquid dicere voluerit, illud proponat coram nobis die undecima huius mensis, hora prime, Auguste, in domo nostra episcopali» (*ibidem*, f. 2r) e in effetti Pietro di Gilaren l'11 maggio «comparuit coram nobis in iudicio in domo nostra episcopali Auguste hora prime» (*ibidem*, f. 2v).

⁶⁵ Il 5 maggio il vescovo aveva già stabilito che qualora l'11 maggio seguente non si fosse presentato nessuno al suo cospetto, «dictam nostram ordinationem et statutum ex nunc tamquam sententiam transactam in rem iudicatam declaramus habere roborem, firmitatem et observari inviolabiliter» (*ibidem*, f. 2v).

⁶⁶ Anche nel documento dell'11 maggio si legge: «Petrus de Gillaren curatus Moriacii nostre diocesis petens et requirens declarari per nos ordinationem et statutum per nos factum in cappitulo ecclesie nostre Auguste anno presenti die quinta huius mensis de consensu et consilio dominorum canonicorum tunc ibidem presencium debere stare in suo robore et esse sententiam transactam in rem iudicatam» (*ibidem*, f. 2v).

⁶⁷ Pietro partecipò alla sinodo diocesana del 1407 in veste di ufficiale vescovile (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, pp. 59-66. A p. 66 l'indicazione di Pietro ufficiale vescovile). Sulla figura del vescovo-arbitro si veda Della Misericordia, *Giudicare con il consenso*, p. 185.

⁶⁸ Sempre Della Misericordia, *Giudicare con il consenso*, per uno studio sul rapporto tra giusti-

lettura di questi atti è che il curato di Morgex abbia usato ogni strumento in suo possesso per difendere la primazia della pieve: sfruttò il suo prestigio e il suo legame sia con i canonici della cattedrale sia con l'ordinario diocesano; fece leva sulla tradizione; produsse la documentazione utile a sostenere la sua causa⁶⁹; poté contare sul parere di alcuni *testes fidedigni*, consultati per l'occasione dal vescovo⁷⁰. Eppure, tutto ciò non fu sufficiente per mettere a tacere un cambiamento ormai affermatosi come consuetudine:

nos episcopus predictus, visis et auditis predictis, habito secreto consilio cum prefatis fratribus nostris canonicis, ex quibus aliqui retulerunt quod viderunt debatum inter dictos curatos in ipsis processionibus et quod pro scandalo sedando in parrochia Sale confaronerii et cruces ecclesiarum Moriicii et Sale procedebant pariter usque ad ingressum parrochie Moriicii (...) ordinamus in hiis scriptis et statuimus quod (...) curatus, crux et confaronus ecclesie Moriicii teneant principaliter locum ubicumque, excepto quod quia cruces et confaroni ecclesiarum Moriicii et Sale *consueverunt* procedere pariter infra parrochiam Sale quod in ipsa parrochia Sale pariter procedant quando comode poterunt et via fuerit ad hoc apta alias et in aliis curatus, crux et confaronus ecclesie Moriicii presideant⁷¹.

Almeno all'interno del territorio parrocchiale di La Salle, il pievano doveva accettare di procedere affiancato dal curato del luogo. Dietro al «*consueverunt procedere pariter*» pronunciato dal vescovo si nascondeva chiaramente un braccio di ferro tra il pievano e i curati della Valdigne. Non è un caso che, quando fu concesso alle parti in causa di esprimere il proprio punto di vista, Pietro di Gilaren affermò «se debere tenere principalem locum ubique in omnibus dictis parrochiis», mentre gli altri curati replicarono «quod quilibet debet presidere in sua parrochia et quod par in parem non habet dominum»⁷². Proprio per questo motivo erano sorti degli *scandala*, che andavano assolutamente risolti. La nuova tradizione si affiancava così a quella più antica, ancora invocata con forza da Pietro di Gilaren:

ipsa ecclesia Moriicii est fundata ad honorem Virginis Marie et plebana aliarum supradictarum, que *solite sunt* recipere quolibet anno sanctum crisma et oleum in ipsa ecclesia Moriicii et facere certum tributum et dicere profeciam in vigilia Pasche et quod omnes ipsi curati predicti *consueverunt* ire processionaliter in vigilia Ascensionis Domini ad ipsam ecclesiam Moriicii tamquam ad suam plebanam et curatus Moriicii facere tunc officium tamquam maior prout curati diversarum

zia vescovile e pratiche negoziatorie.

⁶⁹ In particolare, «*produxit idem curatus Moriicii certum processum sigillatum sigillo bone memorie domini Aymonis quondam patriarche Ierosolimitani et administratoris ecclesie Tharentesiensis metropolitane nostre, in quo, inter cetera, narratur quod ecclesia Moriicii predicta est plebana dictarum ecclesiarum Sale, Curie Maioris, Prati Sancti Diderii et Derbie*» (ACCA, B 70B L 1, doc. 17a, f. 1v). Si trattava di un documento recente, ottenuto da Aimone di Séchal, amministratore dell'arcidiocesi di Tarentaise tra la fine del XIV e l'inizio del XV secolo.

⁷⁰ Il vescovo si espresse sulla base del fatto che «*tam per scripturas quam per testes fidedignos esse plebana aliarum reperitur predictarum ecclesiarum*» (*ibidem*). Del ruolo svolto dai *viri fidedigni* nella costruzione della chiesa diocesana di epoca tardomedievale si è occupato recentemente Forrest, *Trustworthy Men*. Il tema è già stato affrontato per il contesto valdostano della seconda metà del XIII secolo da Barbero, *Dominus loci e fidedigni loci*.

⁷¹ ACCA, B 70B L 1, doc. 17a, ff. 1v-2r. Corsivo mio.

⁷² *Ibidem*, f. 1v.

aliarum ecclesiarum eodem modo soliti sunt facere in ecclesia cathedrali Augustensi et digniore facere officium⁷³.

Con la sua decisione, l'ordinario diocesano ribadì la primazia di Morgex, confermando l'esistenza di un distretto ecclesiastico di livello intermedio tra quello parrocchiale e quello diocesano, ma aprì al contempo la strada a una diminuzione del suo prestigio, riconoscendo a uno specifico territorio parrocchiale una propria autonomia, tale da consentire al suo curato di rapportarsi alla pari con il pievano qualora si fossero trovati all'interno dei suoi confini⁷⁴. Se è vero che tra tutte le chiese curate della Valdigne solo quella di La Salle riuscì a imporre la propria autorità⁷⁵, tuttavia ciò che le era riconosciuto andava a costituire un precedente. Non era per ora messa in discussione la primazia cerimoniale della sede di Morgex – il vescovo ribadiva che i curati della Valdigne avrebbero dovuto continuare a recarsi presso la pieve sia per la consegna del crisma e degli oli santi sia per la processione della vigilia dell'Ascensione – ma si incominciava a riconoscere la legittimità di alcune delle richieste avanzate dagli stessi curati («quod quilibet debet presidere in sua parrocchia»). Ciò che turbava Pietro di Gilaren era probabilmente il rischio che a tale concessione potesse seguire il riconoscimento del principio ad essa sotteso, cioè «quod par in parem non habet dominum»⁷⁶.

E infatti la questione non si risolse né nel maggio del 1408 né con i personaggi di cui si è finora parlato, ma si ripropose nel corso di tutto il secolo e oltre, all'epoca dei vescovi Ogerio Moriset (1411-1433) e Francesco di Prez (1464-1511). Il *dossier* documentario cinquecentesco dà testimonianza dell'intervento di entrambi i presuli nella controversia; in particolare, essi scrissero ai curati di Morgex, La Salle, Derby, Courmayeur, Pré-Saint-Didier e La Thuile intimando loro di rispettare e far rispettare quanto stabilito al riguardo dal fu Pietro di Sonnaz⁷⁷. In questi documenti si evidenziano due cambiamenti significativi rispetto a quelli di inizio secolo: l'introduzione, tra le chiese interessate, di quella di La Thuile e il più esplicito coinvolgimento dei laici.

⁷³ *Ibidem*, f. 1r-v. Corsivo mio.

⁷⁴ L'«autorevolezza normativa degli usi locali» non era solamente invocata dalle parti in causa, ma era riconosciuta anche dalle autorità diocesane (Della Misericordia, *Il prete del comune*, pp. 120-121).

⁷⁵ La Salle era con ogni probabilità la seconda chiesa curata per importanza della Valdigne. Le visite pastorali registrano infatti la presenza di tutte le croci della vallata solo per La Salle nel martedì delle Rogazioni e per Morgex nel mercoledì successivo (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, pp. 142, 145). Le visite confermano dunque le parole pronunciate nel 1408 dal curato di La Salle: «dicente etiam curato Sale quod omnes predicti curati soliti sunt venire ad ecclesiam Sale quolibet anno in die martis Rogacionum». In questa occasione egli aggiunse anche che tutti i curati convenuti erano soliti «ibidem permanere tota die et nocte sequenti usque in crastinum quod procedere processionaliter consueverunt ad dictam ecclesiam Moriaccii» (ACCA, B 70B L 1, doc. 17a, f. 1v).

⁷⁶ ACCA, B 70B L 1, doc. 17a, f. 1v.

⁷⁷ *Ibidem*, ff. 2v-3r (1426 dicembre 20); 3r-v (1509 aprile 30).

Per quanto concerne il primo aspetto, si può ipotizzare che la prospettiva di un'estensione degli ambiti per i quali era riconosciuta la parità di trattamento tra i curati e il pievano all'interno dei singoli territori parrocchiali possa aver fatto unire alla causa anche il curato di La Thuile⁷⁸. Quest'ultimo, infatti, pur non prendendo parte alle processioni citate nel 1408, doveva recarsi a Morgex per la consegna del crisma e degli oli santi al pari delle altre parrocchie della Valdigne⁷⁹. Non interessato dalla specifica questione portata davanti al vescovo-arbitro all'inizio del secolo, il curato di La Thuile dovette al contrario sentirsi coinvolto nella battaglia per l'affermazione del più generale principio di parità tra i curati del distretto pievano.

Il secondo aspetto che merita di essere sottolineato è che nel tempo sembra essersi accresciuto il coinvolgimento dei laici. I tre curati che si erano presentati al cospetto di Pietro di Sonnaz si erano limitati ad affermare che «exorta fuerunt scandala inter eos et parrochianos propter ordinacionem incedendi», il vescovo aveva dunque stabilito pene differenti a seconda che colui che si fosse opposto alle sue decisioni fosse stato un ecclesiastico oppure un laico⁸⁰. Ogerio Moriset rese maggiormente esplicito il protagonismo dei parrocchiani, ordinando ai curati che

quocienscumque fueritis requisiti ipsas litteras cum tota earum continencia et tenore nostrarum presencium litterarum in vestris ecclesiis in missis parrochialibus dierum dominicorum sive festivorum et alibi ubicumque vestris parrochianis et aliis omnibus quorum poterit interesse intimetis publice et publicetis eaque observetis et observari faciatis⁸¹.

Dalle parole del presule emerge un'attenzione particolare al raggiungimento di tutti i fedeli interessati da questa controversia. Essi, recandosi alle celebrazioni eucaristiche domenicali e festive, avrebbero assistito alla pubblicazione delle lettere episcopali e non avrebbero pertanto potuto dirsi ignari delle risoluzioni prese in materia. La precedenza nelle processioni era dunque una questione che coinvolgeva i parrocchiani al pari dei curati e che probabilmente creava disordini di un certo rilievo: a entrare in contrasto erano intere comunità che si riconoscevano nella propria chiesa parrocchiale. In questo momento rituale, in qualche modo la doppia appartenenza identitaria – alla parrocchia e alla pieve – si faceva generatrice di contrasti⁸².

⁷⁸ Sia Ogerio Moriset sia Francesco di Prez indirizzarono la propria lettera «curatis sive vicariis parrochialium ecclesiarum Moriacy, Sale, Derby, Curie Maioris, Prati Sancte Diderii, Tullie et aliis quibuscumque curatis et vicariis ac cappellanis et iuratis nostris in nostra civitate et diocesi Augustensi constitutis» (citazione tratta dalla lettera del 1426: *ibidem*, f. 2v).

⁷⁹ ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 135 (visita del 1416). Nemmeno le visite pastorali citano il curato e i fedeli di La Thuile tra quelli coinvolti dalle processioni verso le varie chiese della Valdigne.

⁸⁰ ACCA, B 70B L 1, doc. 17a, f. 1r.

⁸¹ *Ibidem*, f. 3r.

⁸² Nel caso della Valdigne si ritrova quel senso di appartenenza identitaria declinato su differenti livelli territoriali individuato da Della Misericordia nella Valfurva di XIV-XVI secolo (Della Misericordia, *Le origini di una chiesa di contrada*, pp. 73-87). Tracce di conflitti tra le

Tale coinvolgimento divenne ancora più esplicito nel 1509, momento dal quale sono partita, a livello documentario, per la ricostruzione di questa vicenda. In quest'anno, infatti, accadde qualcosa di inaspettato: il vescovo Francesco di Prez, che il 30 aprile aveva rinnovato le lettere dei suoi predecessori, due settimane più tardi, il 14 maggio, proprio il lunedì delle Rogazioni, fece marcia indietro, revocando la sua decisione. Ciò avvenne per effetto delle rimostranze avanzate «parte illorum de parrochia Sale», dietro ai quali sappiamo essere presente la figura ingombrante del loro curato, Giorgio di Challant. È a questo punto che, concessi dal vescovo quindici giorni dalla pubblicazione della sua nuova lettera per presentarsi al suo cospetto allo scopo di illustrare le proprie ragioni, i parrocchiani di La Salle decisero di appoggiarsi al parere esperto di Annibale di Challant⁸³.

Al di là delle implicazioni di carattere sociopolitico presenti in questa vicenda⁸⁴, ciò che fin d'ora deve essere sottolineato è la parzialità del punto di vista espresso dalle visite ecclesiastiche del XV secolo. Limitandosi a registrare solo alcuni frammenti degli aspetti legati alla primazia cerimoniale della chiesa di Morgex, esse non lasciarono emergere la tensione esistente tra il pievano e gli altri curati della vallata. Eppure, benché legata a un singolo specifico contesto – le processioni – questa controversia metteva in discussione il primato stesso della pieve, andando al contempo a meglio definire ruoli e funzioni dei sacerdoti con cura d'anime all'interno del proprio territorio parrocchiale.

In questa prospettiva acquisivano una rilevanza specifica proprio i confini della parrocchia, di norma trascurati dalle visite pastorali, interessate più che altro a renderne ben visibile e funzionante il centro (chiesa-cimitero). Allargando invece lo sguardo ad altra documentazione, oggi conservata presso gli Archivi storici comunale e parrocchiale di Morgex, ci si rende facilmente conto che la questione dei limiti territoriali interessava le comunità della Valdigne almeno dal XIV secolo. Risale al 20 ottobre 1343 la deposizione di alcuni testimoni a proposito del contrasto sorto tra i parroci di Morgex e di La Thuile per la proprietà di alcune terre da poco messe a coltura e di alcuni boschi e pascoli siti a Désert, località dipendente dal curato di Morgex, ma geograficamente più vicina alla chiesa di La Thuile⁸⁵. Il 20 gennaio 1427 il pievano, all'epoca Pietro di Gilaren, e il curato di La Thuile, Giovanni Chanosii, siglarono un accordo al riguardo, che prevedeva la nomina di quest'ultimo a vicario del pievano, con lo scopo specifico di amministrare i

comunità della Valdigne, indipendentemente dalla questione delle processioni, si trovano anche in ACV, Fondo Tribunali ecclesiastici, cart. LXXVI, cc. 5-6. Capitolo III, note 77 sgg. e testo corrispondente per l'analisi di questa documentazione.

⁸³ ACCA, B 70B L 1, docc. 17a, ff. 3v-4r (lettera del 1509 maggio 14); 17b (consulto di Annibale di Challant, accompagnato da una lettera indirizzata ai sindaci di La Salle datata 1509 maggio 30, Issogne nel castello).

⁸⁴ Su questo aspetto ritorno nel capitolo III, dedicato alle comunità attive nel contesto locale (in particolare note 328-334 e testo corrispondente).

⁸⁵ Morgex, Archivio storico comunale, Appendice, *Parchemins*, doc. 7.

sacramenti, a eccezione di matrimoni e sepolture, ai parrocchiani di Morgex residenti dietro il Col d'Arpy, facendo tuttavia salvi tutti i diritti della chiesa pievana⁸⁶. L'eco di questa e di altre analoghe coeve transazioni era ancora viva nel 1467, come attesta una lista dei diritti della chiesa di Morgex e delle altre chiese curate della vallata, in cui si trova uno specifico riferimento ai confini delle parrocchie di La Thuile, Morgex e Pré-Saint-Didier stabiliti proprio nel gennaio del 1427⁸⁷. Di tali tensioni non resta traccia nelle visite ecclesiastiche quattrocentesche.

Ai limiti o, meglio, alle specificità documentarie delle visite pastorali, si deve aggiungere che una parte delle ispezioni all'alta valle fu svolta dallo stesso Pietro di Gilaren in veste di commissario vescovile. Difficilmente, dunque, potevano emergere nel corso delle ispezioni delle rimostranze nei suoi confronti in quanto pievano. In questo caso, così come nel corso dell'arbitrato vescovile del 1408, la sovrapposizione di cariche differenti nella stessa persona condizionava le scelte e le azioni delle parti coinvolte. A questo proposito è interessante sottolineare che i due curati che nel 1408 si presentarono insieme con Pietro di Gilaren di fronte al vescovo erano gli stessi presenti alla visita del 1416⁸⁸. In questo frangente, tuttavia, nessuno dei due avanzò delle pretese particolari, così che la processione per le Rogazioni fu registrata in quanto prassi consuetudinaria, senza entrare nel merito della problematica posta dalla precedenza.

Ruoli e funzioni differenti erano ricoperti da tutti i protagonisti di queste vicende⁸⁹. Il 20 gennaio 1426, un mese esatto dopo che il presule aveva intimato al clero e alle comunità della vallata di attenersi a quanto già stabilito in merito alla precedenza nella processione delle Rogazioni, i curati di Pré-Saint-Didier e di La Salle furono inviati a Morgex per dirimere una controversia che contrapponeva il curato del luogo ai suoi parrocchiani a proposito dei diritti della chiesa curata⁹⁰. Le stesse persone che in qualità di curati si trovavano tra loro in lite erano dunque giudicate adatte, in veste di delegati vescovili, per allentare le tensioni interne a una singola comunità. A questo scopo Aimone Bonodi, curato di Pré-Saint-Didier, e Antonio Canonici, curato di La Salle, soggiornarono alcuni giorni a Morgex nel gennaio del 1427, proprio il mese durante il quale, come si è visto, furono anche siglati gli accordi con il pievano sui rispettivi confini parrocchiali⁹¹.

⁸⁶ Morgex, Archivio parrocchiale, cat. III, cart. I, doc. 3 (si tratta di una copia di XVIII secolo).

⁸⁷ Morgex, Archivio storico comunale, Sezione antica, *Parchemins*, Faldone 1, doc. 8. Châtel, *Morgex Valdigna d'Aosta*, pp. 37-40, riporta i confini descritti nel documento del 1427. Qui non si fa riferimento al fatto che l'atto sia stato ripreso nel 1467.

⁸⁸ Si tratta di Pietro Guerra curato di Courmayeur e Antonio Canonici curato di La Salle.

⁸⁹ Anche Della Misericordia, *Giudicare con il consenso*, pp. 186-187, rileva, per la diocesi di Como tardomedievale, la sovrapposizione di ruoli e incarichi diversi su una stessa persona (emblematico il caso del canonico della cattedrale e *decretorum doctor* Paolo de Coquis).

⁹⁰ Il documento è citato in Châtel, *Morgex Valdigna d'Aosta*, p. 102. Insieme con i due curati fu incaricato anche Pietro Massuti, priore di Belley in Tarentaise.

⁹¹ Due documenti senza data – posteriori al 1427 – conservati nell'archivio comunale di Morgex testimoniano l'impegno profuso in questi anni dal curato Pietro di Gilaren per la tutela dei

Le due problematiche – i contrasti interparrocchiali e le tensioni interne a una stessa parrocchia – si intrecciavano dunque profondamente, andando spesso a coinvolgere, con ruoli e incarichi distinti, gli stessi individui. Ciò che pare costituire una costante è il fatto che, a prescindere dal ruolo svolto, la preminenza del singolo individuo all'interno dell'*élite* ecclesiastica sabauda costituiva sempre una carta vincente. Così gli equilibri volsero a vantaggio di Morgex quando, all'inizio del secolo XV, curato del luogo era Pietro di Gilaren, mentre virarono a favore di La Salle all'inizio del secolo successivo, quando questa parrocchia era retta da Giorgio di Challant. Lo stesso emergere del problema, nel 1408, sembra potersi legare alla contestuale nomina di Antonio Canonici come curato di La Salle. Come si adoperò per la salvaguardia dei beni e degli uomini della sua parrocchia, rivolgendosi direttamente al conte di Savoia⁹², così egli non esitò a coinvolgere i curati della vallata per ottenere il riconoscimento della propria autonomia dal pievano⁹³.

Alla luce di queste considerazioni, alcuni dettagli presenti all'interno dei verbali di visita possono essere letti con occhi nuovi: la presenza di tutte le comunità della Valdigne presso La Salle nel martedì delle Rogazioni, quasi a indicare un ruolo comprimario a Morgex nei confronti delle altre località della vallata; il fatto che Pietro di Gilaren non si sia mai accompagnato, nel corso delle visite, al curato di La Salle, come invece fece con quelli di Courmayeur, Pré-Saint-Didier e Derby; l'assenza di qualsiasi riferimento, nel caso di Courmayeur, al legame con la pieve per la consegna del crisma e degli oli santi, difficilmente una dimenticanza, più probabilmente un tentativo di affrancamento.

Il confronto tra fonti di natura differente ha così permesso di individuare nel territorio di un'antica pieve della diocesi aostana delle tensioni e delle spinte tese a una ridefinizione degli equilibri interni. La visita pastorale non fu in questo caso occasione per far emergere tali contrasti, ma costituisce oggi un tassello descrittivo importante delle prassi cerimoniali contestate in sede giudiziaria.

diritti della sua parrocchia (Morgex, Archivio storico comunale, Sezione antica, *Parchemins*, Faldone 1, docc. 6-7).

⁹² La Salle, Archivio parrocchiale, cart. III, C, doc. 8 (1409 agosto 8). Il duca, su richiesta del curato Antonio Canonici, prende sotto la sua protezione «*ipsum curatum dictamque ecclesiam suam atque familias, domos, prata, vineas, terras, alpes, decimas et alia iura et bona presentia et futura eiusdem curati dicteque sue parrochialis ecclesie*» (*ibidem*, r).

⁹³ L'aumento dell'importanza del centro di La Salle tra i secoli XV e XVI trova un riscontro nella tradizione popolare registrata alla fine del XIX secolo dal canonico Pierre-Antoine Cravel. Nella descrizione della processione svolta in occasione delle Rogazioni, Cravel fornisce un interessante particolare: la grande messa del mercoledì, che si svolgeva nella chiesa di Morgex, era celebrata dal curato di La Salle. La pieve di Morgex, la cui primazia era ancora sottolineata dall'itinerario della processione, aveva dunque perso la sua funzione (Cravel, *Usages religieux*, pp. 124-125. Si vedano anche Châtel, *Morgex Valdigna d'Aosta*, pp. 361-362; Domaine, *La Salle*, pp. 127-129).

4. Arvier: una rivendicazione imperfetta

Molto diversa appare la situazione descritta dalle visite ecclesiastiche per la chiesa di Arvier, anch'essa raggiunta sia dall'ordinario diocesano sia dall'arcidiacono. Rispetto a Morgex, la prima discrepanza che si evidenzia è nell'uso lessicale. Se, come si è già avuto modo di ipotizzare, le scelte terminologiche erano ragionate e consentivano di restituire – o di mascherare – le relazioni o le tensioni esistenti tra i luoghi di culto attivi nel contesto locale, vale la pena evidenziare che nei verbali la chiesa di San Sulpizio non è mai definita *plebana*, ma sempre unicamente con il termine *ecclesia*, generalmente accompagnato dall'aggettivo *parrochialis*⁹⁴.

Eppure, nel corso della visita pastorale del 1416, il curato di Arvier rivendicò un ruolo di preminenza nei confronti delle chiese di Avise, Valgrisenche, Rhêmes e Introd: «recipit sacramentalia in ecclesia Auguste et ab ipso debent accipere, ut asserit, curati Avisii, Vallisgrisenchie, Reme et Introdii»⁹⁵. Che tale affermazione non fosse pacificamente accettata e richiedesse una verifica ulteriore è suggerito dall'inciso «ut asserit», con cui il verbalizzante sottolineò la soggettività del punto di vista espresso. E infatti né il curato di Avise né quello di Introd riconoscevano la propria posizione di subordinazione, affermando di ricevere i *sacramentalia* nella cattedrale di Aosta. L'impressione di essere di fronte a un tentativo di prevaricazione è confermata dalle parole del parroco di Avise: «interrogato ubi recipiunt sacramentalia, dicit curatus quod consuevit recipere in Augusta sed curatus Alverii dicit quod debet recipere in Alverio», dove il *dicit* sembra echeggiare il precedente *ut asserit*⁹⁶.

Questi pochi passaggi consentono di mettere in luce una tensione che si sarebbe altrimenti persa nello scorrere delle restanti pagine dei verbali, dove le chiese di Arvier, Avise, Introd, Rhêmes e Valgrisenche sono livellate al rango di *ecclesia parrochialis*⁹⁷. Quello che nella Valdigne era descritto come un diritto consolidato da tempo appare qui una rivendicazione foriera di contrasti. Le parole del curato di Arvier delineano un'area di influenza (carta 10) di fronte alla quale non solo i parroci interessati – o almeno quelli che si espressero in merito – ma anche il rappresentante vescovile sembrano nu-

⁹⁴ Sopra, nota 29 e testo corrispondente per la riflessione sull'intenzionalità degli usi lessicali.

⁹⁵ ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 158. Le rivendicazioni di autonomia e di preminenza delle parrocchie germinate dalle pievi non erano cosa nuova: Flavia De Vitt evidenzia per esempio come la chiesa di Santa Maria di Forni, staccatasi nella seconda metà del XII secolo dalla pieve di Forni di Sotto, pretendesse di essere essa stessa chiesa matrice (De Vitt, *I Carnici*, p. 56).

⁹⁶ ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, pp. 148 (per la citazione in corpo di testo), 160 per l'analogo passaggio relativo a Introd («consuevit accipere in ecclesia Augustensi»). Entrambi i riferimenti si riferiscono alla visita pastorale del 1416.

⁹⁷ Il solo altro rapporto di dipendenza registrato dalle visite in quest'area pare essere quello della chiesa di San Giorgio di Rhêmes da quella di San Paolo di Introd, ma questo legame si situa a un livello differente, poiché va a coinvolgere queste due sole istituzioni. Indizio di un rapporto di subordinazione è il fatto che nel 1414 la chiesa di Rhêmes fu visitata, insieme con il vicario vescovile, dal vicario della chiesa di Introd (*ibidem*, p. 110).

trire alcuni dubbi. Il contesto descritto dalle visite è dinamico: non ci si trova di fronte a una stabile – o presunta tale – gerarchizzazione del territorio, ma a un tentativo di riorganizzazione delle relazioni interparrocchiali.

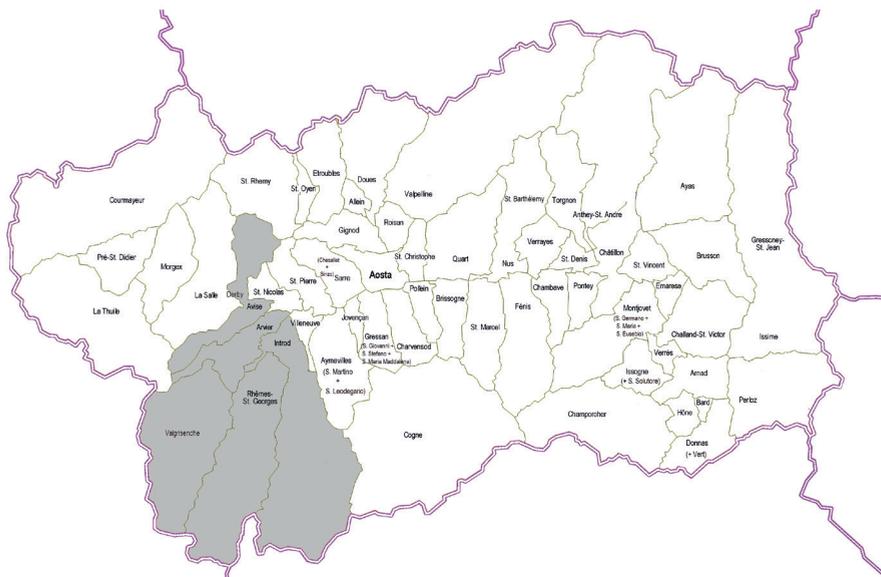
Altri elementi concorrono a sostenere questa ipotesi. La morfologia della zona non sembra poter rispondere alle esigenze di un'antica pieve rurale: se infatti le località legate a Morgex fanno parte di una stessa vallata, quelle rivendicate da Arvier si trovano in tre valli diverse, seppur confinanti (Valgrisenche, val di Rhêmes e Valsavarenche). La difficoltà di spostamento verso la vallata centrale per chi abitava nei villaggi situati più in alto è resa esplicita da una decisione presa nel 1451 dal vescovo di Aosta Antonio di Prez, che ordinò al curato di Introd di recarsi nella cappella di Dégioz (1500 m), nella Valsavarenche, ogni domenica e ogni festività dei mesi tra gennaio e aprile, per celebrare la messa e gli uffici divini, dare sepoltura e amministrare i sacramenti⁹⁸. Pare così difficile immaginare che dai villaggi di Rhêmes e della Valsavarenche, ancora oggi gravitanti su Introd e Villeneuve, i fedeli scendessero a valle per poi risalire lungo la vallata centrale per raggiungere Arvier e lì ricevere i sacramenti. Il fatto che nel 1416 solo i curati di Introd e di Avise espressero un proprio parere è indicativo piuttosto di un sistema di dipendenze interno all'area individuata dal parroco di Arvier e determinato proprio dalla geografia del territorio: il sacerdote di Introd parlava probabilmente a nome non solo dei suoi parrocchiani, ma anche di quelli della valle di Rhêmes; il curato di Avise, invece, rivendicava implicitamente una sua influenza sulla Valgrisenche, spartita tra Arvier e Avise fino al 1392, anno di erezione della parrocchia⁹⁹.

Anche l'analisi documentaria delinea una situazione diametralmente opposta rispetto a quella della Valdigne: Avise, Introd e Rhêmes figurano nella bolla di Alessandro III del 1176 tra le chiese direttamente dipendenti dal vescovo di Aosta. Qui non compare, invece, la parrocchia di Arvier, per la quale a oggi, stando all'analisi della documentazione valdostana edita di XII secolo, la prima attestazione documentaria nota è una bolla di Innocenzo III del 1207¹⁰⁰.

⁹⁸ *Annuaire 1899*, p. 32. Il curato di Introd avrebbe potuto mandare al suo posto il suo cappellano oppure un altro sacerdote. L'unica eccezione alle disposizioni date dal presule riguardava la festa di Natale, che, qualora fosse caduta di domenica, non sarebbe stata celebrata a Valsavarenche. Dalla visita pastorale del 1414 apprendiamo che la chiesa di Introd possedeva «capellaniam cum cimiterio in Valle Savarenchy» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 110).

⁹⁹ Da Avise dipendeva il territorio della sinistra orografica, mentre da Arvier quello della destra orografica (Perinetti, Papone, *La paroisse*, p. 259). Su questo si veda anche Brunod, Garino, *Alta valle*, I, pp. 442-445.

¹⁰⁰ A.P. Frutaz, *Le fonti*, pp. 232-234 (Innocenzo III, 1207. Questo documento indicava la dipendenza di Arvier dalla prevostura di Verrès), 236-239 (Alessandro III, 1176. Quest'ultimo anche in Kehr, *Italia pontificia*, VI/II, doc. 7, p. 160; HPM, *Chartarum* II, coll. 1048-1051, doc. MDLV). Sopra, nota 54 per l'elenco bibliografico delle edizioni di fonti consultate. Per una breve storia della chiesa parrocchiale di San Sulpizio di Arvier dalle origini al XV secolo si vedano Orlandoni, Viale, *Architettura religiosa*, pp. 325-341, ben riassunto in Barberi, *La parrocchia di Arvier*, pp. 40-44.



Carta 10: Le chiese su cui il curato di Arvier rivendicò una preminenza nel 1416.

Le indagini archeologiche confermano l'impressione di una maggiore antichità delle chiese di Avise e di Villeneuve rispetto a quella di Arvier¹⁰¹. Per la chiesa di Avise, un recente studio ha evidenziato come i resti di un'antica abside a ferro di cavallo, molto simili a quelli rinvenuti a Morgex, possano far pensare a un complesso di culto paleocristiano¹⁰². Non distante da questa località, inoltre, presso Châtel-Argent (Villeneuve), c'era un'altra chiesa battesimale di origine paleocristiana: la chiesa di Santa Maria, i cui resti absidali sono datati tra la fine del IV e il V secolo, mentre quelli del battistero

¹⁰¹ In epoca romana, l'area di strada di ascesa al Piccolo San Bernardo era sicuramente antropizzata; all'imbocco della Valgrisenche, tuttavia, le abitazioni sorgevano nei pressi di Leverogne, mentre la zona dove si sarebbe sviluppato il centro di Arvier doveva essere adibita alla coltivazione. È pertanto da escludere che proprio qui si trovasse una chiesa battesimale di epoca paleocristiana (Joris, *Il territorio di Arvier dalla preistoria*, pp. 46-52). Leverogne, invece, si trovava in una posizione strategica, all'incrocio tra la strada per il Piccolo San Bernardo e quella per il Col du Mont, che consentiva un collegamento più rapido con la Maurienne. La centralità di Leverogne in epoca antica ha probabilmente contribuito allo sviluppo della tradizione – non documentata – secondo cui, prima della costruzione del centro culturale di San Sulpizio di Arvier, la chiesa curata si trovasse proprio lì. Il campanile della chiesa di San Sulpizio presenta oggi elementi stilistici tra loro contrastanti, che non consentono di darne una datazione precisa, oscillando tra XII e fine XIII-XIV secolo (Centelli, Leuratti, Turcato, *Il restauro del campanile*, p. 342). La prima fase edificatoria del campanile di Introd è stata al contrario datata con certezza al 1140 (Centelli, De Gattis, Accordi, *Il campanile*, p. 50).

¹⁰² *Hic sunt leones*, a cura di Barberi, p. 123. Nelle visite parrocchiali del XV secolo può scorgersi un debole residuo della centralità di Avise quando nel 1414, presso la cappella di Leverogne e le chiese di Arvier e di Saint-Nicolas troviamo, accanto al visitatore, proprio il curato di Avise (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 107).

ottagonale al V secolo¹⁰³. Si può dunque ipotizzare che sulla chiesa di Villeneuve gravitassero le valli di Rhêmes, di Valsavarenche e di Cogne, mentre che Avise fosse centro collettore della Valgrisenche e delle località limitrofe della valle centrale (carta 11)¹⁰⁴. Stando ai verbali delle visite pastorali e arcidiaconali, tuttavia, di tale organizzazione pievana nel XV secolo non restava memoria né lessicale né cerimoniale¹⁰⁵. Può essere inoltre che i rapporti di forza stessero evolvendo, se il curato di Arvier si sentiva nelle condizioni di avanzare delle pretese sulle chiese limitrofe¹⁰⁶.

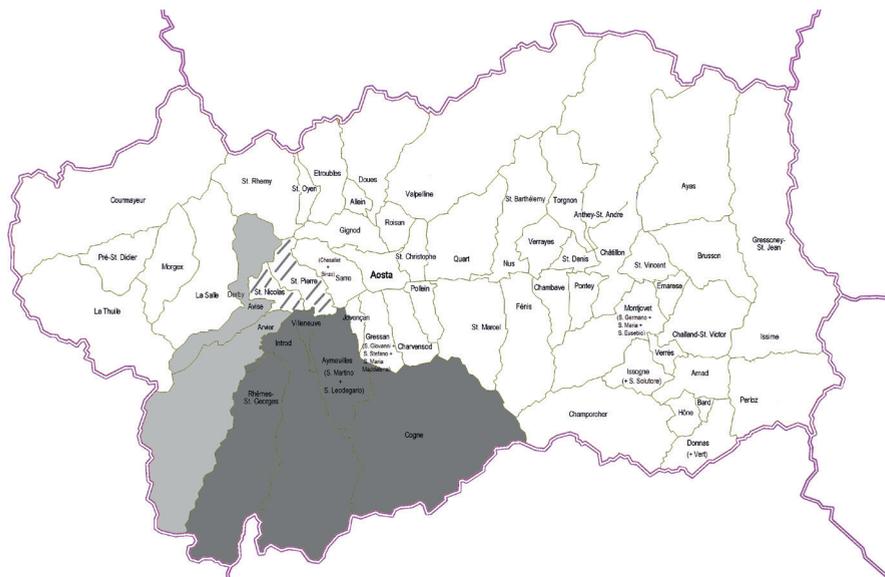
Il caso di Arvier mette in risalto la funzione performativa delle visite pastorali. L'arrivo del vicario vescovile permise al curato di San Sulpizio di esporre la propria visione dei rapporti di forza esistenti tra le chiese curate della Valgrisenche, della val di Rhêmes e della Valsavarenche, ottenendo la messa per iscritto delle proprie rivendicazioni. Il diritto di parola concesso anche ai curati di Introd e di Avise, tuttavia, contribuì in egual misura a proporre una visione alternativa dei fatti. L'incertezza venutasi a creare fu sottolineata dal verbalizzante attraverso l'uso di espressioni attenuanti, utili a evidenziare la parzialità del punto di vista espresso. In questo specifico caso, dunque, l'azione di visita e la successiva redazione dei verbali contribuirono a

¹⁰³ Perinetti, *Chiesa Santa Maria*, pp. 167-170 («gli edifici ritrovati rientrano certamente nella problematica delle chiese battesimali. Si tratta di un complesso religioso pertinente ad alcuni centri abitati della zona. La località prescelta è infatti situata alla confluenza delle valli laterali di Cogne, Rhêmes e Valsavarenche e prossima ad alcuni importanti nuclei abitati di fondovalle. La vicinanza alla strada che portava alla Gallia transalpina e l'esistenza di un insediamento romano fanno del sito, unitamente ai fattori geografici, un luogo idoneo per ospitare un complesso culturale di questo tipo», *ibidem*, p. 170).

¹⁰⁴ Si può ipotizzare che anche i villaggi di Saint-Nicolas e di Saint-Pierre fossero inglobati in una di queste aree. Nella sua tesi di laurea, Alessia Favre ricorda che Villeneuve insieme con la parrocchia di Saint-Pierre formava il mandamento o *prioratum* di Châtel-Argent (Favre, *La diocesi di Aosta*, p. 75). Favre afferma che dalle visite pastorali di XV e XVI secolo si ricava che rientravano in tale *prioratum* o mandamento le chiese di Villeneuve, Saint-Pierre, Saint-Nicolas, Valsavarenche, Rhêmes, Sarre, Chesallet (*ibidem*, pp. 78-79). Più avanti, parlando del mandamento di Châtel-Argent nel corso del Medioevo, aggiunge le parrocchie di Introd e Arvier. Si fa inoltre riferimento al fatto che dal punto di vista politico tale mandamento era controllato in modo indiviso dai signori di Bard e di Saint-Pierre fino agli inizi del Duecento, quando passò sotto la giurisdizione dei Savoia (*ibidem*, p. 98).

¹⁰⁵ Negli atti della visita pastorale del 1416, a proposito della chiesa di Villeneuve si specifica anzi che «recipit sacramentalia in ecclesia Auguste nec alicui ministrat» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 168). Che la necessità di specificare che nessuna chiesa riceveva i *sacramentalia* da Villeneuve derivasse da un'implicita rivendicazione in tal senso da parte del curato di questa chiesa pare un'ipotesi suggestiva.

¹⁰⁶ La chiesa parrocchiale di Arvier serviva molti centri abitati, che sorgevano da una parte e dall'altra del torrente di Valgrisenche (Arvier e Leverogne) e nelle aree montane (Chamin, Planaval, Haury tra i più importanti): Gerbore, *Due borghi*, descrive l'organizzazione territoriale della cura d'anime nell'epoca medievale all'interno del territorio dell'attuale comune di Arvier. Per questo motivo la cura d'anime del rettore di Arvier si estendeva sui territori appartenenti a differenti signorie, tra cui anche quella degli Avise (per un quadro delle signorie che si spartivano il territorio dell'attuale comune di Arvier rimando a Gerbore, *Il territorio di Arvier nel medioevo*. In Orlandoni, *I castelli*, si trova un interessante approfondimento sui castelli presenti in questa zona).



Carta 11: Ipotesi delle aree gravitanti in epoca paleocristiana su Aoste e su Villeneuve.

far emergere delle tensioni latenti, che probabilmente una semplice descrizione dei funzionamenti in atto non avrebbe permesso di rilevare.

5. *Montjovet: la ritualità della visita*

Nel XV secolo, a Montjovet erano attive due chiese parrocchiali: San Germano e Santa Maria di Publey. Entrambi gli edifici erano situati lungo la strada di collegamento tra Montjovet e Saint-Vincent, costruita probabilmente nella prima metà del XIII secolo, a seguito di una frana che rese inagibile il preesistente tracciato romano¹⁰⁷. San Germano, più antica, sorgeva sul promontorio su cui si elevava l'omonimo castello; Santa Maria fu invece edificata nel borgo intorno al XIII secolo, in seguito alla distruzione per cause naturali della chiesa di Sant'Eusebio situata a Vignola¹⁰⁸. Un secondo edificio ecclesiastico dedicato ai santi Eusebio e Leodegario fu eretto all'inizio del XV

¹⁰⁷ Sulle vicende legate alla costruzione di questa nuova strada si veda Vichi, Mons Jovetus. *La route et le bourg*. Il borgo di Montjovet ebbe la sua fase di maggior sviluppo e fioritura proprio in seguito alla costruzione di questo percorso alternativo, che determinò lo spostamento del transito e dei traffici commerciali. Anche il castello di San Germano fu avvantaggiato da questo cambiamento, poiché la strada, partendo dal livello della Dora, risaliva lungo il fianco della roccia su cui sorgeva il castello e costeggiava la chiesa prima di riunirsi al vecchio tracciato. Sull'influenza della «fragilità ecologica della montagna» sul rapporto tra luoghi e chiese riflette anche Della Misericordia, *Protagonisti sociali*, p. 92.

¹⁰⁸ La chiesa di Sant'Eusebio di Vignola figura tra quelle dipendenti dal vescovo di Aosta nella

secolo in località Savi, nei pressi della Dora, e posto alle dipendenze della chiesa del borgo¹⁰⁹. I molti villaggi disseminati nel territorio di Montjovet – lungo il fiume, sulla collina e sulle pendici delle montagne, compresi Champdepraz ed Emarèse¹¹⁰ – per la cura d'anime facevano riferimento alle due citate chiese parrocchiali. In alcuni casi, l'appartenenza parrocchiale sembrava essere determinata dal principio della giurisdizione personale: accadeva dunque che gli abitanti di uno stesso villaggio fossero parrocchiani di chiese diverse¹¹¹.

Nel 1416, a proposito della chiesa di Santa Maria, il verbalizzante annotò: «consuevit recipere Auguste sed debet recipere in Sancto Germano»¹¹². In questo caso, a differenza di quanto registrato per Arvier, chi osservava la parrocchia dall'esterno ne metteva in discussione l'autonomia. Nonostante il lessico della consuetudine fosse associato all'abitudine del curato di recarsi ad Aosta per ricevere il santo crisma – elemento non secondario, che fa pensare che da tempo si operasse in questo modo – per il commissario vescovile esisteva chiaramente un legame di subordinazione tra le due istituzioni.

Da una lettura più approfondita delle visite pastorali ci si accorge che anche altre chiese erano in relazione con San Germano. Tra il 1420 e il 1421, infatti, Pietro Magnini, *licentiatus in legibus* e curato di San Germano, accompagnò Giovanni Comititis, canonico di Aosta e commissario vescovile, nella visita alle chiese, oltre che di Santa Maria di Publey, anche di San Martino di Arnad, di Santa Maria di Issogne, di San Nicola di Champorcher, di Santa Maria di Bard, di San Giorgio di Hône e di San Pietro di Donnas (carta 12)¹¹³. Il

bolla di Alessandro III del 1176 (Kehr, *Italia pontificia*, VI/II, doc. 7, p. 160; HPM, *Chartarum* II, coll. 1048-1051, doc. MDLV; A.P. Frutaz, *Le fonti*, pp. 236-239).

¹⁰⁹ Nelle visite ecclesiastiche di XV secolo la chiesa dei Santi Eusebio e Leodegario non è mai definita *parrocchiale*, benché i suoi fedeli siano chiamati *parrocchiani*. Essa era priva di fonte battesimale, crisma e oli santi (sopra, nota 24 e testo corrispondente). Capitolo III, nota 327 e testo corrispondente e Perinetti, Papone, *La paroisse*, p. 256 per il legame di questa chiesa con quella di Santa Maria.

¹¹⁰ Il comune di Montjovet si estende oggi su un'area di 18,7 Km², dai 370 m di altitudine di Plout fino ai 2174 m del Mont Lyan. Comprende 44 villaggi all'*adret* e 11 all'*envers* (Cossavella, *En parcourant les villages*, p. 78). Per un elenco esaustivo dei villaggi di Montjovet si veda O. Cout, *Montjovet*, pp. 85-97. Nel XII secolo esisteva a Sommarèse una parrocchia intitolata alla Madonna (compare nella bolla del 1176 tra le chiese di diretta collazione vescovile: Kehr, *Italia pontificia*, VI/II, doc. 7, p. 160; HPM, *Chartarum* II, coll. 1048-1051, doc. MDLV; A.P. Frutaz, *Le fonti*, pp. 236-239). Questa chiesa scompare dalla documentazione successiva, per poi ricomparire nel 1443, non situata a Sommarèse, bensì a Emarèse. Si trattava di una parrocchia filiale di San Germano di Montjovet (Brunod, *Bassa valle*, II, p. 306). La *parrocchia Beate Marie de Ymaresa* compare più volte anche in un rotolo di consegnamenti e infeudazioni del 1478-1479 relativo alla parrocchia di San Germano di Montjovet (trascritto in Forte, *Denari e decime*, pp. 16-106).

¹¹¹ Su questo aspetto ritorno nel capitolo III, § 4.3. Morsel insiste sulla dimensione personale della parrocchia anche nel caso di parrocchie con un proprio territorio (Morsel, *La faucille et le goupillon*, pp. 517-520). La parrocchia, in questo senso, contribuiva alla frammentazione di una comunità di abitanti (su questo si veda, per esempio, Provero, *Contadini e potere*, p. 125).

¹¹² ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 178.

¹¹³ L'espressione che si trova per indicare la posizione ricoperta da Pietro Magnini è «assistente nobiscum venerabili viri domino Petro Magnini baqalario in legibus, curato Sancti Germani Montisioveti» (*ibidem*, per esempio a p. 7. Visita del 1420 alla chiesa di Santa Maria di Montjovet). L'indicazione di Giovanni Comititis in veste di commissario vescovile si trova *ibidem*,

25 maggio 1420, lo stesso Pietro Magnini aveva firmato la notifica di visita emanata dal commissario Giovanni Comitis¹¹⁴.

Benché le visite quattrocentesche non facciano uso di titoli di preminenza – vi si trova solo l'espressione *ecclesia parochialis* in riferimento a San Germano – alcuni elementi lasciano ipotizzare un effettivo primato di questa chiesa sulle altre della zona.

Restando in ambito lessicale, in un atto di consegnamento del 24 aprile 1478 questa istituzione è definita *ecclesia episcopalis*, termine generalmente riservato all'*ecclesia mater* della diocesi¹¹⁵. In questo caso, l'espressione andava a definire la dipendenza diretta della chiesa dall'ordinario diocesano, ribadita anche dall'intervento di approvazione del vescovo in occasione di ogni nuova infeudazione o reinfeudazione di beni da parte del curato¹¹⁶. L'accento posto sulla relazione con il presule andava a sottolineare l'importanza di questo centro di culto e di cura d'anime.

Nonostante in altre diocesi alpine siano noti esempi di chiese che svolsero un ruolo di matrice nei confronti di altre pur non essendo capoluoghi plebani, questo non sembra essere il caso di San Germano¹¹⁷. La tradizione erudita associa infatti al suo curato il titolo di *plebanus*. Nell'annuario diocesano del 1895 Pierre-Étienne Duc affermava che «l'église compte parmi les plus anciennes et porte le titre de plébanie dans les chartes», senza purtroppo fornire, data la natura della pubblicazione, alcun riferimento documentario¹¹⁸. Nel 1900 Tancredi Tibaldi indicava «nell'intera regione mediana» della valle d'Aosta l'area su cui tale pieve esercitava la propria giurisdizione¹¹⁹. L'anno successivo, monsignor Duc dava testimonianza del persistere del titolo di pieve per questa chiesa, per la sua «haute antiquité» e la sua «prééminence (...) sur les églises voisines créées postérieurement»¹²⁰. Un uso lessicale prolungatosi nel tempo, se ancora negli anni Novanta del XX secolo una guida turistica si esprimeva in questi termini: «giriamo a sinistra per la pieve di St. Germain,

p. 1. Per le visite del 1420 alle singole chiese, si veda *ibidem*, pp. 7-9 (Santa Maria di Publey, Montjovet), 13-14 (Arnad), 15-16 (Issogne), 17-18 (Champorcher), 20 (Bard), 21-22 (Hône), 22-23 (Donnas).

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 295.

¹¹⁵ Il documento fa parte di un rotolo di consegnamenti e infeudazioni datato 1478-1479 relativo alla chiesa di San Germano, trascritto in Forte, *Denari e decime*, pp. 18-22, doc. 4. Per una riflessione sull'uso dell'espressione *ecclesia episcopalis* si veda Testini, Cantino Wataghin, Pani Ermini, *La cattedrale in Italia*, pp. 7-8.

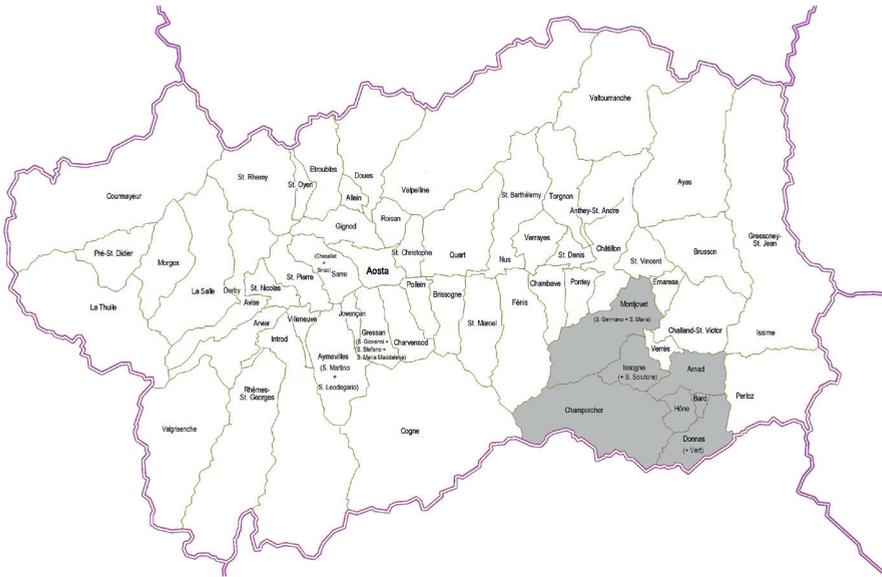
¹¹⁶ Forte, *Denari e decime*, p. 118. La chiesa di San Germano era di collazione del vescovo già nel 1176 (bolla di Alessandro III: Kehr, *Italia pontificia*, VI/II, doc. 7, p. 160; HPM, *Chartarum* II, coll. 1048-1051, doc. MDLV; A.P. Frutaz, *Le fonti*, pp. 236-239).

¹¹⁷ Si veda per esempio il caso di San Martino di Cosio nella Valtellina (Della Misericordia, *A proposito de* La chiesa di San Martino di Cosio, p. 269).

¹¹⁸ *Annuaire 1895*, p. 27.

¹¹⁹ Tibaldi, *La regione*, p. 368. Henry, *Histoire populaire*, p. 224 fa riferimento in particolare all'usanza degli abitanti di Champdepraz di recarsi presso la pieve di Montjovet: «la tradition rapporte que dans les temps reculés, les villageois de Chevrère allaient assister à la messe à l'église paroissiale plébanie de Saint-Germain. Plus tard les habitants des hameaux de Champdepraz vinrent assister à la messe à Montjovet».

¹²⁰ J.-A. Duc, *Histoire de l'église*, I, p. 145.



Carta 12: Le chiese visitate da Pietro Magnini tra il 1420 e il 1421.

bella chiesa del 1500 posta subito sotto il castello, su di una selletta rocciosa»¹²¹. L'intitolazione a san Germano si collegava del resto alla credenza che in tutti i luoghi in cui passarono le spoglie del santo fossero stati eretti i primi centri di culto cristiano¹²².

La documentazione scritta non aiuta nella definizione di un'eventuale preesistenza della chiesa di San Germano rispetto alle altre della zona. Tutte le chiese visitate da Pietro Magnini tra il 1420 e il 1421, infatti, sono attestate per la prima volta nell'ultimo quarto del XII secolo: la maggioranza nella bolla di Alessandro III del 1176, già più volte citata, mentre la sola chiesa di Arnad qualche anno più tardi, intorno al 1180, quando il medesimo pontefice concesse all'abate di Fruttuaria la facoltà di investire il prevosto di Sant'Egidio di Verrès delle chiese di San Lorenzo di Chambave e di San Martino di Arnad¹²³.

Dal punto di vista archeologico, della chiesa di San Germano sono a oggi stati studiati unicamente gli affreschi della facciata, i quali hanno rivelato un primo strato di intonaco collocabile tra il 1176 e il XIII secolo¹²⁴. È probabile,

¹²¹ Ferrero, *Passeggiate*, p. 83.

¹²² O. Cout, *Montjovet*, pp. 123, 125.

¹²³ Kehr, *Italia pontificia*, VI/II, doc. 7, p. 160; HPM, *Chartarum* II, coll. 1048-1051, doc. MDLV; A.P. Frutaz, *Le fonti*, pp. 236-239 (trascrizione della bolla di Alessandro III, 1176); Kehr, *Italia Pontificia*, doc. 4, p. 167 (registro del documento del 1180 relativo ad Arnad e Chambave). In HPM, *Chartarum* II, coll. 1088-1089, doc. MDLXXXVI si trova l'edizione del documento del 31 maggio 1181 con cui l'arcivescovo di Tarentaise e il vescovo di Aosta attestarono l'avvenuta cessione delle chiese di Arnad e Chambave alla prevostura di Sant'Egidio di Verrès.

¹²⁴ Zidda, Cagna, Cuaz, *I dipinti*, p. 247.

tuttavia, che il corpo principale dell'edificio risalga al secolo XI¹²⁵. Renato Perinetti avanza l'ipotesi, data la collocazione della chiesa, che qui come a Villeneuve, Morgex e Saint-Vincent potesse trovarsi un complesso di culto paleocristiano¹²⁶.

Agli indizi lessicali e storico-archeologici, se ne aggiunge un ultimo di carattere sociale: come per Morgex, anche nel caso di San Germano il curato era un personaggio di rilievo. Pietro Magnini, originario di Chambéry, era nipote di Pietro di Sonnaz, vescovo di Aosta dal 1399 al 1410. Per lui lo zio fece alcune spese: nel 1406 finanziò un suo viaggio a Chambéry e nel 1408 inviò venti scudi a suo padre per l'acquisto di libri¹²⁷. In breve tempo il giovane Pietro fece carriera all'interno del contesto ecclesiastico e politico sabauda: semplice *clericus* alla sinodo del 1407, divenne in seguito curato delle chiese di San Germano e di Châtillon, canonico delle cattedrali di Ivrea (1428-1440) e di Aosta, dove era anche prebendario dell'altare di San Marco, segretario di Amedeo VIII¹²⁸. Tra il 1434 e il 1439, inoltre, fu proprio Pietro Magnini, insieme con Pietro di Gilaren, allora arcidiacono, a essere incaricato di seguire i processi tenuti nella diocesi aostana per conto dell'inquisitore Ponce Frugeronis¹²⁹. Pietro era anche uomo di cultura e di legge. Egli studiò per diventare *decretorum doctor* presumibilmente all'università di Padova¹³⁰. Proprio in quanto esperto in diritto canonico, a lui si rivolse il vescovo Moriset per fare chiarezza su alcune questioni riguardanti la corretta gestione delle specie eucaristiche e dei *sacramentalia*. Nella sua risposta, Pietro trascrisse alcuni passaggi della decretale *De custodia eucharistie et crismatis et aliorum sacramentorum* e chiuse con una citazione tratta da Matteo 10,16¹³¹. Non stupisce dunque che egli fosse possessore di alcuni importanti manoscritti di carattere giuridico, esegetico e teologico, oggi conservati nella biblioteca capitolare di Ivrea¹³². È probabile che la sua presenza a fianco del visitatore nel 1420 e nel 1421 fosse proprio determinata da un lato dalla sua preparazione

¹²⁵ Janin, *La cure de Saint-Germain*, p. 71.

¹²⁶ Perinetti, Papone, *La paroisse*, p. 253.

¹²⁷ Bordon, *Due vescovi*, pp. 163-178, in particolare p. 176. Per il vescovo Pietro di Sonnaz si veda la cronotassi vescovile in A.P. Frutaz, *Le fonti*, p. 307.

¹²⁸ Pietro Magnini, chierico, è detto *de Chamberiaco* negli atti sinodali del 1407 (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 66). Nei verbali della visita arcivescovile del 1427 alla cattedrale di Aosta figura come curato di Châtillon e prebendario dell'altare di San Marco nella cattedrale (*ibidem*, p. 138). Le altre notizie biografiche sono tratte da Gavinelli, *In margine a una mostra*, pp. 57-58 e da Orlandoni, *Le committenze d'arte*, pp. 181-182.

¹²⁹ *Processi*, a cura di Bertolin, p. 20.

¹³⁰ Gavinelli, *In margine a una mostra*, p. 57.

¹³¹ Si tratta di X 3, 44 (Fr. 649-650; decretale di Gregorio IX), di cui Magnini cita per intero il capitolo 1 e la parte finale del capitolo 2. La trascrizione presente nella lettera differisce per una sola parola rispetto alla versione presente nel *Corpus iuris canonici* (vi si trova l'aggettivo *candida* al posto di *nitida*). La svista potrebbe derivare da una citazione a memoria del testo da parte di Pietro Magnini (non si può tuttavia escludere che egli disponesse di una copia con questa caratteristica). La lettera di risposta inviata da Pietro Magnini al vescovo Ogerio Moriset si trova in ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 293. La citazione evangelica è «in omnibus sitis simplices sicut columbe et prudentes sicut serpentes» (*ibidem*).

¹³² Gavinelli, *In margine a una mostra*, pp. 57-58.

in materia giuridica e dall'altro dal suo radicamento nel contesto locale. Nei verbali, infatti, egli è sempre qualificato come *bacalarius/licentiatius in legibus* e come curato di San Germano. Il suo prestigio familiare e la stima e la fiducia di cui godeva sia presso il vescovo di Aosta sia presso il duca di Savoia e il conte di Challant lo rendevano il personaggio adatto per seguire il commissario vescovile nelle sue ispezioni¹³³.

Alla luce di tutte queste considerazioni, il caso di Montjovet resta di difficile interpretazione. Dalla lettura delle visite del XV secolo non sembra lecito supporre né l'esistenza di un'antica gerarchizzazione territoriale, come nel caso di Morgex, né un tentativo di ridefinizione dei rapporti interparrocchiali, come nel caso di Arvier. Il lessico non aiuta, se non in minima parte, a distinguere tra le varie chiese dell'area, eppure la presenza costante di Pietro Magnini, uomo importante nel contesto sociale ed ecclesiastico dell'epoca, sembrò voler sottolineare lo stretto rapporto che legava la sua chiesa alle altre visitate. Lo stesso commissario vescovile riconosceva una preminenza della chiesa di San Germano su quella di Santa Maria. L'azione del curato Magnini sembra in quest'ultimo caso andare a compensare con il cerimoniale della visita una preminenza liturgica che il curato di Santa Maria probabilmente ormai da tempo trascurava¹³⁴. Non si tratta per ora che di indizi, che potrebbero o testimoniare un residuo di organizzazione pievana – ancora da verificare dal punto di vista archeologico – o un riuscito tentativo di nuova gerarchizzazione del territorio.

6. Verrès: le ambizioni della prevostura di Sant'Egidio

Di non facile comprensione è anche la situazione che si delinea nella bassa valle d'Aosta, tra le valli dell'Evançon e del Lys. Anche in questo caso, durante la visita del 1420 uno stesso personaggio accompagnò di chiesa in chiesa il commissario vescovile Giovanni Comitès: il «*religiosus vir frater*» Giovanni di Honchamp «*ordinis Valliscolarium ordinis Sancti Augustini*»¹³⁵. Le chiese visitate furono quelle di Challand-Saint-Victor, di San Maurizio di Brusson, di San Martino di Ayas, di San Giovanni Battista di Gressoney, di San Giacomo di Issime, di San Salvatore di Valleise (Perloz), di Sant'Eusebio di Montjovet (carta 13)¹³⁶.

¹³³ Il legame con il conte di Challant è testimoniato dalla stessa lettera inviata da Pietro Magnini a Moriset (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 293), dove si legge: «*presentavi eciam litteram vestram magnifico domino meo Challandi*».

¹³⁴ Secondo Torre, le fonti che riportano le pratiche religiose sono momenti essenziali di trascrizione della legittimità dei differenti protagonisti della vita cerimoniale (Torre, *Il consumo di devozioni*, p. XVIII).

¹³⁵ L'ordine dei Valliscolari sorse all'inizio del XIII secolo e ricevette la regola di Sant'Agostino su iniziativa di Onorio III (Torelli da Bologna, *Secoli Agostiniani*, p. 237).

¹³⁶ ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, pp. 10 (Sant'Eusebio, Montjovet), 24-25 (Challand-Saint-Victor), 26-28 (Brusson), 29 (Ayas), 30 (Gressoney), 31 (Issime), 32 (Valleise).

Giovanni di Honchamp era canonico della prevostura agostiniana di Verrès; egli è citato da monsignor Duc come primo curato della nuova parrocchia di Valtournenche, eretta nel 1420 e dipendente dalla prevostura, mentre nella visita arcidiaconale del 1433 come rettore della chiesa di San Martino di Ayas, di fresca acquisizione da parte dei canonici di Verrès¹³⁷. La sua presenza a fianco del commissario vescovile non pare però legata a una dipendenza temporale di queste chiese dalla prevostura; dai canonici di Verrès nel 1420 dipendevano infatti le chiese di Challand-Saint-Victor, di Issime e di Gressoney, ma non quelle di Ayas, di Sant'Eusebio di Montjovet, di Brusson e di Perloz¹³⁸. Si può piuttosto pensare a un tentativo da parte della prevostura agostiniana di estendere il proprio controllo sulle parrocchie della zona non di sua collazione (carta 14).

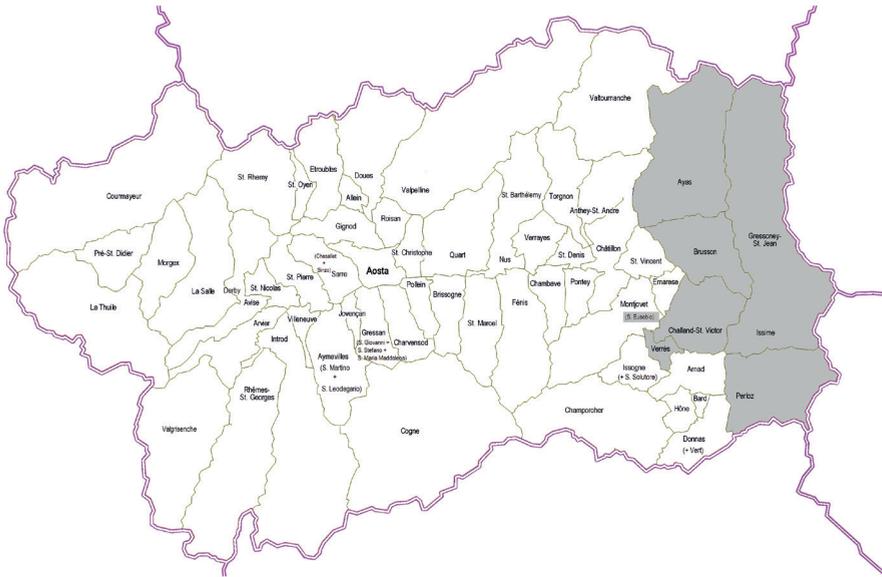
Alcuni cambiamenti nel diritto di patronato avvenuti negli anni seguenti sembrano confermare questa ipotesi. Nel 1424 il vescovo di Aosta Ogerio Moriset concesse la chiesa di Sant'Eusebio di Montjovet alla prevostura di Verrès, con cui nove anni più tardi permutò le chiese di Ayas e di Santa Maria di Publey in cambio di quella di San Leodegario di Aymavilles¹³⁹. In meno di quindici anni dalla visita cui partecipò Giovanni di Honchamp, dunque, due delle quattro chiese allora non legate ai canonici di Verrès diventarono di loro collazione.

La partecipazione di Giovanni alle visite non sembra neppure riconducibile a un residuo di antica distrettuazione pievana. Che Verrès ospitasse l'ente

¹³⁷ J.-A. Duc, *Histoire de l'église*, IV, p. 282 (Giovanni era già in precedenza rettore della cappella di Valtournenche, *ibidem*, p. 233); Roulet, *Vita religiosa*, p. 279 (1433).

¹³⁸ La chiesa di Challand-Saint-Victor era di collazione dei canonici di Verrès già nel 1145 (bolla di Eugenio III, A.P. Frutaz, *Le fonti*, p. 229). La chiesa di Issime figura tra quelle dipendenti da Verrès negli statuti del vescovo Emerico I di Quart del 1307 (*Documents relatifs à l'épiscopat du Bienheureux*, a cura di J.-A. Duc, p. 91), mentre in precedenza era legata alla collegiata di Sant'Orso d'Aosta, come risulta dalla bolla di Lucio III del 1184 (A.P. Frutaz, *Le fonti*, p. 243). La parrocchia di San Giovanni di Gressoney fu separata da quella di Issime per un intervallo di tempo compreso tra il 1312 e il 1380 (*Annuaire 1895*, p. 32), ma subito a essa riunita per mancanza di risorse; la parrocchia nacque definitivamente nel 1502 (Perinetti, Papone, *La paroisse*, p. 258). La chiesa di Ayas risulta legata ai canonici di Verrès proprio quando rettore era Giovanni di Honchamp, nel 1433 (Roulet, *Vita religiosa*, p. 279), anno in cui il vescovo Ogerio Moriset la permutò con la prevostura ottenendo in cambio la chiesa di San Leodegario di Aymavilles (*Annuaire 1897*, p. 31); essa dipendeva in precedenza dal vescovo, come si legge nella bolla di Alessandro III del 1176 (A.P. Frutaz, *Le fonti*, p. 237) e ancora negli statuti di Emerico I del 1307 (*Documents relatifs à l'épiscopat du Bienheureux*, a cura di J.-A. Duc, p. 91). Anche la chiesa di Sant'Eusebio di Montjovet risulta dipendente direttamente dal vescovo nel 1176 (A.P. Frutaz, *Le fonti*, p. 237); nel corso del XV secolo fu prima (1424) concessa alla prevostura di Sant'Egidio (*Annuaire 1897*, p. 31), poi legata alla chiesa di Santa Maria di Publey (Perinetti, Papone, *La paroisse*, p. 256), nel 1433 a sua volta unita alla prevostura per volontà del vescovo Ogerio Moriset (*Annuaire 1897*, p. 31). La chiesa di Brusson era di collazione vescovile sia nel 1176 (A.P. Frutaz, *Le fonti*, p. 237) sia nel 1307 (*Documents relatifs à l'épiscopat du Bienheureux*, a cura di J.-A. Duc, p. 91). La chiesa di Perloz nel 1176 compare tra quelle legate al vescovo (A.P. Frutaz, *Le fonti*, p. 237), pochi anni dopo, nel 1184, tra quelle dipendenti dalla collegiata di Sant'Orso (*ibidem*, p. 243); così anche nel 1307 (*Documents relatifs à l'épiscopat du Bienheureux*, a cura di J.-A. Duc, p. 91).

¹³⁹ *Annuaire 1897*, p. 31.



Carta 13: Le chiese visitate da Giovanni di Honchamp nel 1420.

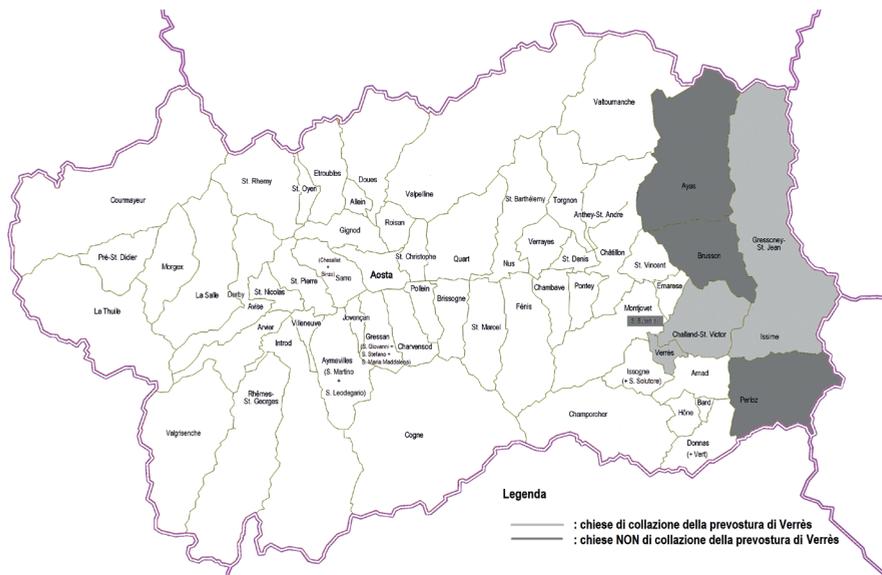
religioso più importante, potente e prestigioso della bassa valle d'Aosta è cosa nota¹⁴⁰. Per questo motivo le scelte lessicali operate dai verbalizzanti del XV secolo in questo caso non si rivelano significative. La prevostura di Verrès – uno dei tre enti agostiniani della valle, insieme con la prevostura del Gran San Bernardo e il priorato di Sant'Orso d'Aosta – era per natura differente dalle altre chiese parrocchiali: si trattava di un *monasterium*, *monasterium prepositure*, *conventus monasterii*¹⁴¹. Si sa, tuttavia, che la sua fondazione non fu anteriore al X secolo e che anche altri centri di culto della vallata possono rivendicare una storia altrettanto antica¹⁴². Gli scavi archeologici non hanno inoltre a oggi messo in luce alcun complesso di epoca paleocristiana in quest'area, nonostante fosse ampiamente frequentata fin dall'epoca consolare romana, soprattutto nelle località del fondovalle¹⁴³.

¹⁴⁰ Per seguire la storia di questo ente religioso resta fondamentale Bono, *Les dix siècles*; da ultimo, Bovo, *Saint-Gilles*.

¹⁴¹ ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 219 (*conventus monasterii*); Roulet, *Vita religiosa*, pp. 280, 287, 306 (*monasterium*), 311 (*monasterium prepositure*).

¹⁴² Sicuramente Brusson, per cui Paolo Papone ipotizza un'origine antica, in ragione del fatto che il monastero di Saint-Maurice d'Agaune possedeva il feudo di Graines (Perinetti, Papone, *La paroisse*, p. 258). Per un breve *excursus* storico relativo alla parrocchia di Brusson e per l'illustrazione dei risultati degli scavi archeologici: Sartorio, *Le indagini archeologiche*. Sui legami dei Rodolfingi e conseguentemente dell'abbazia di Saint-Maurice d'Agaune con la valle d'Aosta dei secoli X e XI si veda per esempio Barbero, *Conte e vescovo*, pp. 7-8.

¹⁴³ Perinetti individua piuttosto nella località di Bard, per la sua particolare ubicazione, il centro di una possibile antica chiesa battesimale, in analogia con l'edificio funerario paleocristiano



Carta 14: I diritti di collazione sulle chiese visitate da Giovanni di Honchamp nel 1420.

Non solo, ma un intero settore della zona in cui Giovanni di Honchamp intervenne, la riva orografica sinistra del Lys (la *Ripa Lombarda* delle carte), era in origine legato alla pieve di San Lorenzo di Settimo Vittone¹⁴⁴. Si tratta di un interessante caso di sconfinamento diocesano, che portò alla sovrapposizione di diritti e giurisdizioni diversi sullo stesso territorio parrocchiale¹⁴⁵.

rinvenuto a Saint-Vincent (Perinetti, Papone, *La paroisse*, p. 253). Una spia del fatto che la chiesa di Bard potesse essere una chiesa battesimale è la sua intitolazione mariana.

¹⁴⁴ Per studiare il complesso della pieve di San Lorenzo di Settimo Vittone rimando alla bibliografia citata in Tosco, *Architettura*, pp. 663 sgg. Per accostarsi alla storia della pieve, del suo complesso architettonico e dei suoi affreschi si veda *La pieve di San Lorenzo*, a cura di Bertolotto, Scalva. In nessuno dei due testi si accenna al legame della pieve canavesana con la valle del Lys e in particolare con la chiesa di Perloz. A proposito dell'estensione del distretto pievano di Settimo, Scalva afferma: «la pieve di San Lorenzo, una delle più antiche della diocesi di Ivrea, sino alla metà del XIV secolo comprendeva nel suo distretto quasi tutte le chiese tra Carema e Montalto» (Scalva, *Architettura*, p. 8). Dal *liber decimarum* della diocesi di Ivrea si ricava, per gli anni 1368-1370, che dipendevano dalla pieve di Settimo le chiese di Carema, Montestrutto, Montalto, Nomaglio, Andrate, Borgo Franco, Quinto, Montebugno, Quincinetto, Baio (Ramella), *Il castello di Ivrea*, p. 412).

¹⁴⁵ Tale intreccio di giurisdizioni si spiega, secondo Zanolli, con l'appartenenza della Valleise (e quindi anche della parrocchia di Perloz) a una doppia giurisdizione: dell'impero sulla riva sinistra del Lys; del regno borgognone, poi dei Savoia sulla riva destra. Come i signori di Vallaise continuarono a sostenere di fronte ai conti poi duchi di Savoia l'appartenenza della riva sinistra all'impero, così il pievano di Settimo Vittone continuò a pretendere i suoi diritti nei confronti della diocesi di Aosta. Si rimanda a Zanolli, *Les diplômes*, in particolare pp. 37, 41-44 per un'analisi circa l'autenticità dei diplomi imperiali del 1211 (Federico II) e del 1309 (Enrico VII) esibiti nel 1418 a Sigismondo allo scopo di ottenerne la conferma (queste carte concedevano ai Vallaise la giurisdizione sui territori di Baio, Carema, Castruzzone e su alcuni feudi più piccoli

Uno studio di Orfeo Zanolli ha a questo proposito evidenziato come tra il XIII e il XVI secolo la pieve di Settimo Vittone detenesse il diritto di decimazione sui territori che si estendevano dalla Gouffre de Guillemore fino a Carema (carta 15)¹⁴⁶; ancora alla metà del Trecento, inoltre, la parrocchia di Perloz gravitava sulla pieve canavesana per la celebrazione dei sacramenti¹⁴⁷. Zanolli ricorda a questo proposito come nella tradizione orale fosse diffusa l'idea che prima della fondazione della chiesa di Perloz i morti della Valleise fossero sepolti nel cimitero di Torre Daniele, presso Settimo Vittone¹⁴⁸.

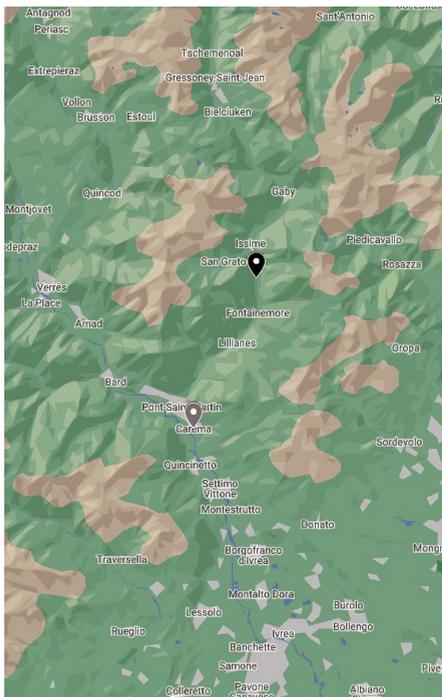
Non dirimente, ma comunque significativo per testimoniare il persistere di un legame tra Perloz e il Canavese, è il fatto che negli atti della visita pa-

nella valle di Montalto). Nel fondo Vallaise questi diplomi non si trovano in originale, ma solo in un'unica copia redatta dal notaio di Ivrea Ferrando de Ferrandis il 16 gennaio 1442. Zanolli dimostra che i due diplomi più antichi sono dei falsi prodotti a inizio XV secolo. L'imperatore Sigismondo confermò comunque le carte presentate. A testimonianza del legame dei Savoia con questi luoghi si può citare una lettera della fine del 1357, con cui il vescovo di Ivrea cedette i suoi diritti signorili e il suo potere politico al conte di Savoia; tra i territori coinvolti figura infatti anche la valle del Lys (Andenna, *Episcopato e strutture diocesane*, p. 377). Il mandamento di Valleise propriamente detto comprendeva Issime, Gressoney, Carema, Arnad e Montalto (Zanolli, *Lillianes. Histoire d'une communauté*, p. 21).

¹⁴⁶ Carta realizzata con My Maps di Google. La documentazione studiata da Zanolli è conservata presso l'Archivio storico regionale e presso l'Archivio notarile di Aosta. Di alcune di queste carte Zanolli fornisce in appendice la trascrizione (Zanolli, *Lillianes. Histoire d'une paroisse*). Tutti questi documenti presentano come attori da un lato i signori di Vallaise, dall'altro il pievano di San Lorenzo di Settimo Vittone e hanno come oggetto il pagamento del censo sulla decima «in Valle Vallexie, ultra aquam de Heleys versus Caresmam» (*ibidem*, p. 13). Si tratta, in particolare, di un accordo siglato il 05/06/1294 (*ibidem*, pp. 13-14 per l'analisi; pp. 435-439 per la trascrizione) e di tre quietanze passate il 13/11/1357 (*ibidem*, p. 14 per l'analisi), il 12/11/1366 (*ibidem*, p. 14 per l'analisi) e il 19/02/1507 (*ibidem*, pp. 14-15 per l'analisi; pp. 442-443 per la trascrizione). Il territorio alla sinistra orografica del Lys si sviluppa oltre l'ultimo tratto inferiore del torrente Lys su cui si estende la giurisdizione della diocesi di Ivrea (Vignono, Ravera, *Il "Liber decimarum"*, p. 94, nota 1).

¹⁴⁷ Con una transazione del 25 gennaio 1354 tra il curato di Perloz e il pievano di Settimo Vittone per il pagamento di una certa quantità di cera, si stabilì che «cum dictus plebanus diceret curatum Vallesie capere debere in dicta sua ecclesia Sancti Laurentii: sanctum crisma et oleum sanctum, in futurum eidem curato administrare teneatur idem plebanus, si et quando per ipsum curatum vel eius nuncium super hiis fuerit requisitus» (Zanolli, *Lillianes. Histoire d'une paroisse*, pp. 16-17 per l'analisi; pp. 440-441 per la trascrizione). Il pievano rivendicava due libbre di cera per il territorio dipendente dalla chiesa di Settimo, «ultra aquam de Eleyx versus Ripam Lombardam, videlicet a ponte de Guelmor inferius»; il curato di Perloz affermava di non essere al corrente di questa rendita, salvo poi accettare il pagamento di un'unica libbra di cera. L'orrido di Guillemore costituiva il limite a monte del dominio dei signori di Vallaise nella valle del Lys (Decanale Bertoni, *Vallaise - Vallesa*, p. 41).

¹⁴⁸ Zanolli, *Lillianes. Histoire d'une paroisse*, p. 16. La chiesa di Torre Daniele, dipendente dal monastero di San Michele della Chiusa, è citata nel *Liber decimarum* di Ivrea, riferito alla decima papale del triennio 1368-1370 (Vignono, Ravera, *Il "Liber decimarum"*, pp. 29, 73). La prima attestazione documentaria della chiesa di Perloz (Valleise) è la bolla di Alessandro III del 1176 (A.P. Frutaz, *Le fonti*, p. 237). Qui figura tra le chiese legate al vescovo di Aosta. Pochi anni dopo, nel 1184, è citata tra quelle di patronato del priorato di Sant'Orso d'Aosta (*ibidem*, p. 243). Il legame della chiesa di Perloz con la pieve di San Lorenzo di Settimo Vittone non può essere verificato nelle visite pastorali più antiche note della diocesi di Ivrea, ossia quelle del 1329 e del 1346 (episcopato di Palaino Avogadro di Casanova), poiché nessuna delle due interessò le chiese site sulla strada che collegava Ivrea ad Aosta (*Visite pastorali in diocesi di Ivrea*, a cura di Vignono, p. XXXII).



Carta 15: La valle del Lys e il Canavese (in evidenza la Gouffre de Guillemore e Carema).

vanni di Honchamp contribuì a delimitare un'area all'interno della quale la prevostura agostiniana di Sant'Egidio esercitava un'influenza sia diretta – nel caso delle chiese di sua collazione – sia indiretta. Il successivo ottenimento da parte dei canonici di Verrès del diritto di patronato su due delle quattro chiese fino ad allora esterne alla loro giurisdizione contribuisce a sostenere l'ipotesi di una effettiva ricaduta sulla realtà dei cerimoniali messi in atto nel corso delle visite pastorali¹⁵¹.

storale del 1416 il visitatore affermò di non essere riuscito a completare l'ispezione alla chiesa di Perloz «quia curatus se transtulerit ad parochiam Quadragesimam extram diocesim, longe ab ista ecclesia I leuca»¹⁴⁹. Interessante, benché di difficile contestualizzazione, è anche la rubrica che introduce la visita alla chiesa di Perloz del 29 giugno 1416: «ecclesia Sancti Salvatoris Vallesie Auguste»¹⁵⁰. L'indicazione della diocesi di cui faceva parte la chiesa, assente in tutti gli altri verbali contenuti nel volume 4, potrebbe rappresentare una premura del verbalizzante, intenzionato a sottolineare l'appartenenza alla diocesi di Aosta di una chiesa su cui un'altra diocesi vantava legittimamente dei diritti.

Alla luce di questi dati, sembra chiaro che, ancora più che nel caso di Pietro Magnini, curato di San Germano di Montjovet, l'azione di visita del canonico di Verrès Gio-

¹⁴⁹ ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 205. Marie-Rose Colliard interpreta l'assenza del curato registrata nel 1416 come l'esito di un suo trasferimento (Colliard, *Cura animarum*, p. 101). Una descrizione particolareggiata degli itinerari attraverso i quali dalla valle del Lys giungere a piedi sino a Carema è fornita in Decanale Bertoni, *Vallaise - Vallesia*, pp. 19, 21.

¹⁵⁰ ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 204.

¹⁵¹ Torre sottolinea con forza come la legittimazione data a un atto rituale definisca al tempo stesso lo stato di un individuo, non viceversa (Torre, *Il consumo di devozioni*, pp. 22-23).

7. Aymavilles: reliquie, crisma e intitolazioni

Nel XV secolo, sul territorio di Aymavilles erano presenti due chiese parrocchiali: San Martino e San Leodegario (carta 16). Come per le parrocchie di Montjovet, sembra che anche in questo caso i fedeli afferissero per la cura d'anime all'una o all'altra chiesa secondo il principio della giurisdizione personale; nessuna delle due istituzioni aveva pertanto un proprio territorio specifico¹⁵².

Le due chiese parrocchiali erano certamente in relazione tra loro, come suggerisce il fatto che nel 1416 i due curati furono presenti l'uno alla visita della chiesa dell'altro¹⁵³. L'accusa della sottrazione di alcune reliquie fatta nel 1414 dal curato e dai procuratori dei parrocchiani di San Leodegario nei confronti del curato di San Martino, amministratore della chiesa di San Leodegario, lascia tuttavia intravedere dei rapporti non sempre facili¹⁵⁴.

A proposito di San Leodegario, nel 1416 si annotò che i «sacramenta baptismalia» erano conservati «infra vasa plumbi, oleum infirmorum infra vas vitreum et (...) recipiunt in Augusta», mentre nel 1420 che il curato di San Martino consegnava a quello di San Leodegario il crisma, in cambio di quindici sestari di segale sulla decima di Pont d'Aël¹⁵⁵. Sarebbe dunque che gli oli santi fossero ricevuti nella cattedrale di Aosta, mentre il crisma presso la vicina chiesa di San Martino.

Nel 1439, il verbalizzante sottolineò la preminenza e con essa probabilmente anche la preesistenza della chiesa di San Martino definendola «plebana dicte ecclesie Sancti Leodegarii»¹⁵⁶. Tra fine Ottocento e inizio Novecento la letteratura erudita attribuì alla chiesa di San Martino di Aymavilles il titolo di pieve senza ulteriori specificazioni¹⁵⁷. Nelle visite quattrocentesche, invece,

¹⁵² Perrin, *Aymavilles*, III, pp. 15-17. Si vedano anche: Brunod, Garino, *Cintura sud orientale*, p. 102; Perinetti, Papone, *La paroisse*, p. 262. Per approfondire questo tema rimando al capitolo III, § 4.3.

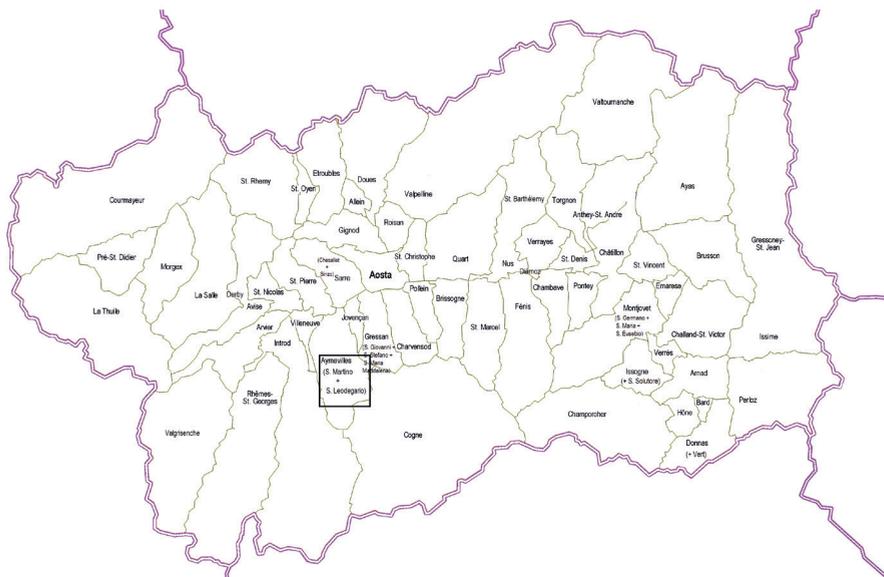
¹⁵³ ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, pp. 211-212 (visita a San Leodegario), 212-213 (visita a San Martino).

¹⁵⁴ «Curatus pro se et Anthonius de Nert et Bonifacius de Than Pitiphyn tamquam procuratores parrochie et Iohannes Pitodi, Anthonius dou Pondel dicentes quod tradebant in admodiacionem quondam domino Iohanni Richardi canonico Sancti Egidii curato Sancti Martini dictam suam ecclesiam et erant plures reliquie et in Sancto Martino nulle erant et tris fuerunt portate XVI species reliquiarum et dicti parrochiani dicunt quod nesciunt quo modo sed quo provideatur et inquiratur quo modo fuerunt perditæ» (*ibidem*, p. 95ter). Sulla questione si veda anche Colliard, *Cura animarum*, p. 112.

¹⁵⁵ La citazione in corpo di testo è tratta da ACV, *Viste pastorali*, vol. 4, p. 211. «Curatus Sancti Martini tradit crisma et curatus Sancti Leodegarii facit eidem per annum XV sestaria siliginis supra decimam Pontis Delli» (*ibidem*, p. 282). Pont d'Aël è un villaggio del territorio di Aymavilles, che deve il suo nome alla presenza di un acquedotto romano.

¹⁵⁶ Rouillet, *Vita religiosa*, p. 310.

¹⁵⁷ «La commune d'Aymaville a deux églises paroissiales, celle de St. Léger et celle de St. Martin. Cette dernière est la plus ancienne. Elle est citée comme plébanie, soit église première, dans des titres très anciens» (Berard, *Antiquités*, p. 69); «les églises dédiées à saint Martin, qui vécut de l'an 316 à l'an 397, sont plus nombreuses. Ce sont celles (...) et la plébanie d'Aymaville» (F.G. Frutaz, *Notice*, p. 7); «c'est encore à cette époque [VI-VII secolo] que nous pouvons attribuer la



Carta 16: Le chiese curate presenti nel territorio di Aymavilles nella prima metà del XV secolo.

questo termine, carico di significati, andava a definire unicamente il rapporto tra le due chiese. Si è pertanto di fronte a una forzatura lessicale, compiuta consapevolmente dal verbalizzante, per rendere esplicita la posizione di preminenza di una chiesa nei confronti dell'altra.

Non vi sono tuttavia indizi sufficienti a stabilire l'esistenza, nella località di Aymavilles, di una pieve di origine paleocristiana, soprattutto se si tiene conto del contesto circostante, nel quale, come si è visto, esistevano probabilmente già due chiese battesimali, presso Avise e Villeneuve¹⁵⁸. Nella documentazione, la chiesa di San Leodegario compare qualche decennio prima rispetto a quella di San Martino¹⁵⁹. A testimonianza dell'antichità della struttura, nel Quattrocento si registrò che «sub ecclesia solebat esse alia ecclesia, modo est citernus et stabulum loco citerni»¹⁶⁰. Sappiamo tuttavia che San Leodegario ottenne la facoltà di dotarsi di un fonte battesimale più tardi rispetto a San Martino, precisamente all'epoca del vescovo di Aosta Guido,

fondation de plusieurs anciennes paroisses du diocèse, de celles, entre autres, (...) de Morgex, de Saint-Martin d'Aymaville, de Saint-Germain. Ces trois dernières églises sont qualifiées aujourd'hui encore de plébanies, à cause de leur haute antiquité et de la prééminence qu'elles avaient sur les églises voisines créées postérieurement» (J.-A. Duc, *Histoire de l'église*, I, p. 145).

¹⁵⁸ Sopra, note 102-104 e testo corrispondente.

¹⁵⁹ San Leodegario è citata nella bolla di Eugenio III del 1145 (A.P. Frutaz, *Le fonti*, p. 229), mentre San Martino in quella di Alessandro III del 1176 (*ibidem*, 238).

¹⁶⁰ ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 212 (1416). Per Boson, *Dipinti*, p. 34, «la cripta di Aymavilles [San Leodegario] non è di molto posteriore al secolo XI». Secondo Brunod-Garino la sua fondazione risale addirittura ai secoli IX-X (Brunod, Garino, *Cintura sud orientale*, p. 111).

attivo tra il 1180 e il 1185¹⁶¹. Secondo alcuni studiosi questo scarto temporale si collegherebbe alle prime funzioni dell'edificio, che sarebbe stato in origine associato a un centro benedettino e aperto solamente ai laici che lavoravano per i monaci¹⁶². Il primato pastorale di San Martino potrebbe ancora leggersi nel fatto che il suo curato presenziò alle visite alla chiesa di San Leodegario sia nel 1433 sia nel 1436¹⁶³.

Il caso di Aymavilles consente di soffermarsi sull'uso conflittuale che poteva essere fatto di un lessico gerarchizzante. Assieme agli elementi rituali – la consegna del crisma, l'ubicazione delle reliquie – le stesse parole divennero in questo contesto strumento di espressione delle tensioni in atto. Il curato e i parrocchiani di San Leodegario appaiono attivi nella difesa della propria autonomia amministrativa e culturale; nella rivendicazione delle reliquie si celava in particolare la pretesa di una riconosciuta centralità. La visita pastorale fu dunque occasione per entrambe le comunità di far sentire la propria voce. Tuttavia, di fronte al consolidato cerimoniale della consegna del crisma, il verbalizzante nel 1433 riconobbe la superiorità di San Martino e la espresse con gli strumenti lessicali che gli erano familiari. San Martino divenne dunque *pieve* nei confronti di San Leodegario, come lo era Morgex per le comunità della Valdigne. L'impiego forzato di questo termine, applicato a una relazione gerarchica tra due sole istituzioni ecclesiastiche, traduceva in un linguaggio noto un rapporto di difficile definizione¹⁶⁴. San Leodegario non era infatti una cappella compresa all'interno di un territorio parrocchiale (come Diémoz per Chambave, Moron per Saint-Vincent, Sant'Eusebio per Montjovet, San Solutore per Issogne, Vert per Donnas), né una parrocchia nata dallo smembramento del territorio di un'altra (come Saint-Barthélemy da Nus e Gressoney da Issime), né una chiesa parrocchiale che condivideva il rettore con un'altra (come Hône e Bard). Si trattava, piuttosto, di una chiesa curata che, come Santa Maria di Montjovet, riceveva i *sacramentalia* da un altro sacerdote invece che dal vescovo, con tutte le complicazioni che potevano sorgere da una simile forma di dipendenza, soprattutto quando non riconosciuta come legittima da entrambe le parti.

¹⁶¹ Intorno all'anno 1180 («habemus cartam donationis sed annus non declaratur»), Guido, vescovo di Aosta, donò a Valberto, prevosto di Sant'Egidio di Verrès, e ai suoi canonici la chiesa di Santa Colomba di Charvensod. Il pontefice Lucio III confermò la donazione e la facoltà di celebrare il battesimo nella chiesa di San Leodegario, così come già concesso dal vescovo Guido al prevosto Valberto (HPM, *Chartarum* II, col. 1079, doc. MDLXXXI).

¹⁶² Brunod, Garino, *Cintura sud orientale*, p. 111. Avanza molti dubbi al riguardo, invece, Perrin, *Aymavilles*, III, pp. 11-13. Un caso di parrocchia nata per iniziativa signorile (un'abbazia) e il cui nucleo originario di fedeli era costituito dai dipendenti abbaziali è quello della parrocchia di Sant'Ilario di Voghera (Provero, *Contadini e potere*, pp. 124-125).

¹⁶³ Nel 1433 e nel 1436 solo il curato di San Martino risulta presente alla visita di San Leodegario, non viceversa (Roulet, *Vita religiosa*, pp. rispettivamente 282 e 298).

¹⁶⁴ Per Torre la visita non solo *constata*, ma *argomenta*; essa «registra immagini che ci restituisce ricomposte entro una retorica» (Torre, *Il consumo di devozioni*, p. 14).

8. Per una lettura complessiva dell'organizzazione territoriale della cura d'anime

L'attenzione ai cerimoniali liturgici, ai partecipanti alle visite e agli usi lessicali ha permesso di ricostruire, seppur in modo frammentario, alcune interessanti dinamiche. Sia al livello più alto delle relazioni tra più parrocchie di una stessa area sia al livello intermedio di singole coppie di chiese tra loro confinanti o a quello più basso dei rapporti tra chiesa curata e cappelle, si riscontra una compresenza di situazioni chiaramente definite e di altre al contrario causa di tensioni, talvolta di contrasti. Il contesto diocesano, infatti, tutt'altro che statico, presenta una sovrapposizione tra antiche distrettuazioni di origine pievana e nuovi centri aggreganti. A complicare ulteriormente la situazione furono inoltre la fondazione di nuove parrocchie e alcuni cambiamenti nel diritto di patronato, fenomeni che ridisegnarono la geografia ecclesiastica dal punto di vista delle collazioni temporali.

Lo studio dell'organizzazione territoriale della cura d'anime ha reso evidente quanto la duplice spinta, centralizzante e irradiante, caratterizzasse non solo l'azione vescovile, ma anche quella delle chiese curate esistenti ai vari livelli gerarchici¹⁶⁵. La pieve attraeva a sé i curati delle chiese da lei dipendenti per la consegna del crisma e degli oli santi, ma al tempo stesso l'appartenenza a uno stesso piviere favoriva lo spostamento rituale delle comunità, al seguito delle proprie croci, e la circolazione delle reliquie. Analogamente, la chiesa parrocchiale richiamava a sé i fedeli per la celebrazione dei sacramenti, ma in molte altre occasioni era il curato, talvolta accompagnato dai suoi parrocchiani, a muoversi attraverso il territorio, per la consegna dell'eucaristia e dell'estrema unzione agli infermi o per la celebrazione della messa o delle esequie in alcune cappelle. Si definiva in questo modo il territorio su cui si estendeva la giurisdizione parrocchiale, senza che con ciò fosse necessario esplicitarne i *limites*¹⁶⁶. Morsel riscontra a questo proposito come la parrocchia si definisse in relazione al suo centro (chiesa, cimitero, fonte battesimale, curato) piuttosto che ai suoi confini¹⁶⁷. È questa percezione della territorialità

¹⁶⁵ La visita pastorale era espressione di un potere vescovile in fase di strutturazione, capace di delimitare il proprio territorio tanto attraverso l'azione di visita quanto attraverso l'esercizio dei propri poteri giurisdizionali (capitolo I, note 112 sgg. e testo corrispondente).

¹⁶⁶ Si accenna ai confini parrocchiali una sola volta in tutte le visite ecclesiastiche quattrocentesche alla diocesi di Aosta. Si tratta di un caso di conflittualità, che coinvolse le chiese di Étroubles e di Allein e che fu segnalato dall'arcidiacono Baldovino Scutiferi: «de confinibus Alleni et Stipularum parrochiani de loco Alleno compromiserunt se» (Roulet, *Vita religiosa*, p. 330. Visita arcidiaconale del 1459-1461). Proprio i parrocchiani di Allein si mostravano più solerti nella delimitazione del proprio territorio parrocchiale: «de finibus parrochie Alleni relatu predictorum parrochianorum: de parte Stipularum a crista de Bruson tendendo lignialiter usque ad Bauthegium et a dicta crista usque ad summitatem moncium. In quibus summitatibus sunt cruces distinguentes parrochias quas fecerunt fieri et manutinent semper parrochiani Aleni» (*ibidem*, pp. 328-329).

¹⁶⁷ Morsel, *La faucille ou le goupillon?*, p. 366. Lo stesso studioso associa al concetto di *limites* della parrocchia la sua capacità di irraggiamento dal centro (*ibidem*, pp. 514-517).

che si riscontra anche nelle visite ecclesiastiche quattrocentesche alla diocesi di Aosta.

Chiese curate e cappelle potevano tuttavia diventare espressione di altre forze esistenti a livello locale, che operavano in direzione opposta, centrifuga, rispetto a quella delle chiese matrici e parrocchiali¹⁶⁸. Si sono così osservati casi di delega delle funzioni di cura d'anime ad alcune cappelle, che lasciavano emergere delle tensioni a livello locale tra comunità di fedeli in cerca di autonomia e chiese curate intenzionate a difendere la propria centralità. Talvolta tali spinte, spesso combinate con la segnalazione alle autorità competenti di alcune importanti difficoltà di spostamento verso *l'ecclesia mater*, portarono alla nascita di nuove parrocchie. In questi casi le comunità di abitanti andavano a ritrovare la propria unità anche nel contesto culturale. Altre volte accadeva invece che coloro che risiedevano in una stessa località afferissero per la cura d'anime a chiese parrocchiali diverse, prive di un proprio territorio. In questi contesti comunità di abitanti e comunità di fedeli non coincidevano. Anche se per opposti motivi, questa condizione era diffusa nel contesto montano valdostano. Spesso, infatti, molti villaggi disseminati in una stessa vallata dipendevano per la cura d'anime dalla stessa chiesa parrocchiale, situata di norma a una media altitudine.

L'allargamento dello sguardo verso altre tipologie documentarie, di carattere prevalentemente giudiziario, ha evidenziato infine quanto le tensioni interparrocchiali fossero condizionate dalla presenza di individui di spicco dell'*élite* sabauda nei ruoli chiave dell'amministrazione diocesana: ufficiali e commissari vescovili, pievani, curati. La sovrapposizione di incarichi diversi in una stessa persona poteva in questi casi influenzare l'andamento delle contrattazioni e al tempo stesso rivela quanto intrecciate potessero essere le dinamiche interparrocchiali e quelle interne a una singola comunità. La territorialità parrocchiale si definisce in queste fonti attraverso la delimitazione dei confini. Delle tensioni che emergono in questi atti restano solo deboli tracce nei verbali delle visite, a loro volta frutto di una lettura della realtà condizionata dallo sguardo del visitatore. Il dialogo tra fonti di natura differente ha consentito tuttavia di leggere tra le righe e di dare più profondi significati ai dati selezionati dai verbalizzanti.

¹⁶⁸ Di spazialità centripeta della parrocchia e centrifuga delle comunità di abitanti parla lo stesso Morsel (*ibidem*, p. 369).

III. La dimensione plurale delle visite pastorali: i protagonisti della chiesa locale

Nelle prossime pagine saranno analizzate la presenza e l'azione dei laici all'interno del territorio parrocchiale e la loro conseguente interazione con gli edifici di culto (chiese, cappelle e oratori) e con il clero locale.

La dimensione plurale e collettiva della visita pastorale, più volte evocata nei suoi studi da Joseph Morsel¹, si evidenzia con altrettanta chiarezza nelle visite quattrocentesche valdostane, dove il mondo dei laici trova spazio e legittimazione unicamente quando è declinato al plurale (i *parrochiani*, i *fideles*, i *foci*) o, anche se più raramente, al singolare collettivo (la *comunitas*, il *populus*). L'impiego di questi termini non era casuale, ma costituiva il tentativo di rappresentare l'esistenza, nel contesto locale, di molteplici gruppi di solidarietà, alcuni dei quali in via di definizione. Contestare, come proposto da Morsel, la nozione di comunità parrocchiale, scardinando l'idea di una sovrapposizione tra comunità di abitanti e insieme dei parrochiani, non significa dunque negare l'esistenza di un lessico comunitario relativo alla parrocchia².

¹ Si vedano in particolare i due contributi pubblicati in *Communautés d'habitants*.

² Preferisco "comunitario" a "collettivo", perché rientrano nel discorso sia l'identità collettiva dell'essere parrochiani sia le identità comunitarie attive ai vari livelli del contesto locale che si vedono interagire con la chiesa curata e con gli altri edifici di culto presenti nella parrocchia. Sulla sostanziale convergenza, nella percezione delle comunità locali, tra la *comunitas*, intesa come collettività organizzata, e l'insieme dei *parrochiani* mi soffermo oltre, note 77 sgg. e testo

Elena Corniolo, University of Turin, Italy, elena.coniolo@unito.it, 0000-0002-7352-8821

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Elena Corniolo, *Pratiche di appropriazione e delimitazione del sacro. Le visite pastorali alla diocesi di Aosta (XV secolo)*. © 2023 Author(s), CC BY 4.0, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0231-2, DOI 10.36253/979-12-215-0231-2

Scavalcando le preesistenti reti relazionali, la Chiesa favoriva la nascita di una nuova identità collettiva, quella parrocchiale, determinata dal legame con una stessa chiesa, uno stesso curato, uno stesso luogo di sepoltura. Mai definito come comunità parrocchiale, ma sempre solo come l'insieme dei suoi membri, questo gruppo prendeva lentamente forma e si definiva anche attraverso la pratica della visita e la sua messa per iscritto. Quando il vescovo impartiva i propri ordini ai *parrocchiani*, non si riferiva dunque a una comunità pre-strutturata, ma a un insieme di persone individuate sulla base della comune appartenenza a uno stesso territorio parrocchiale³. Ciascuna di esse, tuttavia, era coinvolta anche in altri e spesso preesistenti legami relazionali, di alcuni dei quali resta parimente traccia, anche a livello lessicale, nei verbali di visita. Lo sfruttamento delle risorse, l'appartenenza a un determinato gruppo sociale o familiare, l'abitare in uno stesso luogo avevano generato nel tempo altrettante reti di solidarietà, di norma non coincidenti con l'insieme delle persone che afferivano a una stessa chiesa curata. Spesso, proprio l'organizzazione interna dell'edificio parrocchiale consente di scorgere alcuni di questi gruppi in azione, presenti tramite la gestione di altari e cappelle, attraverso l'uso di stalli o sedute, per mezzo della donazione di alcuni elementi del corredo liturgico. L'appropriazione dello spazio interno delle chiese curate era dunque un fenomeno che non riguardava esclusivamente l'insieme dei parrocchiani, ma coinvolgeva vari gruppi sociali, che tramite l'azione rituale ribadivano o rivendicavano un ruolo attivo all'interno della collettività: la chiesa, in quanto luogo fisico, diventava teatro delle forze e delle tensioni presenti nel contesto locale.

Allo stesso tempo, vari edifici di culto sparsi sul territorio potevano contribuire al frazionamento della coesione parrocchiale: per esempio le cappelle campestri e quelle private delle famiglie nobili o gli oratori frequentati dai lavoratori stagionali (si pensi alla dimensione d'alpeggio, dominante nel contesto alpino). In particolare, alcuni gruppi di abitanti trovarono nelle cappelle campestri dei luoghi di elaborazione della propria identità comunitaria. La celebrazione domenicale della messa e la presenza di un cimitero costituivano in questo caso degli elementi necessari, benché non sufficienti, per la costruzione della propria autonomia. In questo contesto, la fondazione di una nuova parrocchia si inseriva in un processo di riconoscimento dall'alto dell'esistenza di una comunità attiva e coesa, cui si riteneva opportuno concedere l'istituzione di una propria chiesa curata. Non sempre, tuttavia, queste realtà portarono alla disgregazione del territorio parrocchiale. In alcuni casi, al con-

corrispondente e nelle *Conclusioni*, nota 34 e testo corrispondente. Alla posizione di Morsel ho fatto accenno nell'*Introduzione*, nota 24 e testo corrispondente. Oltre, § 1.2 per lo studio del lessico comunitario nelle visite pastorali quattrocentesche alla diocesi di Aosta.

³ È significativo, da questo punto di vista, che il termine *parrocchiani* compaia molto raramente nella normativa canonica (nelle costituzioni del III e del IV Concilio lateranense, salvo sviste nella lettura, è impiegato solamente in Lat. III, 9: *Conciliorum*, II/1, p. 135). Secondo Michel Lauwers, la Chiesa favoriva, con le parrocchie, la costruzione di legami delle persone attorno ai luoghi sacri (*La dime, l'Église*, a cura di Lauwers).

trario, si assiste a un progressivo rafforzamento della capacità di attrazione esercitata dalla chiesa curata nei confronti degli altri edifici di culto presenti nel contesto locale.

Tra le righe delle visite ecclesiastiche quattrocentesche, la dimensione collettiva si declina dunque sia come sguardo disciplinante e ordinante della chiesa diocesana, che orienta i fedeli a divenire parrocchiani, sia come espressione dal basso di una vivacità interna alla società locale. In entrambi i casi, la realtà è osservata da un visitatore che in essa cerca l'aderenza o meno a un modello ed è descritta dalla penna di un verbalizzante generalmente esterno. Molti sono dunque i filtri attraverso i quali è possibile ricostruire le dinamiche interne alla chiesa locale⁴. Ciò che appare tuttavia evidente, in ultima analisi, è che le prerogative che definivano la parrocchia erano continuamente negoziabili per tramite della pratica religiosa; per questo motivo i molteplici attori che intervenivano all'interno dei differenti edifici sacri presenti in un certo territorio disponevano sempre di un margine di autonomia, potenzialmente generativo di nuovi equilibri⁵.

1. La gestione dei beni della chiesa

1.1. Doveri, devozione e rivendicazioni

Uno degli strumenti più efficaci per la definizione della comunità parrocchiale era il suo coinvolgimento nella gestione della chiesa curata. Le spese di manutenzione degli edifici ecclesiastici e del loro arredo competevano in gran parte ai laici. Gli statuti sinodali del 1424 sono molto chiari al riguardo, stabilendo che «omnia fiant expensis parochianorum»⁶. Negli anni Trenta, sia il vescovo Giorgio di Saluzzo sia l'arcidiacono Pietro di Gilaren si espressero in materia, affermando che le spese di miglioria, qualora non si fossero trovati redditi o legati sufficienti, dovevano essere sostenute dai parrocchiani. Per ordinare i lavori da eseguire e predisporre la tassazione, sarebbero stati eletti due o tre commissari, i quali avrebbero dovuto tenere conto della *conditio* delle persone; si dividevano a questo proposito le *gentes* in cinque categorie, ognuna chiamata a provvedere alle spese secondo le proprie possi-

⁴ Burke, *Le domande del vescovo*, p. 541 (qui per un riferimento specifico ai filtri operanti nel momento inquisitorio legato alla visita pastorale). Per una riflessione sui filtri operanti nel passaggio dall'oralità alla scrittura si veda anche Provero, *Dai testimoni al documento*, in particolare p. 83.

⁵ Torre, *Il consumo di devozioni*, pp. 23-24.

⁶ *Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 72. Già nel 1416 si annotava che il campanile di La Thuile mancava della corda «defectu parrochie» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 136). Sulle responsabilità attribuite dalla normativa ecclesiastica ai laici nel mantenimento degli edifici sacri, ma anche nella dotazione del beneficio curato riflette per esempio Saulle Hippenmeyer, *Il comune e la chiesa*, pp. 124-125 studiando le comunità grigionesi tardomedievali.

bilità: *ditissimi, diciores, divites, pauperes, miserabiles*⁷. Per questo motivo, nei verbali di visita si scorge un'attenzione particolare verso le disponibilità economiche dei contribuenti. In alcuni casi si specificò, per esempio, che il materiale con cui realizzare l'arredo richiesto, come il ciborio, le pissidi o le croci, sarebbe dipeso dalle concrete facoltà dei parrocchiani⁸. A Saint-Rhémy, nel 1413 si chiese a due donne di porre riparo a un danno da loro procurato ai panni dell'altare, specificando che, tra le due, sarebbe dovuta intervenire «maxime uxor Grivellet», in considerazione del fatto che «est dives»⁹. Poco dopo la metà del secolo, l'arcidiacono Baldovino Scutiferi rilevò invece come nella chiesa di Sarre fossero stati fatti gli interventi richiesti dal vescovo, «secundum statum et decentiam ecclesie, *valorem et quantitatem parrochianorum*»¹⁰.

⁷ Questa classificazione è quella fornita da Pietro di Gilaren: «tali ordinacione quod in quilibet parrochia sint quinque condiciones gencium. Primo ditissimi, plus habentes quam ditiores, quare solvant tantum et medium plus quam ditiores. Secundo ditiores, plus habentes quam divites, quare solvant tantum et medium plus quam divites. Tercio divites, plus habentes quam pauperes, quare solvant tantum et medium plus quam pauperes. Quarto pauperes, minus habentes quam divites, quare solvant unam porcionatam summam per quam ascendendo per alios recipiatur summa necessaria pro opere tunc faciendo. Et si non sint pauperes, incipiatur in divitibus. Quinto miserabiles nihil habentes, quare nichil solvant» (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 255). Questo passaggio si trova trascritto anche in Rouillet, *Vita religiosa*, p. 292. Giorgio di Saluzzo, invece, individua nei *pauperes* la categoria inferiore, seguita dagli *aliquid habentes*: «quinque status et condiciones; videlicet qui ditissimi, plus habentes quam ditiores, solvant tantum et medium plus quam diciores, qui solvant tantum et medium plus quam divites, qui solvant tantum et medium plus quam aliquid habentes, qui solvant aliquam summam taliter proporcionatam quod, sic solvendo, summa necessaria reperitur ad perficiendum opera pro tunc fieri disposita. Quinto pauperes: quia nichil habent, nichil solvant. Proviso quod si aliqua fuerint data, ordinata vel legata ad prefata opera, plenarie ad ipsa expendantur» (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 236). Il vescovo Giorgio di Saluzzo menziona i parrocchiani *divites* e *pauperes* anche in una lettera dell'8 agosto 1434, in riferimento alla necessità della gratuità dei sacramenti: «sed ne propter cupiditatem sacerdotum parrochiani dicte parrochie divites aut pauperes ab huius receptione sacramenti occasionem captare possint se retrahendi idcirco pro huiusmodi administratione sacramenti nichil prout nunc exigitur sed libere cuilibet in extremis esistenti conferatur» (*ibidem*, p. 249).

⁸ Così nel 1420 a San Germano di Montjovet, ad Arnad, a Issogne, a Hône, a Challand-Saint-Victor, a Brusson e ad Ayas: ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, pp. rispettivamente 3-4 («ordinamus fieri ciborium argenteum aut saltim de lothono seu here prout melius videbatur et fieri poterit secundum facultatem parrochianorum»), 13 («ordinamus ut fiat cyborium de argento seu de loctono secundum possibilitatem parrochianorum»), 15 («ordinamus quod fiat cyboria argentea secundum facultatem et possibilitatem parrochie»), 21 («ordinamus fieri unum cyborium argenti secundum facultatem parrochianorum»), 24 («ordinamus fieri cyborium argenteum secundum facultatem parrochianorum»), 26 («ordinamus fieri ciborem argenteum seu cupri deauratum secundum possibilitatem parrochianorum»), 29 («ordinamus fieri unum cyborium argenti vel cupri deaurati secundum facultatem parrochianorum»). Lo stesso anno si chiese ai parrocchiani di Bard di ornare la cappella di Sant'Orso «circa devocionem et possibilitatem» (*ibidem*, p. 23).

⁹ *Ibidem*, p. 123. Analogamente, nel 1416, a Verrayes si ordinò che «quilibet solvat I facem pro cereo pascale vel illud quod debetur» (*ibidem*, p. 48) e a Torgnon che ciascuno pagasse al curato «I facem vel illud quod debetur» per il cero pascale (*ibidem*, p. 51).

¹⁰ «In omnibus aliis prout ordinatum fuerat per dominum Anthonium episcopum Augustensem reperimus complexisse predictos parrochianos necnon secundum statum et decentiam ecclesie, valorem et quantitatem parrochianorum ac satis et competenter ecclesiam fore munita reperimus» (Rouillet, *Vita religiosa*, p. 315. Visita arcidiaconale del 1459-1461. Corsivo mio).

Una volta ripartite le quote, ciascuno era tenuto a portare a termine il proprio impegno. Così nel 1420, a Bard, si ordinò a coloro che ancora non lo avessero di fatto di pagare la propria rata per il rifacimento di un calice, che in quel momento si trovava presso un orafo¹¹.

È forse proprio alla classificazione fornita dal vescovo Giorgio di Saluzzo e dall'arcidiacono Gilaren che fanno riferimento alcuni elenchi di nomi inseriti all'interno del volume 4 delle visite pastorali. Si tratta di tre liste, relative alle parrocchie di Santo Stefano di Gressan, di Rhêmes e di Avise, che presentano delle suddivisioni interne contrassegnate dalle lettere *a*, *b*, *c*, *d*¹². Un quarto elenco, relativo ai parrochiani di Gressoney, mostra una chiara tripartizione, data da una spaziatura lasciata tra un gruppo e l'altro di parrochiani, senza tuttavia che si faccia uso di lettere come segno distintivo¹³. La presenza di due, tre o al massimo quattro gruppi di parrochiani potrebbe indicare l'assenza di alcune delle categorie individuate da Gilaren, presumibilmente quelle che si trovavano agli estremi (i *miserabiles* – che in effetti non avrebbero contribuito in alcun modo alle spese – e i *ditissimi*), anche se l'arcidiacono prendeva in considerazione l'idea che potessero mancare persino i *pauperes*¹⁴. Le rubriche che introducono questi elenchi recano o l'espressione *parrochiani* seguita dal luogo (Santo Stefano di Gressan, Gressoney, Rhêmes) o il solo toponimo cui i nomi si riferiscono (Avise). Si tratta, molto probabilmente, di elenchi di

Della *quantità* dei parrochiani discuto oltre, § 5.1 (anche grafico 2). Nelle costituzioni sinodali del 1424, emanate dal vescovo Ogerio Moriset, si fa riferimento al *valore* e alla *quantità* dei parrochiani in due passaggi: in relazione al numero di ostie consacrate da conservare in chiesa («sumant et renovent secundum qualitatem et quantitatem suorum parrochianorum», *Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 73); alla penitenza da assegnare in occasione della confessione («absolvat eum iniuncta sibi penitentia secundum qualitatem et quantitatem persone et peccatorum», *ibidem*, p. 74).

¹¹ «Item calix non est sed est in domo aurifabri quare ordinamus moneri illos qui non solverunt eorum porcionem seu ratum ut habeatur huic ad festum Beati Iohannis Baptiste» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 20).

¹² Né Rouillet né Colliard trascrivono questi elenchi. Santo Stefano di Gressan: alcuni nomi dell'elenco sono preceduti dalla lettera *a*, gli altri dalla lettera *c* (*ibidem*, p. 338); Rhêmes: alcuni nomi dell'elenco sono seguiti dalla lettera *a*, gli altri dalla lettera *c* (*ibidem*, pp. 284, 275. Oltre, nota 129, per la ricostruzione della corretta successione di queste pagine); Avise: i nomi dell'elenco sono suddivisi in quattro gruppi, contrassegnati rispettivamente dalle lettere *a*, *b*, *c*, *d*, scritte nel margine interno del foglio (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 271). I quattro gruppi sono disposti in ordine decrescente per numero di componenti: si parte dal primo (*a*), più numeroso, per arrivare all'ultimo (*d*), che conta pochissimi elementi. Alcuni nomi del primo gruppo e un nome del secondo sono ulteriormente marcati dall'annotazione, nell'interlinea, della lettera *v*, talvolta seguita da una *r*. La *v*, forse, significa *valde*, come esplicitato in due casi. Nel gruppo *a* si trova, come primo nome dell'elenco, il *dominus loci*. I nobili, anche per la tassazione imposta dal potere politico, fruivano di ampie esenzioni, come ricordato, per il caso della castellania di Montjovet, da Félicien Gamba: «pour les nobles, le taux par focage était normalement réduit à la moitié, sauf en des cas rares, mais comme pratiquement les cent focages étaient tous imposés aux paysans bourgeois et artisans, les nobles en étaient toujours exempts» (Gamba, *La châtelanie*, I, p. 38).

¹³ ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 317.

¹⁴ «Et si non sint pauperes, incipiatur in divitibus»; «miserabiles nihil habentes, quare nichil solvant» (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 255). Il fatto che non si vada mai oltre le quattro categorie potrebbe proprio dipendere dal fatto che i *miserabiles* non siano mai indicati.

capifamiglia. In effetti, nello stesso volume una lista molto simile, relativa a Chambave, è introdotta dalla rubrica «foci parrocchie Chambave»¹⁵. L'accezione economico-insediativa insita nel concetto di fuoco si riverbera, in questo contesto, anche sul termine parrocchiano, andando a definire delle liste di contribuenti chiamati a intervenire per la manutenzione dell'edificio ecclesiastico¹⁶. Portano in questa stessa direzione le parole usate dal vescovo Giorgio di Saluzzo per indicare le cinque categorie di parrocchiani che dovevano contribuire alle spese per la manutenzione della loro chiesa: «parrocchiani focum facientes»¹⁷. Il fatto che l'elenco dei fuochi di Chambave non presenti alcuna suddivisione interna sembra tuttavia introdurre una distinzione tra fuochi e parrocchiani: la ripartizione riguardava i capifamiglia in quanto parrocchiani e serviva unicamente per l'assegnazione delle spese legate alla chiesa curata¹⁸. In questa prospettiva, non stupisce che nelle visite quattrocentesche sia quasi del tutto assente l'uso esplicito del termine *foco* con un'accezione fiscale: il fuoco rappresentò l'unità di base per il pagamento del *parrochina-*

¹⁵ ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, pp. 339-340. Allo stato attuale della ricerca, non è purtroppo possibile spingersi oltre nell'interpretazione del termine *foci*. Se, infatti, è chiaro che questa parola individui i capifamiglia, del tutto incerto e sfocato rimane invece il modello di famiglia dominante cui potrebbe rinviare.

¹⁶ Su questo aspetto riflette anche Della Misericordia, *Comune ecclesie*, pp. 11-12 e *Il prete del comune*, p. 112 (qui, in particolare, si legge: «alla sfera patrimoniale sono collegati gli unici elenchi in forma di lista che identifichino la totalità dei parrocchiani di cui ho trovato menzione nelle fonti considerate»: si tratta dei patti stipulati tra preti e comunità davanti a un notaio, nell'area alpina della diocesi di Como tra XIV e XVI secolo). Sulla base dei pochi dati a disposizione, sembrerebbe che nel caso valdostano l'organizzazione per classi di ricchezza derivasse da una stima approssimativa fatta dalla comunità stessa d'accordo con il curato (manifestando, forse, la stessa «coscienza del rilievo rituale del censimento collettivo» individuata da Della Misericordia, *Il prete del comune*, p. 112). Non sembra dunque esserci, dietro a questi elenchi, una classificazione determinata da un estimo. Secondo Gamba, anche il potere politico sabaudò si affidava, a quest'epoca, alla valutazione del suo castellano: «comme les comunautés, à cette époque, n'étaient pas encore parfaitement organisées, c'est encore le châtelain constitué par le duc de Savoie pour l'administration de la châtelainie de Montjovet, qui établissait la liste des familles contribuables, écartant celles pauvres et indigentes, et répartissant le nombre des focages pour chaque paroisse de la châtelainie» (Gamba, *La châtelainie*, I, pp. 37-38).

¹⁷ *Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 236. Analogamente, poco oltre nello stesso testo, il vescovo affermava che il pane bianco da benedire in occasione di ogni messa domenicale doveva essere offerto da «quilibet focum faciens, non pauper» (*ibidem*, p. 237).

¹⁸ Le visite ecclesiastiche di XV secolo alla diocesi di Aosta non fanno quasi riferimento al pagamento di decime per il sostentamento del clero curato e per la manutenzione della chiesa parrocchiale (oltre, nota 37 e testo corrispondente). Oltre a riportare minuziosamente le somme richieste ai parrocchiani per il restauro degli edifici sacri, questa fonte fa piuttosto riferimento al versamento del *parrochinagium* (oltre, nota 33 e testo corrispondente). Anche il pagamento delle decime, tuttavia, almeno in alcuni contesti, era proporzionato alle condizioni economiche dei contribuenti. A proposito del sostentamento di un lebbrosario promosso tra il 1226 e il 1227 dai parrocchiani di Saint-Christophe-du-Jajolet, Mathieu Arnoux scrive: «la progressivité de la taxe, plus élevée pour ceux qui disposent d'une part de récolte, montre à la fois le désir de faire contribuer tous les feux du village et la volonté de ménager les contribuables les plus faibles, qui ne disposent d'aucun revenus agraire (les veuves?). Le prélèvement d'une part des aumônes paroissiales vient enfin lier cette assurance contre la lèpre au système plus général de protection constitué par les dîmes. Le choix d'un prélèvement proportionnel à la population plutôt que d'un apport en capital assimile d'ailleurs cette convention à l'institution de la dîme» (Arnoux, *Le temps des laboureurs*, p. 254).

gium un'unica volta¹⁹. L'interpretazione di questi elenchi resta tuttavia aperta, in attesa di altri esempi di confronto²⁰.

L'impegno economico richiesto portava i parrochiani ad organizzarsi, attraverso l'individuazione di alcune persone investite della responsabilità dei lavori. Lo stesso arcidiacono Gillaren, del resto, suggeriva di nominare a questo scopo due o tre commissari²¹. Dal 1414 in poi, rimase testimonianza dell'elezione di alcuni individui, incaricati di provvedere, a nome dell'intera comunità, alle riparazioni ordinate dai visitatori. Nel 1416, a Courmayeur, sette persone furono elette «ad reparacionem ecclesie», mentre ad Arnad in quattro furono «ordinati pro facto campanilis et ecclesie»²². Negli anni Sessanta del secolo, a Hône, si chiese di eleggere «sex ex parrochianis qui capiant onus» e nei confronti dei quali l'arcidiacono potesse impartire gli ordini²³.

Chi riceveva simili incarichi se ne assumeva ogni responsabilità, con tutti gli oneri che ne derivavano. Nel corso della visita arcidiaconale del 1460, riguardo alla mancata realizzazione di un *repositorium*, i parrochiani di Santo Stefano di Gressan dissero che un certo Antonio Chapellet aveva ricevuto dei soldi proprio a questo scopo e che perciò spettava a lui solo provvedervi²⁴. La gestione delle responsabilità, d'altro canto, doveva contribuire al rafforzamento del prestigio sociale di quanti se ne facevano carico. Benché sia probabile che i parrochiani eleggessero dei personaggi già noti e stimati nel

¹⁹ Nel 1486, a Courmayeur, «pro istis huiusmodi omnibus supportandis parrochia dabit sibi [curato], pro foco, medium grossum pro luminaribus» (Roulet, *Vita religiosa*, pp. 264-265). Sulle implicazioni fiscali insite nel termine *parrochiani* rifletto oltre, note 110 sgg. e testo corrispondente.

²⁰ Questa ripartizione potrebbe per esempio anche avere un significato territoriale, legato alla morfologia del territorio o all'altitudine, piuttosto che alla sua organizzazione interna. Se le lettere indicassero le borgate, i villaggi o i quartieri di una località, infatti, sarebbe poco chiaro perché in ben due casi si faccia uso delle lettere *a* e *c*, piuttosto che delle lettere *a* e *b*. Si ha così l'impressione che queste lettere avessero un significato proprio, piuttosto che essere semplicemente dei punti di un elenco. All'interno di una stessa parrocchia, il pagamento del *parrochinagium* avveniva secondo modalità diverse proprio a seconda dell'altitudine cui i parrochiani risiedevano (oltre, nota 35 e testo corrispondente).

²¹ «Parrochiani eligant infra sex dies duos vel tres commissarios ex ipsis, ad ordinandum opera necessaria et taxandum per personas» (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 255).

²² ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, pp. rispettivamente 141 (si trattava di Andrea Cuifeir, Pietro Domenioz *alias* Codurret, Giacomo Bruni, Giovanni Ada, Gonterio Inso, Giovanni de Rial e Pietro Iotyn) e 180 margine interno (Giovanni Creverel, Ardicio Rosseti, Aimone de Richar, Guglielmo Columbe). Analogamente, solo per fare qualche altro esempio, nel 1414, a Saint-Rhémy «eligunt Iohannem Gulliam, Iohannem Grivellet et Iohannem de Vallet» (*ibidem*, p. 123); nel 1416, a Roisan «electi sunt nobilis Leodegarius de Closellina et Iohannes Boes clerici» (*ibidem*, p. 132); così anche negli anni Sessanta del XV secolo nella chiesa di Santo Stefano di Gressan (Roulet, *Vita religiosa*, p. 326). Su questo anche oltre, nota 76.

²³ Roulet, *Vita religiosa*, p. 335 («quod eligantur sex ex parrochianis qui capiant onus et quos prefatus dominus archidiaconus compellere habeat»).

²⁴ *Ibidem*, p. 326. Analogamente, nel 1416, a Gignod, Pietro Contesson, Martino Pilliodi e Giovanni Foresterii ricevettero i soldi per riparare il fonte battesimale (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 195: «pro quibus [fontibus] reficiendis receperunt argentum Magnus Petrus Contesson, Martinus Pilliodi et Iohannes Foresterii»). Sulla figura di Martino Pilliodi, chierico uxorato, ritorno oltre, nota 212 e testo corrispondente.

contesto locale²⁵, è altresì credibile che proprio le funzioni di rappresentanza svolte per la parrocchia favorissero un'ascesa in ambito civile. Sembra andare in questa direzione la documentazione quattrocentesca relativa a La Thuile, che mostra gli stessi personaggi svolgere la funzione di rappresentanti dei parrocchiani nel 1416 e della comunità civile nel 1430. Si può pertanto ipotizzare che il coinvolgimento dei laici nell'amministrazione della parrocchia abbia contribuito a un'ulteriore gerarchizzazione della società locale²⁶.

I costi da sostenere potevano mettere a dura prova le comunità coinvolte, soprattutto quando erano richiesti sforzi economici straordinari in vista di alcune riparazioni oppure nel caso delle spese ricorrenti. Seppur raramente, erano talvolta gli stessi visitatori a rimarcare questo aspetto, come per esempio ad Arnad nel 1421, quando si annotò che «parrocchiani faciunt campanile et sunt satis gravati»²⁷. Per questo motivo, si registrarono anche casi di disaccordo tra parrocchiani e curati per la definizione delle rispettive responsabilità²⁸. A Saint-Nicolas, nel 1416, la tribuna risultava «male coperta propter debatum curati et parrochianorum qui dicunt quod curatus debet coperire». Lo stesso anno, a Courmayeur, ci si interrogava a proposito dell'alimentazione di sei lampade, «de cuius sumptuacione faciunt dibatum inter curatum et parrochianos, quia curatus non habet redditus», mentre a Donnas, nelle feste solenni, le candele si usavano secondo la volontà del curato, «quia parrochiani nolunt solvere»²⁹. Talvolta la tensione accumulata sfociava in episodi di violenza. Per esempio, nel 1420, i parrocchiani di Arvier percossero il proprio curato³⁰. Non conosciamo in questo caso i motivi del contrasto, ma l'ordine di suonare le campane contro i responsabili non lascia dubbi circa la gravità del

²⁵ A Saint-Rhémy, nel 1414, tra i tre personaggi eletti figurava Giovanni Grivellet, probabilmente il marito della donna definita *dives* nel corso della stessa visita (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 123).

²⁶ Sul rapporto tra parrocchia e comunità civile ritorno poco oltre, attraverso l'analisi di alcuni usi lessicali (in particolare note 94-96 e testo corrispondente per il caso di La Thuile). Qualcosa di analogo è stato ipotizzato anche per il sistema di raccolta delle decime (*La dime, l'Église*, a cura di Lauwers, p. 31).

²⁷ ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 353 (corsivo mio). Analogamente, a Issime, nel corso della visita del 1459-1461, l'arcidiacono fece annotare: «residuum vero reparationi pro nunc in paciencia tollerantes, presertim cum ipsi parrochiani fecerint ecclesiam totam novam et cymiterium cum calce et arena per bonos muros claudi et edificari» (Roulet, *Vita religiosa*, p. 341).

²⁸ Probabilmente per questo motivo il vescovo Giorgio di Saluzzo ordinava ai parrocchiani di assolvere ai propri doveri «plene, pacifice et absque contradictione» (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 239).

²⁹ ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, pp. 140 (Courmayeur), 184 (Donnas), 191 (Saint-Nicolas). Altri esempi: a Rhêmes, nel 1414, a proposito delle ostie, si registrò: «fiat custodia honesta quam habet curatus sed parrochiani recusant solvere et consuerunt recipere» (*ibidem*, p. 110). Nel 1420, a Issogne, ci fu una disputa tra il curato e il figlio di Giovanni Michaelis a proposito della consacrazione a spese del curato dell'altare in onore di san Michele arcangelo e di san Giovanni Battista (*ibidem*, p. 15).

³⁰ «Verberaverunt curatum Michelem Fladini» (*ibidem*, p. 281). La *verberatio* nei confronti di un chierico, «in casu non concesso», era giudicata dalla Santa Sede (così nelle costituzioni sinodali del 1424: *Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 80).

gesto³¹. I diverbi di questo genere, sorti per rivendicare una ripartizione delle spese più vantaggiosa per i laici, finivano talvolta per ritorcersi contro le stesse comunità. Le difficoltà e la mancanza di collaborazione rallentavano infatti gli interventi di manutenzione degli edifici ecclesiastici, causando anche, in alcuni casi, degli incidenti. La parrocchia di Courmayeur offre un esempio al riguardo: qui, nel corso delle celebrazioni del Venerdì Santo del 1416, il nobile Ugo de Turre morì per il crollo di una volta³².

Anche il sostentamento del beneficio curato gravava sui parrocchiani³³. Per il *parrochinagio* generalmente erano versate delle rendite in natura. Nel 1416, a Villeneuve, a Corléans e a Nus si pagava un'emina di vino, a Gignod e a Chevrot un'emina di segale, a Jovençon una *quartanata*³⁴. Per questo motivo, spesso il pagamento era differenziato a seconda dell'altitudine a cui i parrocchiani abitavano, distinguendo tra pianura e montagna: ad Arvier, nel 1416, in pianura si pagava un'emina di vino, mentre in montagna una quartana di segale e sei denari; nel 1420 si ribadiva che «montes consueverunt non solvere aliquid pro vinabulo»³⁵. Come già rilevato per le altre spese, anche per

³¹ «Pulsatur campana contra eos qui verberaverunt» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 281). Si può ipotizzare che la violenza fosse stata compiuta entro il perimetro consacrato; gli statuti sinodali prevedevano infatti che chiunque avesse compiuto azioni violente all'interno di questo spazio sarebbe stato colpito dalla pena della scomunica *ipso facto* e il suo nome reso noto al suono delle campane in tutte le chiese vicine (per una contestualizzazione di questa disposizione rimando al capitolo IV, nota 38 e testo corrispondente). Curzel racconta un analogo episodio, benché più violento, consumatosi nel 1492 a Storo (Curzel, *Pievi e cappelle*, p. 117). Di «azioni di fatto contro preti sgraditi o deludenti» parla anche Della Misericordia, *Il prete del comune*, p. 126. La violenza esercitata sui curati arrivava talvolta fino al tavolo del tribunale vescovile. L'Archivio della Curia vescovile di Aosta conserva una carta del 13 luglio 1446 con cui l'ufficiale di Aosta Guido Bollieti avviava un'inchiesta in seguito a un episodio di *insulto et verberazione* ai danni di Guglielmo de Folliaco, vicario di Introd, aggredito e torturato da alcuni uomini mentre si trovava nella casa della cura (ACV, *Fondo Tribunali ecclesiastici*, cart. LXXXVI, c. 8). In questo caso, attori della violenza furono solo alcuni uomini, che irruperono di notte, travestiti da donne, nella casa del curato. Un coinvolgimento della collettività è tuttavia ravvisabile dal fatto che l'ufficiale vescovile abbia emesso delle *littere monitorie in genere*, citando così in giudizio non solo gli aggressori, ma tutti coloro che in qualche modo erano coinvolti nella vicenda (ASV, 29/7. Si tratta della citazione in giudizio, datata 16 luglio 1446). Su questa tipologia documentaria si veda per esempio Della Misericordia, *Giudicare con il consenso*, p. 202.

³² «A latus ecclesie a parte occidentali sunt plures vota que diruntur, in quibus sunt domini de Interaquas, nobilium Grassetorum et de Turre et quorundam aliorum; cuius defectus occasione hoc anno cecidit nobilis Hugoninus de Turre in sancta die veneris et inde mortuus est» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 141). La descrizione della disposizione delle sedute all'interno della chiesa si trova negli atti della visita del 1414: «in medio ecclesie ab extra est introitus ecclesie ubi quinque arcus quorum quatuor sunt penitus diruti et gradus qui debent esse desuper» (*ibidem*, p. 101).

³³ Roberto Bizzocchi collega l'impegno economico, spesso anche spontaneo e volontario, in favore del curato alla frequente scarsa dotazione dei benefici con cura d'anime o, viceversa, all'avidità di alcuni rettori assenteisti (Bizzocchi, *Clero e Chiesa*, pp. 10-11).

³⁴ ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, pp. 169 (Villeneuve), 195 (margine esterno) (Gignod), 214 (Jovençon), 216 (Chevrot), 219 (Corléans), 224 (Nus).

³⁵ *Ibidem*, pp. 159 (1416), 281 (1420). In altri casi la differenziazione nel pagamento non è spiegata. Nel 1416, a Introd, alcuni versavano una quartana di noci, altri un'emina di segale (*ibidem*, p. 160), mentre a San Leodegario di Aymavilles il parroco riceveva da alcuni un'emina di segale, da altri una quartana (*ibidem*, p. 211 margine esterno). In quest'ultimo caso, tuttavia, varia la

il pagamento del *parrochinagio* si verificarono alcune tensioni. A San Germano di Montjovet, per esempio, nel 1416 il verbalizzante annotò: «recipit pro parrochinagio, non consuerunt solvere»³⁶.

Quanto al versamento delle decime, le visite risultano scarse di informazioni. Sono menzionate la decima di Pont d'Aël, da cui il curato di San Leodegario di Aymavilles ricavava quindici sestari di segale, versati al curato di San Martino in cambio del crisma; quella di Verrayes, gestita dai canonici di Sant'Orso; quella del *castrum Sancti Martini* di Graines, percepita dalla chiesa curata di Brusson «in monte et in plano dicti loci»; quella di Pont-Saint-Martin, riscossa dal curato di Donnas³⁷. Nonostante le poche attestazioni, questi esempi consentono di indagare il tema della decima da alcune delle molteplici prospettive proposte dalla recente storiografia³⁸.

Riflettendo in primo luogo sugli usi, si può dire che una parte delle risorse connesse a questo genere di prelievo serviva senza dubbio al sostentamento del curato, incaricato della celebrazione di alcune messe presso le citate cappelle. Per esempio, la decima di Pont-Saint-Martin andava al parroco di Donnas, tenuto a celebrare una messa settimanale nella cappella del *castrum Sancti Martini*, mentre quella connessa al *castrum* di Graines al curato di Brusson, cui era richiesto di garantire l'ufficiatura di sette messe nel corso dell'anno sia presso la cappella di San Martino sia presso quella di San Valentino. Nel caso di Aymavilles, invece, si osserva un impiego di parte della decima di Pont d'Aël a sostegno della vita spirituale della comunità parrocchiale di San Leodegario: con quindici sestari di segale, il curato garantiva ai suoi fedeli l'accesso al crisma. Anche il contesto valdostano fornisce dunque

quantità del versamento, non la tipologia del prodotto (si può dunque pensare a una ripartizione secondo le concrete possibilità economiche).

³⁶ *Ibidem*, p. 177. Analogamente, nel 1416, a Brusson («parrochiani nihil sumptuant», *ibidem*, p. 336) e a Chambave («pro parrochinacio nichil», *ibidem*, p. 171).

³⁷ Aymavilles, 1420: «curatus Sancti Martini tradit crisma et curatus Sancti Leodegarii facit eidem per annum XV sestaria siliginis supra decimam Pontis Delli» (*ibidem*, p. 282); Verrayes, 1416: «de patronatu Sancti Ursi et decimaverunt parrochiam» (*ibidem*, p. 209); *castrum Sancti Martini* (Graines), 1416: «in castro Sancti Martini est quedam capella in qua celebratur VII vicibus in anno et totidem in quadam capella Sancti Valentini que est in via; ecclesia percipit decimas in monte et plano dicti loci» (*ibidem*, p. 206) e 1420: «item est capella in castro Sancti Martini dicte parrochie sub nomine sancti Martini fundata et consecrata, habens certas decimas» (*ibidem*, p. 28); Pont-Saint-Martin, 1420: «non accessimus ad capellam castrum Sancti Martini consecratam in nomine sancti Martini quia, ex relatione curati Donacii, dicta capella est competenter munita (...) sed non dotata nisi quod dictus curatus tenetur dicere missam semel in ebdomada occasione cuius habet certas decimas» (*ibidem*, p. 23). Il *castrum Sancti Martini* nella parrocchia di Brusson – da non confondere con il *castrum Sancti Martini* nella parrocchia di Donnas – corrispondeva al castello di Graines, la cui cappella era intitolata a san Martino (Pezzano, *Il mandement*, p. 33).

³⁸ Per approfondire il tema della decima, oltre al già citato testo di Arnoux, *Le temps des laboureurs*, pp. 221-255, dove si propone un'interpretazione di tipo economico-comunitario, si può vedere il volume *La dîme, l'Église*, a cura di Lauwers (in particolare l'*excursus* storiografico alle pp. 11-64), interessato a indagare il ruolo svolto dalla decima nel processo di costruzione delle strutture territoriali di inquadramento della popolazione. Un singolo e approfondito caso di studio sul tema è stato condotto da Andrea Ferrarese sulla Terraferma veneta (Ferrarese, *Aspetti e problemi economici*).

degli esempi di redistribuzione delle risorse in favore della comunità locale, un principio su cui si è ultimamente soffermato Mathieu Arnoux³⁹.

Quanto alla gestione del prelievo e del reimpiego dei frutti raccolti, il caso di Verrayes mostra come anche le istituzioni regolari potessero amministrare le decime. I canonici agostiniani di Sant'Orso d'Aosta avevano il patronato sulla chiesa curata di Verrayes; per questo motivo essi esercitavano il diritto di decimazione nella parrocchia. La visita pastorale del 1416 aggiunge che i frutti così ricavati erano immessi sul mercato, *tempore licito*⁴⁰. Questa precisazione sembra confermare, tra le righe, l'impegno preso nei confronti della chiesa curata e dei parrocchiani: l'eccesso sarebbe stato venduto solo dopo aver garantito al curato e alla collettività ciò che spettava loro. Per le decime si sa in effetti che, nelle annate migliori, chi gestiva i prelievi poteva vendere il surplus sul mercato, ricavandone un utile che giustificava l'impegno preso per la gestione del prelievo e della redistribuzione delle risorse⁴¹.

Tanto la decima quanto il *parrochinagium* rappresentavano due forme di prelievo gravose per la popolazione, il cui impiego aveva tuttavia ricadute positive nel contesto locale. Esse servivano al sostentamento del clero curato, ma potevano essere impiegate anche per il mantenimento degli edifici di culto e, più in generale, per il buon funzionamento del servizio spirituale offerto a livello locale. Infine, il fatto che entrambi i versamenti avvenissero prevalentemente ricorrendo ai prodotti naturali può far supporre lo sviluppo di forme di stoccaggio delle riserve alimentari, da usare, se necessario, a beneficio della collettività. A questo serviva, forse, la cisterna ricavata nella cripta della chiesa di San Leodegario di Aymavilles⁴². Si può anche ipotizzare che per questo motivo, nel 1414, a Valpelline il curato non avesse libero accesso al grana-

³⁹ Arnoux, *Le temps des laboureurs*, pp. 221-255.

⁴⁰ «Anno Domini M° IIII XVI die veneris III iulii, visitavimus et Varaye in qua est vicarius dompnus Iohannes Tabereyn pro dompnus Vuillermo Apostolio per III annos, de patronatu Sancti Ursi et decimaverunt parrochiam et vendiderunt tempore licito» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 209). Nella lettura dei cognomi dei due personaggi citati mi sono lasciata aiutare da Pierre-Étienne Duc (*Annuaire du diocèse d'Aoste 1899*, p. 41). Qualche dubbio rimane sul cognome del vicario, leggibile sia come *Tabereyn* sia come *Caborcyn*.

⁴¹ Arnoux ipotizza che la raccolta, la redistribuzione o la commercializzazione delle decime abbiano generato un sistema economico complesso, alla base di un trasferimento importante di capitali verso le comunità rurali tra XII e XIII secolo. Secondo lo studioso, erano soprattutto i monasteri a prendere in gestione le decime, garantendo una rendita fissa in natura o in denaro alle comunità e immettendo sul mercato l'eccesso (Arnoux, *Le temps des laboureurs*, pp. 245-247).

⁴² «Sub ecclesia solebat esse alia ecclesia, modo est citernus et stabulum locum citerni» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 212). Poiché la decima era, concretamente, una massa considerevole di cibo sottratta al consumo individuale e al mercato, la presenza sul territorio di una grangia per lo stoccaggio delle decime costituisce un indicatore importante. Esse compaiono nelle fonti dei secoli X-XIII come elemento fondante del prelievo della decima. Si trattava di costruzioni di grandi dimensioni; le espressioni usate nelle fonti rimandano all'unità dei processi di prelievo e di conservazione: sembra che in ogni parrocchia ci fosse solo una grangia per le decime, spesso situata nel cimitero parrocchiale, a prescindere dal proprietario, che poteva essere il curato, un laico della parrocchia o una comunità religiosa (Arnoux, *Des fruits et des hommes*, pp. 594-597).

io, le cui chiavi erano custodite da un laico⁴³. Era forse la comunità, attraverso un suo rappresentante, a conservare in questo modo il proprio controllo sulle risorse comuni.

A fronte dell'impegno economico profuso nella manutenzione degli edifici ecclesiastici presenti all'interno del territorio parrocchiale, i laici rivendicavano un maggior protagonismo nell'amministrazione delle chiese. Ciò si rese evidente sia nella tenuta degli inventari dei beni sia in occasione degli interventi di manutenzione. Alcuni *probi viri* erano a questo scopo coinvolti, insieme con il curato, nella supervisione dei lavori. Nel 1420, nella chiesa di San Germano di Montjovet, si ordinò di realizzare un *repositorium* per le reliquie «ad evidenciam curati dicti loci et aliquorum proborum secum vocatorum»; quattro decenni più tardi, a Courmayeur, il rifacimento della casa del curato sarebbe avvenuto sotto il controllo di quattro *probi viri*, due presenti a nome del curato, due per la parrocchia⁴⁴. In alcune località si richiese di realizzare un reliquiario dotato di serratura con doppia chiave, una custodita dal parroco, l'altra da uno o più parrocchiani a ciò deputati⁴⁵. Particolarmente interessante, a questo proposito, fu la discussione sorta tra il parroco di Courmayeur e i suoi parrocchiani nel 1486, per calmare la quale fu necessario un mandato del vescovo Francesco di Prez. In questo caso, infatti, emerge chiaramente come l'impegno preteso nei confronti del curato, soprattutto per l'alimentazione delle lampade, derivasse dal sostegno economico garantito dai parrocchiani al sacerdote. I laici non solo chiedevano una maggiore solerzia nella gestione del patrimonio ecclesiastico, ma rivendicavano anche il proprio ruolo supervisore nella gestione dei beni, attraverso la custodia di una copia dell'inventario⁴⁶.

⁴³ ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 115. Da questo punto di vista, risulta molto stimolante la prospettiva interpretativa di Immacolata Saulle Hippenmeyer, che a proposito delle comunità grigionesi tardomedievali ipotizza come l'azione dei singoli e delle comunità all'interno delle chiese fosse al tempo stesso di tipo spirituale e concreto, personale e comunitario: per questo la chiesa offriva servizi spirituali, ma era anche punto di riferimento per determinati bisogni materiali (Saulle Hippenmeyer, *Il comune e la chiesa*, in particolare pp. 134-135).

⁴⁴ ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 5 (San Germano di Montjovet); Roulet, *Vita religiosa*, p. 318 (Courmayeur: «ad evidenciam IIIor proborum virorum dicte parrochie videlicet duo pro curato et duo pro parrochia»). Per un inquadramento storiografico sul tema del coinvolgimento dei laici nella gestione dei beni parrocchiali e sulle conseguenze che tale impegno produsse nel contesto sociopolitico locale si può fare riferimento alla bibliografia citata in Del Tredici, *Il posto del prete*, pp. 222-223, nota 22.

⁴⁵ Così nel 1420 a Santa Maria di Publey, a Issogne, a Saint-Vincent e a Nus (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, pp. rispettivamente 7, 15, 33, 40). Per esempio, in relazione a Santa Maria di Publey: «quia parrochiani timent perdere reliquias propter mutacionem vicarium, requisierunt super hoc provideri quare ordinamus fieri unum bonum cofretum forte cum duabus clavibus, quarum unam habeat curatus et aliam unus parrochianus electus per parrochianos» (*ibidem*, p. 206). Sul tema si sofferma anche Colliard, *Cura animarum*, pp. 112-113.

⁴⁶ «Ipse curatus teneatur et debeat de omnibus bonis que sint ecclesie et ad que parrochiani tenentur et ipsis dare copiam inventarii et, quando contingerit eam alteri admodiari, admodiantes teneantur prestare caucionem de bonis inventarii per duos idoneos de parrochia. Item super luminari quod ipse curatus teneatur facere et manutenere luminaria et unam lampadem die noctuque ardentem ad illuminandum preciosissimum Corpus Domini nostri Iesus Christi. Ceteras vero duo ultra illam manutenere ut consuetum est diebus festis semper ardentibus tempore divinorum et ultra secundum festum, prout consuetum est. Et pro

Questo diritto era già stato messo per iscritto dal vescovo Giorgio di Saluzzo nel 1434, con specifico riferimento ai beni mobili della chiesa⁴⁷.

Non mancano nemmeno i casi di gestione della chiesa e del suo territorio direttamente da parte dei parrochiani. Negli anni Sessanta del XV secolo, a Perloz l'arcidiacono ordinò di realizzare una condotta per evitare che l'acqua fluisse nel cimitero, «ut ordinant parrochiani»⁴⁸; ad Allein ed Étroubles, invece, i laici – e non i curati – erano in lite per la definizione dei rispettivi confini parrochiali⁴⁹.

Non sempre, tuttavia, era l'insieme dei parrochiani ad agire⁵⁰. Si registrano casi di coinvolgimento più o meno spontaneo di singoli individui oppure di specifici gruppi sia negli interventi straordinari sia nelle spese periodiche, come l'alimentazione delle lampade. La maggioranza di queste persone sosteneva i lavori attraverso delle donazioni in denaro; alcuni, invece, mettevano le proprie competenze al servizio della comunità. Nel 1416, nella chiesa di San Martino di Aymavilles, un certo Martino Jobel fu incaricato di far costruire un pilastro. Nel 1421, a Bard, Giacometto del fu Giovanni de Preto doveva «facere magnam portam ecclesie». In questo stesso anno, ad Allein si elencarono i nomi di trentadue parrochiani «qui fonditus fecerunt ecclesiam»⁵¹. Un caso interessante è ancora quello del campanile di Chambave, la cui porta «fuit facta per gentes domini episcopi», a indicare come anche un gruppo di persone apparentemente accomunate solo dal legame con il vescovo potesse agire come attore ed essere di rimando riconosciuto come gruppo solidale identificabile⁵². Alcuni parrochiani sceglievano di contribuire al mantenimento in buono stato della propria chiesa attraverso delle donazioni periodiche. Nel 1413, Giovanni de Pagniet de Matia alimentava una lampada

istis huiusmodi omnibus supportandis parrochia dabit sibi, pro foco, medium grossum pro luminariibus quibus supra» (Roulet, *Vita religiosa*, pp. 264-265).

⁴⁷ «Item inventarium de ornamentis bonis mobilibus ecclesie sue parrochialis quod debeat duplicari et unum penes se retineat et aliud suis parrochianis tradat infra quatuor menses a receptione presentium munerandum» (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 249). Anche nella realtà alpina comasca di XV-XVI secolo si rileva una crescente richiesta, fatta al curato da parte delle comunità che lo avevano eletto, di tenere un inventario dei beni mobili e immobili della chiesa. In questo contesto, tuttavia, tale imposizione era inserita direttamente nei contratti di nomina stipulati dalle comunità con il curato, senza necessitare della mediazione dell'autorità vescovile (Della Misericordia, *Il prete del comune*, p. 111).

⁴⁸ Roulet, *Vita religiosa*, p. 337 (1459-1461).

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 328, 330 (1459-1461).

⁵⁰ Sulle varie manifestazioni della collettività nell'ambito religioso ha riflettuto per esempio Della Misericordia, *Comune ecclesie*, in particolare pp. 2-6.

⁵¹ ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, pp. 213 margine esterno (San Martino di Aymavilles, 1416), 351 (Bard, 1421), 371 (Allein, 1421).

⁵² *Ibidem*, p. 171 (1416). Il professor Antonio Olivieri, che ringrazio per l'aiuto che mi ha dato nella lettura di questo passaggio, conferma la trascrizione proposta Roulet, *Vita religiosa*, p. 115. Non è tuttavia chiaro perché si usi il termine *gentes* invece di *homines*. Pierre-Étienne Duc, nel suo studio dedicato alla chiesa parrochiale di Chambave, non fornisce indicazioni riguardo a questo episodio. Egli fa riferimento al fatto che nel 1421, quando Gilaren si recò in visita, il campanile risultava costruito da poco, benché necessitasse ancora di molti lavori (P.-É. Duc, *Histoire de l'église paroissiale de Chambave*, pp. 58-60).

a Torgnon, Riccardo de Pleo faceva lo stesso a Pollein, mentre a Saint-Pierre tre parrochiani provvedevano al cero pasquale e alle fiaccole. Nel 1416, una lampada risultava a spese di Giacomo Breyer a Doues, di Aimonetto Donlo ad Antey, di Giacomino Theyno a Pollein. Nello stesso anno, a Brusson, Giovanni e Pietro de Carimetrican «*duas casulas servant*»⁵³. A chi, tra i parrochiani, assumeva liberamente questo genere di incarico, si concedeva una certa libertà di contrattazione, soprattutto quando si trattava di interventi di ampia portata. Negli anni Sessanta del XV secolo, per esempio, agli undici parrochiani di Jovençan che si obbligarono per la realizzazione di un nuovo campanile fu data «*potestas eligendi locum proficum et ad minorem expensam*» e la facoltà «*adpreciandi et pactandi*» con il vicario della chiesa riguardo al contributo da richiedere ai parrochiani⁵⁴.

Spesso dietro a questi gesti si celava una sincera e spontanea devozione, talvolta riconosciuta dagli stessi visitatori. Nella chiesa di Sant'Eusebio di Montjovet, una lampada era alimentata da Pietro di Montalto «*propria devocione*», mentre a Jovençan «*revestiarium est necessarium coperire et parrochiani desiderant facere*»⁵⁵. Analogamente, a Châtillon, nel 1412, «*volunt refacere pontes campanilis*»⁵⁶. La devozione popolare e il conseguente impegno materiale dei parrochiani tenevano anche in vita alcune cappelle presenti all'interno del territorio parrocchiale. Ciò si verificava sia quando l'oratorio si trovava a poca distanza dalla chiesa curata sia quando serviva una parte della comunità residente in una località distante dal capoluogo. Rientra nel primo caso la cappella di San Giovanni nel borgo di Nus, dove si celebrava la messa di lunedì, momento in cui era versata «*a quolibet parrochiano I emnam vini quam percipit curatus*». La cappella di Moron, invece, nel territorio di Saint-Vincent, distava una quarantina di minuti di cammino dalla chiesa parrocchiale. La presenza del cimitero e la celebrazione della messa ogni domenica indicano l'esistenza di una comunità di abitanti attiva nella zona. La cappella, in effetti, non era dotata, «*sed ottullunt gentes de mane in dicta missa circa unam emnam panis*»⁵⁷. In questo caso specifico, la celebrazione

⁵³ ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, pp. 39 (Pollein, 1420), 96 (Saint-Pierre, 1414), 129 (Doues, 1416), 174 (Torgnon, 1412), 205 (Brusson, 1416), 207 (Antey, 1416).

⁵⁴ Roulet, *Vita religiosa*, pp. 320-321. Roulet trascrive «*ad minorem expensam*» (*ibidem*, p. 321).

⁵⁵ ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, pp. 10 (Montjovet, 1420), 214 (Jovençan, 1416). Corsivo mio. Altri esempi: nel 1416, un altare nella chiesa di Santa Maria di Issogne risultava essere stato dotato da Giovanni Michel (*ibidem*, p. 186 margine esterno). Nel corso della visita arcidiaconale del 1459-1461, i parrochiani di Rhêmes promisero di procurarsi un calice più grande (Roulet, *Vita religiosa*, p. 327), mentre a Issime si ricordava che, con strumento del 7 maggio 1450, una certa Agata, figlia del fu Domenico de Chenchere, aveva donato ottanta ducati d'oro alla chiesa per le riparazioni e per i libri (*ibidem*, pp. 340-341).

⁵⁶ ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 172. Corsivo mio.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 87 (Nus, 1416). Per l'interpretazione della forma verbale *ottullunt* rinvio al capitolo II, nota 32. A Moron, nel 1416, «*cantatur in die dominico mane una missa per curatum vel vicarium Sancti Vincencii*» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 192. Stesso riferimento per la citazione in corpo di testo).

della messa era garantita dalle donazioni di coloro che vi partecipavano, non dalla totalità dei parrocchiani⁵⁸.

1.2. Lessico e comunità

L'analisi lessicale applicata ai termini impiegati dalla fonte per indicare i gruppi di laici attivi all'interno della chiesa curata mostra come il sostantivo *parrochiani* potesse acquisire un significato economico, a differenza di *populus*, usato esclusivamente nei contesti liturgico-sacramentali. Da questo punto di vista, gli usi lessicali delle fonti visitali valdostane si inseriscono nel solco della tradizione canonica. Nelle costituzioni del III e del IV Concilio Lateranense, in effetti, all'unità del *populus* cristiano si ricollega quella dei *fideles* all'interno della Chiesa cattolica: alle cure dei vescovi è affidata la salvezza del popolo, la quale non può essere perseguita se non attraverso l'unione a Cristo e alla sua Chiesa, che è madre, per mezzo della fede e della carità⁵⁹. Se dunque la cura d'anime si riversa di preferenza sulla *plebs*⁶⁰, è sui *subditi*⁶¹ e

⁵⁸ Sulle implicazioni sociali e politiche di gesti come questi ritorno oltre, § 4; in particolare, per Moron, nota 319 e testo corrispondente.

⁵⁹ *Populus*: «praecipimus ut episcopi, ad solum Deum et salutem populi habentes respectum, omni tepiditate seposita, ad pacem firmiter tenendam mutuum sibi consilium et auxilium praebent, neque hoc alicuius amore vel odio praetermittant» (Lat. III, 21: *Conciliorum*, II/1, pp. 142-143); «multi homines unus populus et multi fideles una ecclesia, iuxta illud *Multitudinis credentium erat cor unum et anima una* et *Qui adhaeret Deo unus spiritus est*. Item *qui plantat et qui rigat unum sunt*, et omnes unum corpus sumus in Christo. Rursus in libro regum *Populus meus et populus tuus unum sunt*. Ad hanc autem suam sententiam adstruendam illud potissimum verbum inducit quod Christus de fidelibus inquit in evangelio: *Volo, Pater, ut sint unum in nobis sicut et nos unus sumus, ut sint consummati in unum*» (Lat. IV, 2: *ibidem*, pp. 164-165); «inter cetera que ad salutem spectant populi christiani, pabulum verbi Dei permaxime sibi noscitur necessarium [...]. Episcopi (...) per se ipsos non sufficienti ministrare populo verbum Dei, maxime per amplas dioceses et diffusas» (Lat. IV, 10: *ibidem*, pp. 172-173). *Fideles*: Lat. III, 11 (*ibidem*, p. 136), 14 (*ibidem*, pp. 137-138) e 27 (*ibidem*, pp. 145-147) richiamano l'idea della comunione dei fedeli in Cristo; Lat. IV, 1 («una vero est fidelium universalis ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur»: *ibidem*, p. 164), 2 (trascritto poco sopra in questa stessa nota) e 5 («Romana ecclesia, que disponente Domino super omnes alias ordinarie potestatis optinet principatum utpote mater universorum christifidelium et magistra»: *ibidem*, p. 169) sottolineano la dimensione salvifica che si ricollega a questo termine.

⁶⁰ «In ecclesiis suis, quae ad eos pleno iure non pertinent, instituendos presbyteros episcopis repraesentent, ut eis quidem de plebis cura respondeant, ipsis vero pro rebus temporalibus rationem exhibent competentem» (Lat. III, 9: *ibidem*, p. 135; poi ripreso quasi letteralmente in Lat. IV, 61: *ibidem*, p. 195); «episcopi viros idoneos ad sancte predicationis officium salubriter exequendum assumant, potentes in opere ac sermone, qui plebes sibi commissas vice ipsorum, cum per se idem nequiverint, sollicito visitantes, eas verbo edificent et exemplo; quibus ipsi, cum indigerint, congrue necessaria subministrant, ne pro necessariorum defectu compellantur desistere ab incepto» (Lat. IV, 10: *ibidem*, p. 173).

⁶¹ «Quidam fratrum et coepiscoporum nostrorum ita graves in procuracionibus subditis suis existunt, ut pro huiusmodi causa ipsa interdum ecclesiastica ornamenta subditi exponere compellantur et longi temporis victum brevis hora consumat (...). Prohibemus etiam ne subditos suos talliis et exactionibus episcopi gravare praesumant (...). Multum longe a paterna pietate videtur, si praepositi subiectis suis graves existant, quos in cunctis necessitatibus pastoris debent more fovere» (Lat. III, 4: *ibidem*, p. 130).

sui *parrochiani*⁶² che la giurisdizione vescovile sembra invece esercitarsi più concretamente, anche in termini di pressione economico-fiscale.

Più in particolare, nelle visite valdostane i parrochiani sembrano spesso coincidere con i capifamiglia presenti all'interno della parrocchia piuttosto che con l'insieme dei fedeli. Non a caso, quando il visitatore fornisce il numero dei parrochiani presenti entro i confini parrocchiali, egli non ragiona per testa, ma per fuochi. I *parrochiani*, in ultima analisi, erano coloro, tra i fedeli, che potevano assumere incarichi e responsabilità di tipo economico e gestionale all'interno della chiesa curata. Altri attori collettivi potevano, tuttavia, assumere impegni di questo tipo. Tra questi, sicuramente alcuni gruppi di abitanti e la collettività civile, entrambi indicati dalla fonte con il sostantivo generico *comunitas*. All'interno del contesto ecclesiastico, dunque, parrochiani e comunità agivano su uno stesso piano. Il legame tra queste istituzioni era tuttavia più profondo. I due gruppi, infatti, oltre a essere formati dalle stesse persone – com'era immaginabile, in contesti locali di piccole dimensioni – in alcuni casi tendevano a sovrapporsi, al punto che i rappresentanti eletti dai parrochiani finivano per essere le stesse persone che agivano a nome della *comunitas* in contesti esterni e altri rispetto alla conduzione della chiesa curata. I dati documentari proposti di seguito supportano e consentono di approfondire queste riflessioni⁶³.

a. Comunitas

L'alimentazione delle lampade e l'acquisto dei ceri pasquali dovevano rappresentare un peso non indifferente per le finanze dei parrochiani⁶⁴. In effetti, oltre al fatto che non sono rari gli esempi di nobili che si facevano carico di questa spesa⁶⁵, in alcuni casi sembra che vi contribuisse anche la comunità civile. Le visite menzionano spesso una generica *comunitas* coinvolta in questo genere di attività⁶⁶. Insieme con l'impegno dimostrato dalla *comunitas*

⁶² «De fraternitatibus autem hoc constituimus ut, si non se praedictis fratribus omnino reddiderint, sed in proprietatibus suis duxerint remanendum, propter hoc ab episcoporum sententia nullatenus eximantur, sed potestatem suam in eos sicut in alios parochianos suos exerceant» (Lat. III, 9: *ibidem*, p. 135).

⁶³ L'importanza dello studio lessicale delle fonti quando si vogliono studiare le relazioni di solidarietà esistenti tra gli individui è chiaramente espressa da Della Misericordia: «se appartenenze o identità sociali possono essere parole o motivi di interesse suggeriti dall'odierna ricerca storica, sociologica e antropologica, pure le fonti tardo-medievali si avvalevano di un'espressione ben precisa per comunicare il delicato concetto dell'attinenza di un singolo soggetto a una formazione sovra-individuale» (Della Misericordia, *Divenire comunità*, p. 33).

⁶⁴ Una lettera dell'8 agosto 1434 emanata dal vescovo Giorgio di Saluzzo chiarisce che l'olio della lampada che doveva ardere giorno e notte accanto al Santissimo era a spese dei parrochiani (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 248).

⁶⁵ Oltre, nota 247 e testo corrispondente.

⁶⁶ Si contano in totale diciotto occorrenze (una per il 1413, cinque per il 1414, dodici per il 1416). Nel 1414 alcune lampade erano per esempio a spese della *comunitas* nelle chiese di Avise (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 106) e di Arvier (*ibidem*, p. 108), mentre nel 1416 in quelle di Roisan

di La Salle e da quella di Donnas nei confronti degli ospedali dei rispettivi borghi, si tratta del solo altro contesto, all'interno dei verbali di visita, in cui il termine trova impiego⁶⁷.

Che questo sostantivo non fosse intercambiabile con *parrocchiani* lo testimonia il fatto che talvolta le due parole sono usate contemporaneamente⁶⁸. Ciò accade anche quando nei verbali si descrive il funzionamento di alcuni edifici di culto dotati di un proprio cimitero, ma privi della cura d'anime. Nel 1416, nella chiesa di San Solutore di Issogne, dipendente dalla parrocchia di Santa Maria, tre fiaccole dovevano essere alimentate dai parrocchiani, mentre due lampade dalla comunità⁶⁹. Anche a Saint-Vincent, nella cappella di Moron, la *comunitas* manteneva una lampada⁷⁰. In entrambi i casi, coloro che si servivano dei due edifici di culto potevano trovarvi sepoltura; nella chiesa di San Solutore, inoltre, si potevano ricevere i sacramenti in occasione della Pasqua, mentre a Moron si poteva assistere alla messa ogni domenica⁷¹.

Stando a questi esempi, sembra logico che coloro che concretamente usufruivano del bene prendessero parte attivamente alla gestione della chiesa⁷². Si può pertanto ipotizzare che il termine *comunitas* indicasse, almeno in contesti come questi, una comunità di abitanti. Ciò potrebbe anche spiegare perché, nelle visite pastorali, il solo altro ambito a cui questo attore è collegato sia quello degli ospedali. Trattandosi di strutture di assistenza che svolgevano un'importante azione di sostegno alla società locale, non stupisce che a loro vantaggio la collettività si assumesse alcune responsabilità⁷³. In questa direzione potrebbe andare anche l'uso del termine *villa* per indicare, non a caso, chi alimentava alcune lampade nella chiesa di Doues. È anche interessante notare come la legna per l'ospedale di Donnas potesse essere trovata nella

(*ibidem*, p. 132 margine interno), di Morgex (*ibidem*, p. 146), di Bard (*ibidem*, p. 182), di Issogne (*ibidem*, p. 187), di Verrayes (*ibidem*, p. 209), di Santa Maria Maddalena di Gressan (*ibidem*, p. 210), di Brissogne (*ibidem*, p. 218) e di Châtillon (*ibidem*, p. 229).

⁶⁷ La Salle, 1416: «ante hospitale una ymago et una lampas que sumptuat gratias a comunitate ville» (*ibidem*, p. 144); Donnas, 1420: «item est quoddam hospitale, ut dicitur, fundatum ab inicio a comunitate dicte ville» (*ibidem*, p. 23).

⁶⁸ Solo per fare qualche esempio: nel 1414, nella chiesa di Santo Stefano di Gressan una lampada era a spese del curato e dei parrocchiani, mentre il cero pasquale della comunità (*ibidem*, p. 94); nel 1416, a Saint-Pierre, la copertura della tribuna spettava ai parrocchiani, mentre l'alimentazione di cinque lampade alla comunità (*ibidem*, pp. 152-153).

⁶⁹ *Ibidem*, p. 187.

⁷⁰ «Una lampas ad sumptus comunitatis» (*ibidem*, p. 192. Visita del 1416).

⁷¹ Oltre, note 316 (per Issogne) e 319 (per Saint-Vincent) e testo corrispondente.

⁷² L'uso delle cappelle campestri da parte di coloro che abitavano nei pressi dell'edificio di culto ritorna per esempio per la cappella di Sant'Antonio di Pré-Saint-Didier, per la quale, nel 1414, si specificava: «conqueruntur vicini de servicio» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 103). Corsivo mio.

⁷³ A proposito dell'amministrazione dell'ospedale di Donnas, non a caso, «conquesti sunt burgenses et boni homines ville» (*ibidem*, p. 23. Visita del 1420). Quando l'ospedale non funzionava a dovere, come nel caso di La Clusaz nel 1414, «tota patria clamat», a sottolineare le ripercussioni negative su tutta la popolazione locale (*ibidem*, p. 125).

villa, quasi a suggerire, di nuovo, un implicito sostegno dato dalla collettività alla struttura assistenziale presente nel borgo⁷⁴.

Sull'esempio di altri contesti alpini, ci si può spingere oltre, ipotizzando che il termine *comunitas*, almeno in alcuni casi, contenesse anche un'accezione più esplicitamente politica, rimandando a una collettività civile organizzata⁷⁵. I dati contenuti nelle visite pastorali da me studiate non consentono, da soli, di approfondire questa pista di ricerca. Sarebbe tuttavia interessante incrociare i nomi dei parrochiani o *probi viri* citati a proposito della gestione dell'edificio ecclesiastico con quelli di coloro che erano impegnati nella vita pubblica locale⁷⁶. Lo spoglio sistematico di altre tipologie documentarie sarebbe a questo scopo utile per comprendere se si facesse uso delle strutture organizzative della vita civile per l'amministrazione dei beni della chiesa o se almeno ci fossero delle relazioni tra coloro che assumevano degli incarichi in ambito parrocchiale e quanti avevano o avrebbero avuto in seguito responsabilità in ambito civile.

Un'anticipazione degli esiti a cui uno studio di questo tipo potrebbe condurre proviene dall'analisi di un *dossier* documentario prodotto dal tribunale vescovile di Aosta tra il maggio e il settembre del 1430, relativo a una disputa sorta tra le comunità di Morgex e di La Thuile a proposito dello sfruttamento

⁷⁴ Doues, 1414: «sunt III lampades, I ad sumptus curati, alia ville, alia ad votum» (*ibidem*, p. 116); Donnas, 1421: «non sunt ligna nisi infirmis et alii provident per villam» (*ibidem*, p. 350).

⁷⁵ Di comunità intesa come comune rurale attivo anche nella sfera religiosa parla per esempio Della Misericordia per le Alpi lombarde del tardo medioevo (Della Misericordia, Comune ecclesie). L'individuazione di uno stretto legame tra forme di solidarietà orizzontali e controllo del sacro è l'esito più significativo degli studi di Blickle sull'area svizzera e sulla Germania meridionale (*Introduzione*, nota 24 e testo corrispondente).

⁷⁶ Salvo sviste nella lettura – più che possibili, poiché spesso i nomi degli eletti sono scritti nei margini, con modulo piccolo e scrittura molto corsiva – le visite contenute in ACV, *Visite pastorali*, vol. 4 conservano i nomi degli *ordinati*, relativamente all'anno 1416, per le località di Doues (p. 129 margine esterno), Derby (p. 135 margine esterno), La Thuile (p. 136 margine interno), Pré-Saint-Didier (p. 138 margine interno), La Salle (p. 144 margine interno), Saint-Christophe (p. 155 margine esterno), Quart (p. 156 margine interno), Arvier (p. 159 margine esterno), Rhêmes (p. 162 margine interno), Introd (p. 167 colonna interna; datazione incerta), Arnad (p. 180 margine interno), Hône (p. 181 margine esterno), Fénis (p. 197 margine esterno), Saint-Marcel (p. 203 margine esterno), Cogne (p. 223 margine esterno) e Nus (p. 225 margine esterno) e degli *electi* per Saint-Rhémy (p. 123, s.d.), Roisan (p. 132), Courmayeur (p. 141, dove si specifica «electi ad reparacionem ecclesie»), Jovençon (p. 214 margine interno) e Pollein (p. 217 margine esterno; qui, tuttavia, con difficoltà di lettura) nel 1416, per Rhêmes nel 1420 (p. 283 margine interno), per Ayas nel 1421 (p. 352 margine esterno, dove si specifica «electi pro faciando missale»). Nel 1416, i nomi riportati per Aymavilles – parrocchie di San Leodegario (p. 212 margine esterno) e di San Martino (*ibidem* margine interno) – non sono introdotti da alcun termine. Nello stesso anno, per Chambave l'espressione «traditi sunt» introduce il nome di tre chierici (p. 170 margine esterno); altrettanti sono i nomi che seguono, per l'anno 1416 e relativamente a Brissogne, all'espressione «nominati sunt» (p. 218 margine interno) e semplicemente a «nomina» per Corléans (p. 220 margine interno). Per Chesallet, nel 1416 sono citati due *commissarii* (p. 221 margine esterno), mentre per Santo Stefano di Gressan nel 1421 quattro (p. 337 margine interno). Nei verbali della visita del 1421 alle chiese di Valpelline, di Challand e di Saint-Vincent sono annotati i nomi di alcuni personaggi presenti (pp. rispettivamente 269; 355 e 358 margine esterno). Analogo appunto è fatto nel margine interno dei verbali della visita del 1419 alla cappella di Écours (p. 279).

di alcuni boschi⁷⁷. Senza scendere nel dettaglio del contrasto – basti qui sapere che i boschi rientravano entro i confini territoriali di Morgex, ma su di essi gli uomini di La Thuile vantavano per consuetudine alcuni diritti⁷⁸ – ciò che risulta interessante è lo studio degli attori e degli spazi coinvolti nella vicenda. Si registra, infatti, un profondo intreccio da un lato tra confini parrocchiali e confini comunali, dall'altro tra comunità parrocchiale e comunità civile⁷⁹.

Innanzitutto, i confini della parrocchia servirono come riferimento territoriale per l'ubicazione dei boschi contesi: «nemora nigra (...) infra ipsam parrochiam et limitates totius eiusdem parrochie existencia et iacentia»⁸⁰. Questa indicazione, benché fornita dai rappresentanti di Morgex, era riconosciuta come valida anche dai procuratori di La Thuile, che infatti non misero in discussione la proprietà dei beni in questione, ma, piuttosto, la modalità poco trasparente con cui furono prese decisioni in merito. I confini contestati non erano quelli che separavano le due località, ma quelli interni allo stesso territorio di Morgex, utili per distinguere un bosco dall'altro e, dunque, per individuare la parte su cui La Thuile poteva rivendicare dei diritti⁸¹. Che i beni non fossero di proprietà della chiesa parrocchiale, ma della collettività civile, è tuttavia ben chiaro a tutti i soggetti coinvolti: si parla, infatti, di beni comuni⁸².

L'intreccio tra ciò che era parrocchiale e ciò che era comunitario, del resto, non riguardava solo i luoghi e i beni, ma coinvolgeva anche le persone. I sindaci e procuratori delle parti in causa sono indicati come «procuratores ac sindici» che agivano «procuratorio et sindicario nominibus tocius parrochie (nome della località) et comunitatis tocius eiusdem»⁸³. Non solo, ma in occa-

⁷⁷ ACV, *Fondo Tribunali ecclesiastici*, cart. LXXVI, c. 5 (1430, 1^{er} mai-2 août. Registre de l'official épiscopal). Il dossier comprende sedici documenti, alcuni dei quali consistono nella trascrizione di atti trecenteschi, presentati dalle parti per giustificare le proprie rivendicazioni.

⁷⁸ Il 6 luglio 1430, di fronte al vicebalivo della valle d'Aosta, i procuratori della comunità di La Thuile specificarono che i propri diritti potevano essere esercitati «in nemore existente inter Tuliame et Moriaceum a loco dicto Forcla de Arpy versus Tuliame et in nemore de la Thara» (*ibidem*, f. 13r) e che ciò accadeva «a viginti, triginta, quadraginta, quinquaginta, sexaginta et centum annis et citra et ultra» (*ibidem*). A sostegno delle proprie rivendicazioni, essi portavano una serie di documenti trecenteschi, trascritti nel dossier (*ibidem*, ff. 17r-21v).

⁷⁹ Il caso di studio di Sermiers tra XIII e XV secolo presentato da Morsel consente di affrontare temi molto simili, legati alla compenetrazione tra parrocchia e comunità (Morsel, *La faucille ou le goupillon*, pp. 379-390). Sul tema della sovrapposizione dell'azione dei parrocchiani e di quella del comune locale si è soffermato, tra gli altri, anche Del Tredici, *Il posto del prete*, in particolare pp. 221 e 230, nota 50 per le pratiche di nomina del rettore parrocchiale.

⁸⁰ ACV, *Fondo Tribunali ecclesiastici*, cart. LXXVI, c. 5, f. 1r (documento notarile del 1° maggio 1430, prodotto in favore di Morgex). Analogamente, i rappresentanti di Morgex, presentatisi il 6 luglio 1430 davanti al vicebalivo della valle d'Aosta, affermarono che i boschi si trovavano «infra eorum parrochiam Moriacei et confines eiusdem» (*ibidem*, f. 10r).

⁸¹ «Dictaque edicta fuerunt obscura, generalia, incerta, ambigua et capciosa nec per confines debitos aut nomina talia per que posset nemo a nemore destingi fuerunt specificata» (*ibidem*, f. 12v. Documento del 6 luglio 1430).

⁸² La questione principale verte intorno al fatto che nessuno «de extra parrochiam Moriacei possit nec debeat de nemoribus communibus parrochie Moriacei scindi facere aliquam plantam» (*ibidem*, ff. 11v-12r. Si tratta dello stesso documento del 6 luglio 1430).

⁸³ *Ibidem*, f. 9r-v (6 luglio 1430). Nel documento del 1° maggio 1430, relativamente ai rappre-

sione della prima richiesta avanzata dagli uomini di Morgex, ancora in assenza della controparte, i sindaci erano stati accompagnati presso il notaio da cinque «consulles eiusdem parrochie» e da altrettanti «probi homines dicte parrochie». Tutti agivano «de voluntate comunitatis predicte seu maioris partis eiusdem»⁸⁴. La comunità cui si faceva riferimento era quella di Morgex, come si ricava dal fatto che le persone incaricate di prendere decisioni riguardo ai boschi potevano essere sostituite «de voluntate dictorum procuratorum et comunitatis Moriaccii vel maioris partis eorundem»⁸⁵. Due documenti trecenteschi presentati dai procuratori di La Thuile a sostegno delle proprie rivendicazioni fugano ogni dubbio riguardo al fatto che si trattasse della collettività civile. Qui si parla, infatti, di una controversia sorta «inter comunitatem illorum de Tulia ex una parte et comunitatem de Moriaccio ex altera»⁸⁶, «de et super usu et nemore comunitatis de Tulia pertinente a loco dicto la Forcla d'Arpy versus Tuliam»⁸⁷. L'accezione territoriale del termine *parrocchia* sembra così prevalere su quella comunitaria⁸⁸. In effetti, uno sfruttamento poco consapevole delle risorse avrebbe causato «grande et magnum preiudicium totius comunitatis eiusdem parrochie Moriaccii tam presentis quam future»⁸⁹. Non era, insomma, la comunità parrocchiale a essere danneggiata, ma la comunità civile esistente entro i confini della parrocchia di Morgex. Analogamente, a essere accusate di danneggiare i boschi erano delle persone sia della parrocchia sia «de extra parrochiam dicti loci de Moriaccio»⁹⁰.

La dimensione umana e collettiva della parrocchia non è tuttavia assente, neppure nelle stesse espressioni lessicali finora esaminate⁹¹. Il 6 luglio 1430, alla presenza del vicebalivo della valle d'Aosta, i rappresentanti «tocius parrochie Moriaccii et comunitatis totius eiusdem» affermarono che «comunitas et parrochia Moriaccii ac homines et parrochiani eiusdem» ave-

sentanti di Morgex, si legge: «procuratores et sindici predicte parrochie Moriaccii» (*ibidem*, f. 1v).

⁸⁴ *Ibidem*, ff. 1v-2r.

⁸⁵ *Ibidem*, f. 5v. Coloro che avevano la responsabilità dei boschi si distinguevano in *donatores* e *foresterii*. I *donatores* erano sei, ossia due «pro tercio ville» e altrettanti «pro tercio reversi» e «pro tercio superiori»; i *foresterii* erano tre (*ibidem*, f. 5 r-v. Documento del 1° maggio 1430). Alla metà del XIV secolo anche il territorio di Cogne era articolato in tre sezioni: «qua propter maior pars dicte comunitatis ibi (...) convocata et potissime infranominatibus [seguono 3 nomi di uomini] pro tercia de Ladreyt, necnon [seguono 3 nomi di uomini] pro tercia Villarii de Cogna, nam [seguono 5 nomi di uomini] pro tercia inferiori levati pro dicta maiori parte et electi ob infrascripta exortanda et procuranda nomine suo et dicte comunitatis et maioris partis eiusdem» (ASR, *Fonds Cogne, Communauté de Cogne*, vol. I, doc. 13, del 10 agosto 1354).

⁸⁶ ACV, *Fondo Tribunali ecclesiastici*, cart. LXXVI, c. 5, f. 17r (15 giugno 1347, di fronte al balivo della valle d'Aosta).

⁸⁷ *Ibidem*, f. 18v (31 gennaio 1392, di fronte al balivo della valle d'Aosta).

⁸⁸ A proposito di usi lessicali molto simili riscontrati nella documentazione di Sermiers, Morsel parla di una sorta di equivalenza tra parrocchia e comunità di abitanti (Morsel, *La faucille ou le goupillon*, p. 380).

⁸⁹ ACV, *Fondo Tribunali ecclesiastici*, cart. LXXVI, c. 5, f. 1r (1° maggio 1430).

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ Sull'ambivalenza del termine *parrocchia* si sofferma anche Morsel, *La faucille et le goupillon*, pp. 517-520.

vano fatto approvare delle disposizioni per la tutela dei boschi e dei beni comuni «illorum de Moriacio»⁹². I binomi *comunitas/homines* e *parrochia/parrochiani* suggeriscono, in questo caso, un'interpretazione del termine *parrochia* come "l'insieme dei parrochiani". Il 3 agosto successivo, nuovamente al cospetto del vicebalivo, i sindaci e procuratori di Morgex, accompagnati da quattro «consiliarii et consortes», dissero che gli «alii parrochiani et tota comunitas Moriaccii» avrebbero accettato e approvato tutto quanto essi avrebbero fatto nel corso della presente causa⁹³. Si conferma in questo modo che a prendere parte alla controversia erano, di fatto, due comunità distinte, seppur rappresentate dalle stesse persone: l'insieme dei parrochiani e la comunità civile.

La documentazione relativa a La Thuile fornisce una prova della coincidenza tra i rappresentanti delle due collettività. Dal *dossier* giudiziario del 1430 apprendiamo i nomi dei due sindaci e procuratori «tocius parrochie Tulie et comunitatis eiusdem»: Giovanni Iaquemodi Bredelini e il notaio Guglielmo Vouterii de Tonacio, entrambi di La Thuile⁹⁴. La visita pastorale del 1416 riferisce invece di due personaggi di questa parrocchia, *ordinati*, si immagina, per la gestione dei beni parrocchiali: escludendo l'ipotesi di un caso di omonimia, si tratta degli stessi Giovanni e Guglielmo che, circa quindici anni dopo, avrebbero rappresentato la comunità nel corso della disputa per i boschi di Morgex⁹⁵. A distanza di poco più di un decennio, i parrochiani e gli uomini di La Thuile scelsero dunque le stesse persone per essere rappresentati. Giovanni e Guglielmo agirono all'interno della chiesa curata in quanto portavoce degli altri parrochiani e nelle questioni riguardanti la vita pubblica locale come sindaci della comunità. Allo stato attuale della ricerca, non si sa se nel 1430 i due personaggi fossero ancora rappresentanti dei parrochiani né se nel 1416 lo fossero già per la comunità civile. Si può anche ipotizzare che l'aver ricoperto un ruolo di rilievo per la parrocchia abbia favorito una successiva ascesa dei due personaggi a livello locale⁹⁶. Ciò che è certo è che il bacino di reclutamento delle due collettività era lo stesso.

Al di là dei singoli che ricoprivano le cariche, dagli usi lessicali della documentazione degli anni Trenta emerge una chiara vicinanza dei due gruppi sociali. In effetti, nel 1430 i due personaggi – al pari dei loro omologhi di Morgex – furono definiti sindaci e procuratori «tocius parrochie et comunitatis eiusdem», con un uso duplice e ambivalente del concetto di parrocchia, indicante nel primo caso («totius parrochie») l'insieme dei parrochiani, nel secondo («eiusdem») un territorio.

⁹² ACV, *Fondo Tribunali ecclesiastici*, cart. LXXVI, c. 5, f. 9r-v.

⁹³ *Ibidem*, ff. 26v-27r.

⁹⁴ *Ibidem*, f. 9v.

⁹⁵ «Ordinati fuerunt Iohannes Iaquemodi, Guillermus Vouterii» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 136 margine interno).

⁹⁶ Sopra, nota 26 e testo corrispondente.

Ciò spiegherebbe anche perché, il 2 agosto del 1430, proprio nel corso della disputa per l'uso dei boschi, Lorenzo Fuserii, uno dei due sindaci e procuratori di Morgex, si presentò nel chiostro della cattedrale di Aosta, al cospetto dell'ufficiale vescovile, «pro sindaco et procuratore comunitatis parrochialis ecclesie Moriarii Augustensis dyocesis»⁹⁷. Egli portava con sé una lettera del 27 gennaio 1427, che costituiva l'esito dell'accordo sui rispettivi confini parrocchiali raggiunto tra i curati di Morgex e di La Thuile. Con questo documento, probabilmente, gli uomini di Morgex certificavano i propri diritti sui beni contesi. In quell'occasione, infatti, il curato di La Thuile accettava di agire come vicario del curato di Morgex nella località di Désert, «quia dicte domus multum distant ab ecclesia Moriarii et sunt prope ecclesiam Tulie», facendo tuttavia salvi i diritti della chiesa di Morgex⁹⁸. In un contesto prettamente ecclesiastico – l'azione avvenne nel chiostro della cattedrale, davanti all'ufficiale vescovile – il sindaco si presentò come procuratore della comunità parrocchiale, mettendo così in risalto il proprio ruolo rispetto alla chiesa curata. C'è tuttavia ragione di credere – anche sulla base delle riflessioni lessicali fatte da Morsel a proposito dell'appartenenza parrocchiale e di quella comunitaria, su cui mi soffermo nel prossimo punto – che l'espressione *comunitas parrochialis*, estremamente rara nelle fonti (e del tutto assente nelle visite pastorali) fosse l'esito della contrazione della ben più diffusa «comunitas parochie (luogo)». Neanche quindici giorni dopo, in effetti, lo stesso Lorenzo Fuserii, presentatosi di fronte al balivo della valle d'Aosta, era definito sindaco e procuratore «hominum et comunitatis parrochie Moriarii»⁹⁹.

Altri esempi sembrano andare in una direzione simile a quella tracciata dalle fonti esaminate per La Thuile e Morgex. Gino Vernetto, studiando la documentazione conservata negli archivi comunale e parrocchiale di Charvensod, riscontra un'analoga sovrapposizione tra le cariche di sindaci e procuratori della parrocchia, della confraria e della comunità¹⁰⁰. In questo caso, tuttavia, l'elenco degli amministratori comunali da lui ricostruito non può essere confrontato con i dati contenuti nelle visite pastorali di XV secolo, nelle quali, per questa località, non è menzionato alcun procuratore della parrocchia.

Qualche ipotesi in più si può avanzare riguardo alla comunità di Cogne. Nella visita pastorale del 1416 compaiono i nomi di tre *ordinati*: Giovanni Grappen, Giovanni Bonifacii, Giacomo Insulla¹⁰¹. Si trattava, molto probabilmente, delle persone designate dai parrocchiani come propri rappresentanti. Il territorio di Cogne era a quest'epoca articolato in tre parti: l'Adret, il Villar

⁹⁷ ACV, *Fondo Tribunali ecclesiastici*, cart. LXXVI, c. 5, f. 44r.

⁹⁸ *Ibidem*, f. 45r. Di questa documentazione ho già discusso nel capitolo II, note 85-87 e testo corrispondente.

⁹⁹ ACV, *Fondo Tribunali ecclesiastici*, cart. LXXVI, c. 5, f. 46r.

¹⁰⁰ Vernetto, *Charvensod*, pp. 83-85, 257-264 (qui per l'elenco degli amministratori comunali dalla fine del XV secolo all'inizio del XX).

¹⁰¹ ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 223 margine esterno.

e la parte inferiore, aventi ciascuna dei propri rappresentanti in sede di consiglio comunale¹⁰². Il fatto che gli *ordinati* del 1416 fossero proprio tre potrebbe suggerire che ve ne fosse uno per ogni porzione del territorio¹⁰³. Confrontando questi nominativi con i procuratori delle tre zone attivi nel 1354, ritorna un solo cognome: Pietro Boneffacci era a quest'epoca uno dei tre rappresentanti del Villar¹⁰⁴.

Come già riscontrato per La Thuile, la tenuta nel tempo di una posizione di preminenza all'interno del contesto locale non riguardava solo i membri di una stessa famiglia, ma spesso anche i singoli. A Rhêmes, per esempio, gli stessi due personaggi – Pietro Aymonis e Antonio Rodulphi – risultano *ordinati* nei verbali di visita del 1416 e nuovamente *electi* in quelli del 1420¹⁰⁵. Entrambi, inoltre, si ritrovano nell'elenco dei parrochiani riportato in coda alla visita del 1421, contrassegnati dalla lettera *a*¹⁰⁶. Nessun accorgimento grafico né la posizione in cui i due nomi figurano nella lista suggeriscono tuttavia il loro ruolo all'interno della chiesa curata.

L'incrocio dei dati offerti dalle differenti tipologie documentarie sembra confermare una sostanziale commistione tra le strutture organizzative della collettività civile e quelle dei fedeli che agivano attivamente all'interno della chiesa curata. Se il termine *parrochia* portava con sé una doppia accezione – territoriale e comunitaria – e il suo uso appare ai nostri occhi spesso ambiguo, il sostantivo *comunitas* indicava chiaramente la collettività civile organizzata. Nell'ambito dell'amministrazione della vita pubblica, gli *homines* e i *parrochiani* sembrano agire congiuntamente, sotto la guida degli stessi rappresentanti. La visita pastorale del 1416 relativa a La Thuile apre la strada anche a un'interpretazione a doppio senso di questo dato: nella chiesa curata agivano come rappresentanti dei parrochiani le stesse persone elette, a distanza di qualche tempo, per gestire la collettività civile. Il coinvolgimento personale nell'amministrazione della chiesa favoriva dunque l'ascesa sociale nel contesto locale.

Resta ora da meglio definire chi fossero e che cosa, dunque, si intendesse con il termine *parrochiani*.

¹⁰² ASR, *Fonds Cogne, Communauté de Cogne*, vol. I, doc. 13 (10 agosto 1354). A quest'epoca l'Adret e il Villar avevano tre rappresentanti, mentre la parte inferiore cinque.

¹⁰³ Nelle visite del XV secolo alla diocesi di Aosta, il numero degli ordinati varia da un minimo di due (a Doues, La Thuile e Rhêmes nel 1416: ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, pp. rispettivamente 129 margine esterno, 136 margine interno, 162 margine interno) a un massimo di sei (a La Salle nel 1416 e a Introd in un anno non precisato: *ibidem*, pp. rispettivamente 144 margine interno e 167).

¹⁰⁴ ASR, *Fonds Cogne, Communauté de Cogne*, vol. I, doc. 13 (10 agosto 1354).

¹⁰⁵ ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, pp. 162 (1416), 283 (1420).

¹⁰⁶ *Ibidem*, pp. 275 e 284.

b. Parrocchiani e populus

Morsel rileva, nelle visite quattrocentesche da lui studiate, un uso molto raro del termine *communitas*, a fronte di un largo impiego del sostantivo plurale *parrocchiani*. La difficoltà riscontrata nella rappresentazione lessicale della comunità parrocchiale suggerisce, secondo lo studioso, una differente concezione dell'appartenenza parrocchiale rispetto all'appartenenza comunitaria: se la comunità, intesa nelle sue implicazioni politiche ed economiche, preesisteva ai membri che la componevano, la parrocchia, nell'accezione sociale del termine, si componeva di molti individui, tutti ugualmente oggetto dell'attenzione del curato¹⁰⁷. Ciò sembra valere anche per il contesto valdostano, come già messo in evidenza dalla contrapposizione *alii parrocchiani/tota comunitas*, introdotta dalle fonti giudiziarie vescovili per indicare l'insieme di coloro che erano rappresentati dai procuratori¹⁰⁸. Nelle visite ecclesiastiche di XV secolo alla diocesi di Aosta, l'insieme dei laici attivi nella chiesa curata è sempre espresso con il termine plurale *parrocchiani*. Si registrano, nondimeno, alcune interessanti eccezioni, che mostrano l'uso del termine *parrocchia* inteso nella sua dimensione comunitaria e non territoriale¹⁰⁹. Non si trova mai, però, l'aggettivo *parrocchialis* affiancato al sostantivo *comunitas*.

Negli atti delle visite che si svolsero tra il 1412 e il 1421, sia il termine *parrocchia* usato con questa accezione sia il plurale *parrocchiani* indicano prevalentemente un gruppo di fedeli laici investiti di responsabilità nella gestione economico-patrimoniale della chiesa curata¹¹⁰. Questo impegno poteva essere l'effetto di un ordine impartito dall'autorità ecclesiastica¹¹¹, di un

¹⁰⁷ Morsel, *La faucille ou le goupillon*, pp. 374-390 (in particolare p. 385); Morsel, *La faucille et le goupillon*, pp. 486-495.

¹⁰⁸ ACV, *Fondo Tribunali ecclesiastici*, cart. LXXVI, c. 5, ff. 26v-27r. Anche sopra, note 92-93 e testo corrispondente.

¹⁰⁹ Aymavilles, chiesa di San Leodegario, 1414: «Anthonius de Nert et Bonifacius de Than Pithyn tamquam procuratores parrochie» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 95ter); Courmayeur, 1416: «IIII^{or} faces, cereus pascalis ad sumptus parrochie» (*ibidem*, p. 140) e 1486: «invenimus etiam quatuor calices de argento cum eorum patenis, quorum tres sunt ecclesie et alter ad opus parrochie» (Roulet, *Vita religiosa*, p. 263); Derby, 1416: «una fax et una magna candela ad expensus parrochie (...), tres lampades quarum due ad sumptus parrochie» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 134); Issogne, chiesa di Santa Maria, 1420: «fiat ciboria argentea secundum facultatem et possibilitatem parrochie» (*ibidem*, p. 15); La Thuile, 1416: «faces nulle sunt ad expensus parrochie licet sint due que fiunt de gracia» (*ibidem*, p. 136) e ancora «indiget cordis defectu parrochie» (*ibidem*).

¹¹⁰ Gli usi lessicali delle visite alla diocesi di Aosta del XV secolo si avvicinano a quelli descritti da Morsel per la diocesi di Losanna, mentre si discostano parzialmente da quelli in uso nella diocesi di Eichstätt (Morsel, *La faucille et le goupillon*, pp. 479-484). La lettura dei dati di seguito proposti non tiene in considerazione l'evoluzione diacronica delle occorrenze lessicali, perché le visite valdostane di XV secolo sono tra loro disomogenee per finalità e numero delle parrocchie visitate (su tempistiche, itinerari, modalità e finalità delle visite ho riflettuto sopra, capitolo I, § 3).

¹¹¹ Ventotto occorrenze (una per il 1414, quattro per il 1416, ventidue per il 1420, una per il 1421). Per esempio: «paratur ecclesia coperiri per parrochianos quia indiget» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 191. Ayas, 1416); «campanile est inedicatum, super quo ordinamus quod fiat ordinacio et conclusio cum effectu per parrochianos infra festum Beati Michaelis et ad hoc

sostegno economico volontario, o quantomeno non frutto di un'imposizione avvenuta in sede di visita¹¹², di una rivendicazione di maggior protagonismo nell'amministrazione della chiesa da parte dei laici¹¹³.

In alcuni casi, invece, *parrochiani* – ma non *parrochia* – designa coloro che afferivano a una determinata chiesa¹¹⁴ oppure i fedeli chiamati a rispondere ad alcune domande circa la condotta del proprio curato o, viceversa, coloro nei confronti dei quali il sacerdote doveva esprimere un proprio giudizio¹¹⁵, oppure, ancora, quanti accedevano alle celebrazioni e ai sacramenti¹¹⁶. Quando usato con questi significati, il termine appare intercambiabile con il sostantivo *populus*, tuttavia molto meno ricorrente all'interno delle fonti

quod opus possit perfici huic ad Penthecostem» (*ibidem*, p. 14. Arnad, 1420); «ordinamus fieri ciborium argenteum seu cupri deauratum secundum possibilitatem parrochianorum» (*ibidem*, p. 26. Brusson, 1420).

¹¹² Rientrano in questa voce trentotto occorrenze lessicali, principalmente legate all'alimentazione delle lampade e, benché più rare, al pagamento del *parrochinagium* e alle azioni spontanee di devozione. Esse sono cronologicamente così suddivise: quattro per il 1413; sei per il 1414; ventitré per il 1416; tre per il 1419; una per il 1420; una per il 1421. Per esempio: «quinque facex ad beneplacitum parrochianorum» (*ibidem*, p. 158. Arvier, 1416); «lampades III quarum II sumptuat curatus sine redditu et aliam parrochiani volentes» (*ibidem*, p. 211. Aymavilles, San Leodegario, 1416); «lampades (...) III ad votum aliquorum parrochianorum» (*ibidem*, p. 213. Aymavilles, San Martino, 1416).

¹¹³ Sono state conteggiate in questa voce sia le attestazioni in cui il termine *parrochiani* indica coloro che sono coinvolti nell'amministrazione della chiesa (nove occorrenze: una per il 1414; due per il 1416; sei per il 1420) sia quelle in cui il termine indica coloro che avanzano delle lamentele (sei occorrenze: una per il 1414; una per il 1416; una per il 1419; tre per il 1420) sia quelle in cui il termine designa coloro che sono in lite con il curato (cinque occorrenze: una per il 1414; tre per il 1416; una per il 1420) sia quelle in cui indica i proprietari di oggetti presenti all'interno della chiesa (una sola occorrenza, 1413). Per esempio: «nomina parrochianorum qui fonditus fecerunt ecclesiam» (*ibidem*, p. 371. Allein, 1421); «conqueruntur parrochiani quia solebant esse plures [reliquie] tempore istius curati» (*ibidem*, p. 211. Aymavilles, San Leodegario, 1416); «tribuna est male coperta propter debatum curati et parrochianorum qui dicunt quod curatus debet coperire» (*ibidem*, p. 151. Saint-Nicolas, 1416); «quatuor arche sunt in ecclesia aliquorum parrochianorum» (*ibidem*, p. 77. Ayas, 1413).

¹¹⁴ Due occorrenze (1420): la chiesa di Vert di Donnas «habens cymiterium et certos parrochianos» (*ibidem*, p. 23); la chiesa di Sant'Eusebio di Montjovet «habet cymiterium et ibi sepeliuntur parrochiani dicte ecclesie» (*ibidem*, p. 10).

¹¹⁵ I *parrochiani* sono coloro chiamati a esprimersi sulla condotta del curato in undici casi (un'occorrenza per il 1414, una per il 1416 e nove per il 1420); lo stesso termine indica quanti sono affidati alle cure del curato in tredici casi, tutti datati 1420. Per esempio: «circa regimen curati interrogavimus aliquos parrochianos qui retulerunt quod bene regit ecclesiam suam, bona et parrochianos» (*ibidem*, p. 14. Arnad, 1420); «interrogatus curatus de vita et moribus parrochianorum» (*ibidem*, p. 29. Ayas, 1420).

¹¹⁶ Ventidue occorrenze in totale, di cui dodici riferite al sacramento della comunione (una per il 1412, una per il 1413, una per il 1414 e nove per il 1416), due a quello del battesimo (entrambe datate al 1416), otto alla ricezione degli oli santi (tre per il 1414, altrettante per il 1416 e due per il 1420). Per esempio: «ubi batizantur omnes parrochiani» (*ibidem*, p. 247. Aosta, Santo Stefano, 1416); «recipiunt parrochiani Corpus Christi» (*ibidem*, p. 158. Arvier, 1416); «consue-runt recipere dicti parrochiani in dicta parrochia oleum sanctum» (*ibidem*, p. 139. Courmayeur, 1416).

visitali¹¹⁷. Il popolo, tuttavia, esattamente come rilevato da Morsel¹¹⁸, in questo tipo di fonte è sempre solo considerato nella sua dimensione devozionale: è l'insieme dei fedeli, chiamati a partecipare alla visita¹¹⁹, a esprimersi sulla condotta del curato o a essere da lui giudicati, a prendere parte alle celebrazioni e ad accedere ai sacramenti¹²⁰. Il termine *populus* non rimanda mai alla collettività civile né indica i parrocchiani quando si tratta di considerarli nel loro agire all'interno della chiesa per questioni di tipo economico-patrimoniale. L'azione del *populus* al di fuori della chiesa parrocchiale è molto rara e si collega a due soli ambiti: la fruizione dei servizi offerti dagli ospedali locali e il ricorso alle cure delle guaritrici¹²¹.

Stando agli usi lessicali, i parrocchiani appaiono dunque come una comunità in cui le parti superavano per importanza il tutto. Alcuni di essi, come si è avuto modo di constatare per La Thuile, partecipavano alla conduzione della *comunitas*; tutti facevano parte del *populus*. Quest'ultimo, tuttavia, si componeva anche di quei soggetti non in grado di intervenire economicamente nella gestione della chiesa, perché troppo giovani, troppo poveri o economicamente non autonomi.

La distinzione lessicale tra *populus* e *parrochiani* è espressa chiaramente nel programma di visita del 1420:

- «visitabimus (...) vos et *populum vobis commissum*, mandantes quod ipsum *populum assignetis* eisdem diebus et hora, compariturus personaliter in ipsa visitacione»¹²²;

¹¹⁷ In totale, l'ordine di grandezza del numero di occorrenze del termine *parrochiani* (o *parrochia* usato con analoga accezione) si attesta attorno a centocinquanta, quello del termine *populus* attorno a trentacinque. In dieci casi il termine *populus* indica i fedeli chiamati a esprimersi sulla condotta di vita del curato (tutte le occorrenze sono del 1420), in tre quanti partecipano a una celebrazione (un'occorrenza per il 1413 e altrettante per il 1416 e per il 1420), in due quanti sono affidati alle cure del curato (un'occorrenza per il 1413 e un'altra per il 1420) e in un solo caso quanti ricevono l'eucarestia (1412). Per esempio: «*populus: ob defectum presbiteri fuerunt sepulti absque officio*» (*ibidem*, p. 78. Brusson, 1413); «*populus ibi existens potest videre infra calicem in magno altari*» (*ibidem*, p. 149. Avise, 1416); «*interrogatus populus de vita et moribus curati*» (*ibidem*, p. 303. Bard, 1420).

¹¹⁸ Morsel, *La faucille et le goupillon*, p. 481. Anche Immacolata Saulle Hippenmeyer riflette sulla disparità tra il ruolo assegnato dal diritto canonico al popolo cristiano, «considerato esclusivamente come oggetto dell'attività pastorale», e il protagonismo che nella pratica le comunità locali grigionesi mostravano nella gestione della propria chiesa (Saulle Hippenmeyer, *Il comune e la chiesa*, p. 126).

¹¹⁹ Sedici occorrenze (quattro per il 1416, dieci per il 1420 e due per il 1421). In questa accezione, il termine *parrochiani* compare solamente due volte (una nel 1414, l'altra nel 1421). Per esempio: «*convocato populo, fuit factus sermo*» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 148. Avise, 1416); «*presente populo et parrochianis pro maiori parte*» (*ibidem*, p. 352. Ayas, 1421).

¹²⁰ Sopra, nota 117 e testo corrispondente.

¹²¹ In due casi, entrambi risalenti al 1414, il *populus* appare in contatto con un ospedale (in un caso è destinatario delle cure, nell'altro avanza alcune lamentele per la cattiva gestione dell'ente ospedaliero: ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, pp. rispettivamente 99 e 124). In un solo caso, datato 1420, il termine *populus* è usato per indicare chi usufruiva dei servizi di una guaritrice: «[Beatrice di Meyllerio] facit ne *populus turbet eam*» (*ibidem*, p. 311).

¹²² *Ibidem*, p. 295. Corsivo mio.

- «*monemus omnes et singulos parrochianos vestros et alios ad quos spectat quatenus ordinationes meas suprascriptas in virtute sancte obediencie et sub excommunicacionis pena infra terminos eisdem per nos profinitos et designatos observent et compleant*»¹²³.

Se il termine *populus* rimandava all'insieme dei fedeli affidati alle cure del parroco, i *parrochiani* costituivano la parte economicamente attiva di questo gruppo.

In questo contesto, si spiega la sovrapposizione operata dai verbalizzanti tra i parrochiani e i fuochi¹²⁴. Nei casi in cui gli atti di visita indicano il numero degli abitanti di una parrocchia, prevale l'impiego del termine fuoco: genericamente «*foci sunt (numero)*» o, più esplicitamente, «*habet focos in dicta parrochia (numero)*», «*sunt in dicta parrochia (numero) foci*», «*foci in parrochia (numero)*» e simili¹²⁵. La coincidenza dei due termini emerge chiaramente nei verbali di visita del 1412 relativi a Fénis e a Brissogne, dove si legge rispettivamente: «*parrochiani sive foci sunt LX*» e «*parrochiani sunt XXXV foci*»¹²⁶. Tra il 1412 e il 1421, il termine *parrochiani* è usato tredici volte per indicare il numero di abitanti della parrocchia¹²⁷. Che il dato fornito conteggiasse le unità familiari e non le singole anime affidate alla cura del pastore è suggerito dal fatto che a Étroubles nel 1414 ci fossero sessanta parrochiani e nel 1421 altrettanti fuochi¹²⁸. Tra le pagine dei verbali di visita, inoltre, sono annotati tre elenchi di parrochiani, relativi a Rhêmes, a Gressoney e

¹²³ *Ibidem*, p. 1. Corsivo mio.

¹²⁴ Sopra, nota 15 per una riflessione sull'interpretazione del termine fuoco. Anche Morsel constata un uso diffuso, nelle visite di Ginevra e di Losanna, dell'indicazione dei fuochi esistenti nella parrocchia visitata (Morsel, *La faucille et le goupillon*, p. 519), ma non accenna a una sovrapposizione del significato dei termini *foci/parrochiani*. Anzi, nella nota 113 (pp. 500-501), due casi che mostrano l'uno una ripartizione delle spese di manutenzione per fuochi, l'altro per parrochiani, sono presentati come tra loro contrapposti. Morsel individua nel numero dei fuochi una caratteristica della parrocchia al pari della presenza dei parrochiani, pur rimanendo i due termini distinti: «*le 5% des occurrences [del termine *parrochiani*] en font, avec le nombre des feux, un caractère de la paroisse, qui "possède" (*habet*) x feux et de bons paroissiens*» (*ibidem*, p. 483). Fuochi e parrochiani fanno ugualmente parte della parrocchia, che è presentata come un insieme di fuochi e all'interno della quale si individua un insieme di parrochiani (*ibidem*, p. 485).

¹²⁵ Solo per fare qualche esempio: a Courmayeur, nel 1416, «*foci in parrochia circa octoviginti*» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 139); a Sarre, nel 1416, «*habet focos in dicta parrochia XL*» (*ibidem*, p. 154 rubrica); a Villeneuve, nel 1416, «*foci sunt quinquaginta*» (*ibidem*, p. 168 rubrica); ad Antey nel 1421 «*sunt in dicta parrochia centum foci*» (*ibidem*, p. 360).

¹²⁶ Fénis: *ibidem*, p. 364 margine esterno (corsivo mio); Brissogne: *ibidem*, p. 80.

¹²⁷ Cinque occorrenze per il 1412, una per il 1414, due per il 1416, cinque per il 1421. A Pré-Saint-Didier, nel 1416, si usò lo stesso termine *foci* per indicare il numero di abitanti della parrocchia e coloro che dovevano recarsi nella pieve di Morgex per ricevere i *sacramentalia* battesimali, fornendo così un esempio al contrario della sovrapposibilità dei due sostantivi (in questo caso non era *parrochiani* ad assumere il significato di *foci*, ma viceversa): «*sunt LXXXIII foci et capiunt sacramenta baptismalia in ecclesia Moriacii*» (*ibidem*, p. 137).

¹²⁸ Come già sottolineato, è tuttavia difficile stabilire quale fosse il modello di famiglia dominante (sopra, nota 15). 1414: «*sunt LX parrochiani*» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 120); 1421: «*foci sunt LX*» (*ibidem*, p. 368 margine esterno). Analogamente, a Verrayes nel 1416 si contavano settanta fuochi (*ibidem*, p. 202), saliti probabilmente a ottanta nel 1421, quando, però,

a Santo Stefano di Gressan¹²⁹. In tutti e tre i casi, vi si trovano solamente – con pochissime eccezioni – nomi maschili, a riprova del fatto che il termine *parrocchiani* era normalmente impiegato per indicare i capifamiglia. La presenza di altre due liste analoghe, una introdotta dalla rubrica «foci parrocchie Chambave», l'altra dalla sola indicazione della località, «Avisium», rafforza questa ipotesi¹³⁰. In effetti, come già sottolineato, in alcune disposizioni emanate dal vescovo Giorgio di Saluzzo negli anni Trenta del XV secolo, i parrocchiani chiamati a concorrere alle spese per la manutenzione dell'edificio ecclesiastico erano definiti i «parrocchiani focum facientes»¹³¹. La dimensione contributiva propria del fuoco si trasferiva, in qualche modo, sui parrocchiani attivi all'interno della propria chiesa. Allo stesso tempo, il rimando all'abitare insito nel termine rafforzava la doppia valenza – territoriale oltre che sociale – del sostantivo *parrocchia*. Si chiarisce così anche perché, nel 1421, sia a Saint-Denis sia a Saint-Oyen lo stato dei libri in dotazione fosse giudicato adeguato rispetto al *locus* e alla chiesa¹³². I parrocchiani, che intervenivano per la manutenzione dell'edificio ecclesiastico e che, pertanto, erano incaricati

si scrisse: «in dicta parrochia sunt circa IIII^{xx} *parrocchiani*» (*ibidem*, p. 362 margine esterno. Corsivo mio).

¹²⁹ Rhêmes: l'elenco, di circa ottanta nomi e preceduto dalla rubrica «nomina parrochianorum Reme» (*ibidem*, p. 284), è stato scritto sul *verso* del foglio che contiene la visita alla parrocchia di Rhêmes del lunedì successivo alla Pentecoste, 26 maggio 1420 (*ibidem*, p. 283. La datazione fornita non funziona, poiché nel 1420 il 26 maggio cadde di domenica, festa di Pentecoste). L'impressione è che l'elenco, che apparentemente termina a questa pagina, continui su un altro foglio (capitolo I, nota 48 e testo corrispondente sull'estraneità del contenuto della pagina 285 rispetto alle immediate precedenti). È molto probabile che il prosieguo si trovi sul *recto* del foglio paginato 275, dove, proprio all'inizio della pagina, sono scritti circa trenta nomi, slegati dal contenuto successivo. La presenza, tra le località di provenienza delle persone citate, di Bruil, fa pensare proprio a Rhêmes e i successivi appunti relativi alle visite compiute a Gressan e a Ville-neuve, luoghi non distanti, soprattutto quest'ultimo, dalla valle di Rhêmes, rafforzano questa ipotesi (la visita a Gressan, inoltre, avvenne il martedì dopo la Pentecoste, 28 maggio 1420). La somma dei nominativi contenuti alle pp. 284 e 275 si avvicina molto ai 123 fuochi di cui si parla per Rhêmes nel 1420 (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 283). Gressoney: l'elenco, di undici nomi, è preceduto dalla rubrica: «sequuntur nomina Gressoneti parrochianorum etcetera» (*ibidem*, p. 317). Esso non è facilmente databile, poiché si trova scritto su un frammento di carta incollato a una pagina del volume, all'interno di una sezione miscellanea, che contiene gli interrogatori del 1420 e la documentazione che ne scaturì, ma anche molti appunti sparsi (capitolo I, nota 49 e testo corrispondente). Nel 1413, a Gressoney, si contavano due fuochi (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 78). Santo Stefano di Gressan: l'elenco, di quarantuno nomi e introdotto dalla frase «parrocchiani sunt XLI» (*ibidem*, p. 338), si trova in coda al verbale della visita alla stessa chiesa di Gressan del 16 novembre 1421 (*ibidem*, pp. 337-338). La parrocchia di Santo Stefano di Gressan contava trenta fuochi nel 1414 (*ibidem*, p. 94), venticinque nel 1416 (*ibidem*, p. 214), di nuovo trenta nel 1420 (*ibidem*, p. 275).

¹³⁰ *Ibidem*, pp. 271 (Avisè), 339-340 (Chambave). Ad Avisè nel 1414 si contavano settanta fuochi (*ibidem*, p. 106), nel 1416 ottanta (*ibidem*, p. 148, rubrica), mentre nell'elenco cui si fa qui riferimento, senza data e difficilmente databile, circa sessantasei. Nel 1416, a Chambave, si contavano sessanta fuochi (*ibidem*, p. 170 rubrica); nell'elenco, che precede la visita del 20 novembre 1421 (*ibidem*, pp. 341-342), settantatré. Gli ordini di grandezza, in entrambi i casi, restano pertanto confrontabili.

¹³¹ *Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 236. Sopra, nota 17 e testo corrispondente.

¹³² Saint-Denis: «de libris satis bene secundum facultatem loci» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 363); Saint-Oyen: «libri boni secundum locum et ecclesiam» (*ibidem*, p. 369). In questa seconda occorrenza si esplicita l'esistenza di un doppio centro attrattore (il fuoco, dunque il luogo

anche dell'acquisto e del restauro dei libri, vivevano la loro vita sociale divisi tra l'appartenenza al fuoco e l'appartenenza alla chiesa curata.

In questa prospettiva, sembrano acquistare maggior senso anche le poche occorrenze dell'espressione *quilibet parrochianus*, per indicare alcuni pagamenti, perlopiù periodici, richiesti a ciascun parrocchiano¹³³. Con grande probabilità, non si trattava di versamenti pretesi nei confronti di ogni anima che aveva ricevuto il sacramento del battesimo in quella chiesa – cosa che avrebbe implicato un coinvolgimento anche dei bambini – ma di ciascuna unità familiare. Da questo punto di vista, i parrocchiani potevano essere affiancati, nei propri impegni concreti all'interno dell'edificio ecclesiastico, dalla *comunitas*, ma non dal *populus*. Una maggiore libertà caratterizzava invece l'uso interscambiabile dei sostantivi *parrochiani* e *populus* quando si prendeva in considerazione, senza possibilità di equivoci, la sfera puramente cerimoniale e sacramentale (grafico 1)¹³⁴. L'indicazione fornita per Saint-Marcel nel 1416 circa l'impegno di tutti (*omnes*) per l'alimentazione delle lampade suggerisce, forse, la consapevolezza dell'esistenza di differenti comunità all'interno del contesto locale e di molteplici ruoli ricoperti al loro interno dai singoli individui¹³⁵.

In ogni caso, la diversificazione tra parrocchiani e comunità, operata quando si trattava di indicare a chi spettasse mantenere le lampade e le candele, è significativa: essa testimonia l'esistenza di due diverse reti di solidarietà, entrambe attive all'interno della chiesa curata. Il fatto che, verosimilmente, molte persone appartenessero a entrambi i gruppi non era determinante. Le due comunità potevano anche condividere i propri rappresentanti e agire insieme tanto nella gestione del beneficio curato quanto nell'amministrazione della vita pubblica, ma non potevano e non dovevano essere confuse una con l'altra. Se, di norma, ciò che contava, per il visitatore, non era l'individualità delle persone coinvolte, ma il loro essere parte di una collettività capace di agire economicamente, la definizione della comunità parrocchiale come l'insieme dei parrocchiani attribuiva nondimeno ai singoli individui maggiori responsabilità. Poiché ciascuno di loro faceva parte del *populus* affidato alle cure del sacerdote, un allontanamento dai dettami della Chiesa avrebbe potuto portare all'uscita dalla comunione ecclesiastica. La scomunica, insomma, agiva sul parrocchiano, ma non sul membro della comunità civile¹³⁶. Le due

in cui si abita, e la chiesa curata) di cui parla Morsel in *La faucille ou le goupillon*, p. 389 per il contesto locale.

¹³³ Nus, 1413: «quilibet parrochianus servit annuatim I florenum pro luminari videlicet pro cereo pascale» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 87) e 1416: «recipit curatus a quolibet parrochiano annuatim unam eminam vini» (*ibidem*, p. 224); La Thuile, 1414: «quilibet parrochianus dat in Pasca I facem» (*ibidem*, p. 102).

¹³⁴ Il grafico rappresenta le occorrenze e i significati dei termini *parrochiani*, *populus* e *comunitas* nelle visite pastorali degli anni 1412-1414, 1416, 1420-1421.

¹³⁵ «Faces plures ad votum omnium» (*ibidem*, p. 202).

¹³⁶ Di rapporto non simmetrico tra bando e scomunica parla Morsel, *La faucille et le goupillon*, p. 521. Sulle analogie tra bando e scomunica si sofferma invece Della Misericordia, *Giudicare*

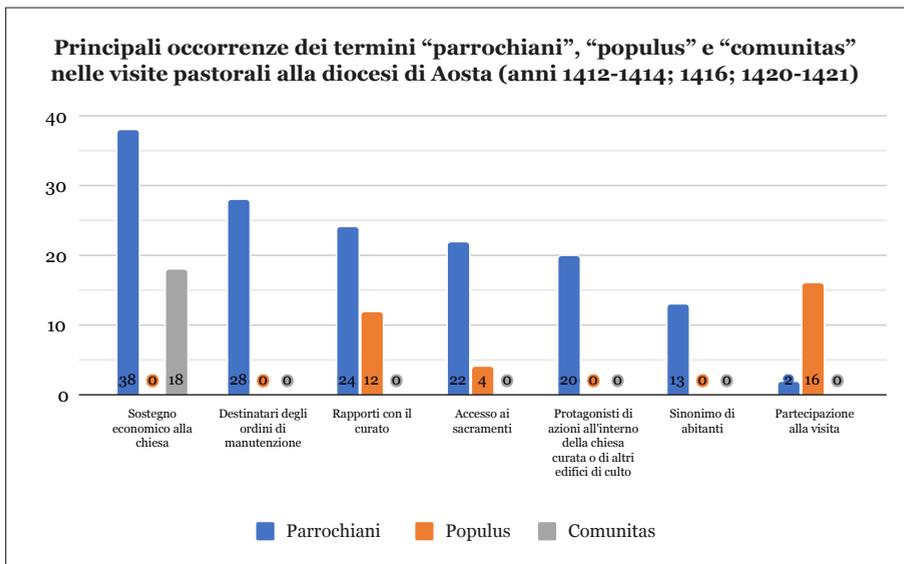


Grafico 1: Principali occorrenze dei termini *parrocchiani*, *populus* e *comunitas* nelle visite pastorali alla diocesi di Aosta (anni 1412-1414, 1416, 1420-1421).

comunità, in effetti, secondo Morsel, piuttosto che essere contraddistinte l’una da un carattere interpersonale e l’altra da un carattere spaziale, facevano capo a due centri d’attrazione differenti: i *parrocchiani* alla chiesa, gli *homines al fuoco*¹³⁷. Benché il contesto valdostano mostri una sostanziale sovrapposizione tra parrocchiani e fuochi, la dipendenza dei primi dalla chiesa curata restava evidente, come evidenziato anche dalle liste di nomi prese precedentemente in esame¹³⁸. La distinzione operata dai verbalizzanti tra *parrocchiani* e *foci* serviva a consolidare una comunità in costruzione, quella parrocchiale, distinta dalle altre reti di solidarietà attive nel contesto locale per gli orizzonti di senso e d’azione nell’ambito dei quali si muoveva. La Chiesa, dunque, concorrendo alla definizione della comunità parrocchiale, garantiva alle autorità ecclesiastiche la possibilità di imporre il proprio ordine sociale all’interno del contesto locale¹³⁹.

con il consenso, p. 203 («nella scomunica si è infatti individuato il corrispettivo, nell’ambito della giustizia ecclesiastica, del bando della giustizia laica»).

¹³⁷ Morsel, *La faucille ou le goupillon*, p. 389.

¹³⁸ Sopra, note 12, 129-130 e testo corrispondente.

¹³⁹ Sia l’elenco dei fuochi di Chambave (ACV, *Visites pastorale*, vol. 4, pp. 339-340) sia quello dei parrocchiani di Santo Stefano di Gressan (*ibidem*, p. 338) comprendono anche una persona segnalata poco oltre, nelle stesse pagine, come concubinaria. Nel caso di Chambave, dove si fa riferimento ai fuochi della parrocchia, la persona interessata era già stata ammonita dal vicario del curato («dimissa est monico contra ipsos vicario Chambave», *ibidem*, p. 340). A Gressan, invece, dove sono citati i parrocchiani, l’uomo in questione era stato per il momento accusato

2. Fedeli esigenti, curati negligenti

Oltre a rivendicare una partecipazione attiva nella gestione degli edifici di culto presenti sul territorio, i parrocchiani reclamavano anche un servizio spirituale adeguato, a fronte dell'impegno economico da loro posto nella manutenzione di chiese e cappelle e nel sostentamento del beneficio curato¹⁴⁰. Le motivazioni principali delle lamentele avanzate riguardavano la cattiva amministrazione dei beni, la mancata residenza del clero, l'insufficienza dell'offerta devozionale. Il concubinato, invece, non rappresentava di per sé un problema agli occhi dei laici. Troviamo, in effetti, esempi di curati apprezzati dai parrocchiani e contestualmente conviventi con una donna. Piuttosto, la vita privata del sacerdote costituiva un pretesto per accusare il curato nel caso in cui il suo servizio spirituale non fosse soddisfacente¹⁴¹.

Anche quando ai parrocchiani non fu data direttamente la parola, tra le righe dei verbali di visita si possono scorgere, seppur con alcune eccezioni, da un lato dei curati poco attenti o del tutto negligenti nella cura dei beni e delle anime loro affidati, dall'altro dei fedeli attivi e sinceramente coinvolti nel proprio percorso di crescita spirituale. La lettura e l'interpretazione di questi

unicamente dal marito della concubina, ma non aveva ricevuto alcuna ammonizione pubblica. È chiaro che entrambi gli elenchi riportino i capifamiglia abitanti nei due territori. La scelta, tuttavia, di riferirsi ai fuochi piuttosto che ai parrocchiani nel caso di Chambave potrebbe non essere casuale. Al visitatore importava annotare i contribuenti della parrocchia, ma, forse, il nome dell'uomo accusato pubblicamente di adulterio sarebbe sfuggito all'elenco se, al posto dei fuochi, fossero stati annotati i parrocchiani. L'accusa pubblica, infatti, poteva aver già portato alla sospensione, almeno momentanea, della partecipazione alla vita spirituale comunitaria, determinando una certa difficoltà, da parte del verbalizzante, nel conteggiare l'accusato tra i *parrocchiani*.

¹⁴⁰ Una crescente e via via più articolata domanda cerimoniale da parte dei fedeli nel corso del XV secolo è rilevata per esempio anche per l'area alpina della diocesi comasca (Della Misericordia, *Il prete del comune*, pp. 113-120).

¹⁴¹ Le lamentele dei parrocchiani portano dunque a prendere in considerazione le mancanze dei curati nell'assolvimento delle proprie funzioni. Alla luce della qualità del servizio spirituale offerto erano giudicati anche i comportamenti personali dei sacerdoti (su questo doppio livello di lettura delle infrazioni commesse dal clero riflette Bizzocchi, *Clero e Chiesa*, p. 47). Capitolo IV, § 3 per lo studio dell'azione della Chiesa sulla vita dei curati. Riscontri analoghi nelle visite trecentesche alla diocesi di Ivrea (*Visite pastorali in diocesi di Ivrea*, a cura di Vignono), nella coeva documentazione giudiziaria vescovile toscana (Tanzini, *Una Chiesa*, pp. 200-201) e nelle visite pastorali del 1444-1445 alle pievi settentrionali della diocesi di Como (Canobbio, *Preti di montagna*, p. 236). Sul tema hanno riflettuto, tra gli altri, Bizzocchi, *Clero e Chiesa*, pp. 8-9 («lo scandalo e la protesta sorgono in genere solo quando la sessualità del parroco provoca perturbazioni sociali, con insidie verso le mogli altrui oppure uso della violenza»); Greco, *Fra disciplina e sacerdozio*, p. 57 («non sembra che il concubinato dei chierici [...] provocasse eccessivo turbamento nei fedeli, a meno che non fosse accompagnato da quei comportamenti violenti e prevaricatori, che, suscitando disordine e conflittualità nel corpo della comunità, erano oggetto di riprovazione e di condanna anche quando ne erano protagonisti i laici»); Cozzo, *Andate in pace*, pp. 22-27 («le abitudini sessuali non sembrano dunque rientrare nei parametri attraverso i quali i fedeli giudicavano il loro curato», *ibidem*, p. 24). Più in generale, la condotta personale del sacerdote destava preoccupazione se lesiva del benessere collettivo: si veda per esempio Del Tredici, *Il posto del prete*, pp. 226-228 («il punto, sottolineano molte testimonianze raccolte contro di lui, non era però solo la sua pratica di attività laiche, ma il fatto che le svolgesse per puro personale lucro, non curandosi del bene della collettività», *ibidem*, pp. 225-226, nota 32).

dati, tuttavia, non può prescindere dal contesto documentario che li ha prodotti. Innanzitutto, gli ordini impartiti dai visitatori riguardo alla gestione e alla manutenzione delle chiese e del loro arredo e le conseguenti minacce per un'eventuale inadempienza – l'interruzione, per i fedeli, delle celebrazioni e dei sacramenti e la sospensione, per il curato, della rendita – contribuivano a consolidare l'idea di una stretta correlazione tra servizio e remunerazione. In questo senso, le esigenze dei fedeli e quelle dell'autorità ecclesiastica trovavano sostegno le une nelle altre¹⁴². Nel corso delle visite, inoltre, erano le situazioni più complicate ad attirare maggiormente l'attenzione e a lasciare di conseguenza tra le pagine dei verbali tracce più evidenti. In questo senso, la visita pastorale è una fonte fortemente condizionata dagli intenti di chi la redasse. Il vescovo e i suoi vicari percorrevano la diocesi allo scopo di verificare lo stato di conservazione degli edifici di culto e di conoscere come fosse gestita la vita spirituale delle comunità di fedeli. I visitatori confrontavano a questo scopo le chiese e le cappelle esistenti con i modelli proposti negli atti sinodali e interrogavano i parrochiani e i curati sulla base di questionari prestabiliti. L'intento disciplinante e pastorale della visita portava in un secondo momento alla disposizione di precisi ordini, tesi a migliorare le situazioni di degrado sia materiale sia spirituale. Non stupisce, dunque, che i verbali giunti sino a noi indughino maggiormente sui contesti che più si allontanavano dai modelli: chiese e cappelle disordinate, fatiscenti e mal gestite, curati non adatti ad assolvere al proprio ruolo, singoli fedeli che si discostavano dall'ortodossia. Ciò non significa, tuttavia, che questi casi costituissero la prassi. Semplicemente, gli edifici ben tenuti, i curati virtuosi ed efficienti, i fedeli assidui nella partecipazione ai momenti fondanti della vita cristiana non attiravano l'attenzione¹⁴³. Non richiedendo alcun intervento disciplinante, da cui sarebbero scaturiti appunti e pagine di verbali, tutti questi casi rimangono perlopiù al di fuori del campo visivo a noi oggi offerto dalla fonte. Ci sono, tuttavia, alcune eccezioni.

2.1. *Oltre gli occhi del visitatore: i curati virtuosi*

Nel 1416, la comunità parrocchiale di Jovençon mostrava la sua riconoscenza nei confronti del proprio curato¹⁴⁴. Passarono pochi anni e anche ad Arnad, interrogati «circa regimen curati», i parrochiani «retulerunt quod bene regit ecclesiam suam, bona et parrochianos»¹⁴⁵. Un analogo pensiero fu espresso nel corso della stessa visita a Brissogne¹⁴⁶. Siamo dunque molto

¹⁴² Della Misericordia, *Il prete del comune*, p. 122.

¹⁴³ Per una riflessione sul tema si veda anche Colliard, *Cura animarum*, p. 99.

¹⁴⁴ «Curatus diligitur a parrochianis» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 213).

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 14 (1420).

¹⁴⁶ «Interrogati parrochiani de facto curati et gubernatoris qui dixerunt quod bene regit et gubernat et honeste vivit prout credunt et servit ecclesie» (*ibidem*, p. 36).

lontani dagli episodi di negligenza e trascuratezza che saranno esaminati nel prossimo paragrafo. A fronte di curati indisciplinati, verso i quali i fedeli mostravano insofferenza, ve n'erano altri attenti e premurosi nella conduzione sia spirituale sia materiale della propria chiesa.

Sparsi qua e là negli atti delle visite quattrocentesche si trovano così alcuni esempi di curati virtuosi. Mentre alcuni parroci trascuravano o, peggio, usavano a proprio vantaggio il patrimonio ecclesiastico, altri non esitavano a donare libri, oggetti preziosi o denaro per le riparazioni. Guido Rorelli, che nel 1412 era curato di Antey, offrì il suo breviario; negli stessi anni il suo collega di Saint-Nicolas chiedeva al visitatore di non ordinare la realizzazione di breviario e salterio nuovi, perché, dopo la sua morte, avrebbe lasciato alla chiesa i suoi testi personali. Ad Arvier, nel 1416, il libro dei sacramenti, che risultava nuovo, era stato donato dal parroco¹⁴⁷. Un *instrumentum* notarile del 24 maggio 1416, annotato tra le pagine dei verbali di visita, testimonia l'impegno preso dal curato di Pré-Saint-Didier, Aimone Bonodi, di fronte al notaio e segretario vescovile. Egli avrebbe pagato quindici fiorini d'oro entro la successiva festa di Tutti i Santi «pro faciando calicem eiusdem parrochie»¹⁴⁸. Tra gli oggetti per l'arredo liturgico devoluti dal clero curato nel corso del XV secolo si trovano: un reliquiario, un armadio, una casula di seta, una cassa di legno ricoperta d'argento e dorata, un *secretum* per riporre le vesti e i libri, una *capsa* quadrata per il Corpo di Cristo¹⁴⁹. A Derby, durante la visita del 1414, si ricordò che il curato Giovanni, defunto, aveva fatto mettere a sue spese «unus lapis sacratus» e aveva fatto rifare la casa¹⁵⁰. Poco tempo dopo, a Brissogne, si annotò che i libri erano stati fatti rilegare recentemente dal curato¹⁵¹. Nel 1459, a Villeneuve, il parroco, che già aveva fatto costruire una casa nuova, promise di far fare a sue spese una finestra nel coro della chiesa¹⁵². Se di norma, poi, alcune delle lampade erano alimentate dai curati, a Courmayeur nelle feste solenni si accendevano a spese del parroco cinque belle candele e tre lampade¹⁵³.

¹⁴⁷ *Ibidem*, pp. 109 (Saint-Nicolas), 159 (Arvier), 173 (Antey).

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 138 margine esterno. Su quanto questo *instrumentum* possa dire dell'uso che era fatto dei *libri* visitali rimando al capitolo I, nota 91 e testo corrispondente.

¹⁴⁹ Il curato di La Salle donò un reliquiario e un armadio (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 142. Visita del 1416); quello di San Germano di Montjovet una casula di seta per le feste solenni (*ibidem*, p. 4. Visita del 1420); quello di Courmayeur, Giacomo Andrueti, una cassa di legno ricoperta d'argento e dorata (Roulet, *Vita religiosa*, p. 317. Visita arcidiaconale del 1459-1461); quello di Derby quattro lire *pro semel* per la realizzazione del *secretum* (*ibidem*, p. 319. Visita arcidiaconale del 1459-1461); quello di Bard si impegnava a far fare una *capsa* quadrata (*ibidem*, p. 334. Visita arcidiaconale del 1459-1461).

¹⁵⁰ ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 97.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 218 margine interno (1416).

¹⁵² Roulet, *Vita religiosa*, pp. 314-315.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 318.

2.2. *Le lamentele dei parrocchiani*

Le rimostranze e le discussioni portate avanti dai parrocchiani nei confronti dei propri curati derivavano sempre dalla percezione di una carenza del sacerdote o nella gestione dei beni della chiesa o nella cura delle anime. Il più delle volte anche la richiesta della residenza del clero era collegata ai rischi altrimenti corsi dalla chiesa locale a livello tanto materiale quanto spirituale.

Le innumerevoli segnalazioni inserite nei verbali evidenziano situazioni di amministrazione e tenuta delle chiese curate molto distanti da quella auspicata dalla normativa canonica, poi ripresa negli statuti diocesani¹⁵⁴. Si registra innanzitutto una diffusa trascuratezza, ben riassunta nella descrizione data del curato di Sarre: «negligentissimus circa ordinem ecclesie»¹⁵⁵. Molti oggetti sacri risultavano rovinati, distrutti o smarriti per colpa dei curati. A San Leodegario di Aymavilles, nel 1413 era andata persa la pietra sacra dell'altare, mentre nel 1416 mancavano «V lapides defectu curati, ut dicitur»¹⁵⁶. A Saint-Marcel, nel 1412 una casula di seta si era rotta «propter negligentiam rectoris»¹⁵⁷. Nel corso della stessa visita, anche nelle chiese di San Martino di Corléans, di Saint-Christophe, di Pollein e di Derby le casule apparvero rovinate per colpa del rettore, mentre a Brusson erano state perse¹⁵⁸. Nel 1414, la casa del curato era mal tenuta sia a Chesallet sia a Valpelline¹⁵⁹. Due anni dopo, a Rhêmes le «curtine erant bone», ma «fuerunt remote per curatum»¹⁶⁰. Negli anni Sessanta, ad Arnad, la cappella di Santa Maria Maddalena si dice fosse stata distrutta dal curato, lo stesso per colpa del quale erano andati in rovina tre leggendari antichi¹⁶¹. Anche il diverbio sorto nel 1486 tra il curato di Courmayeur e i suoi parrocchiani – già ricordato per il ruolo attivo rivendicato dai laici nella gestione del patrimonio ecclesiastico – celava, tra le righe, un diffuso malcontento per la conduzione materiale della chiesa da parte del sacerdote¹⁶².

Emergono, poi, alcuni episodi di furto e di indebita alienazione del patrimonio della chiesa. I primi a lamentarsi esplicitamente furono i parrocchiani di San Leodegario di Aymavilles, che sia nel 1413 sia nel 1416 denunciarono la

¹⁵⁴ Lat. IV, 19 (*Conciliorum*, II/1, p. 177), il 20 (*ibidem*, p. 178) e 62 (*ibidem*, pp. 195-197), nei quali si ordina rispettivamente di sgombrare e pulire le chiese, di tenere sottochiave il crisma e l'eucarestia e di conservare le reliquie all'interno di un apposito reliquiario. Il riferimento alla normativa diocesana è in particolare al capitolo *Quod presbiteri parochiales teneant ecclesias suas bene ornatas* degli statuti del 1424 (*Acti sinodali*, a cura di Colliard, p. 72).

¹⁵⁵ ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 112bis (1413).

¹⁵⁶ *Ibidem*, pp. 95ter (1413), 211 (1416).

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 79.

¹⁵⁸ *Ibidem*, pp. 78 (Brusson), 81 (Corléans), 83 (Saint-Christophe), 89 (Pollein), 97 (Derby). Nella stessa occasione, a Quart alcuni arredi e alcuni libri apparvero rovinati per lo stesso motivo (*ibidem*, pp. 84-85).

¹⁵⁹ *Ibidem*, pp. 112 (Chesallet), 115 (Valpelline).

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 162 margine interno.

¹⁶¹ Rouillet, *Vita religiosa*, pp. 331-332.

¹⁶² Sopra, nota 46 e testo corrispondente.

sparizione di alcune reliquie, accusando dell'accaduto il parroco della vicina chiesa di San Martino¹⁶³. Nello stesso anno, a Jovençon e a Pollein ci si lamentava per la sottrazione di un libro, così come a Hône e a Bard nel 1420 e nella chiesa di Santa Maria Maddalena di Gressan negli anni Sessanta dello stesso secolo¹⁶⁴. Da questo punto di vista spicca la figura di Giovanni Anthonieti, prima curato di Saint-Marcel, poi di San Martino di Corléans, ricordato in entrambe le chiese per le sottrazioni compiute ai danni dei fedeli e la cattiva gestione dei beni¹⁶⁵. Anche il vecchio curato di Chesallet, Antonio de Campis – cappellano in Sant'Orso d'Aosta al momento della stesura dei verbali del 1414 – fu segnalato per aver portato via dalla chiesa che aveva in carico molti oggetti¹⁶⁶. Questo problema non risparmiava nemmeno la cattedrale, dove nel 1416 il prebendario dell'altare di San Teodulo ordinava al suo predecessore di restituire il calice entro Natale¹⁶⁷. Il vicario di Torgnon descrisse nel 1420 una situazione più complicata, accusando il curato di Brissogne di aver sottratto alla sua chiesa un piccolo messale, poi dato in pegno a una donna¹⁶⁸.

Causa di danno ancora maggiore erano i dissipatori e coloro che gestivano il patrimonio immobile della chiesa come se fosse di loro proprietà. Nel 1413, si ricordava che il predecessore del curato di Brusson, in carica da tre mesi, «erat dissipator et mortuus excommunicatus est»¹⁶⁹. Nello stesso anno, il curato di Saint-Marcel fu accusato di aver fatto tagliare indebitamente alcuni alberi, mentre nel 1420 quello di Rhêmes fu costretto a recuperare un

¹⁶³ ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, pp. 95ter (1413); «conqueruntur parrochiani quia solebant esse plures tempore istius curati» (*ibidem*, p. 211. Visita del 1416). Capitolo II, § 7 (in particolare nota 154) sul rapporto conflittuale tra queste due chiese.

¹⁶⁴ Jovençon: «dicunt quod dominus Anthonius de Campis tunc curatus perdidit» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 213); Pollein: «conqueruntur de libro quod habet dominus Petrus Brugensis» (*ibidem*, p. 217 margine esterno); Hône: «item conqueruntur de eo quia deportavit quoddam breviarium et officium sepulture, quare petunt ipsum curatum compelli ad restitutionem» (*ibidem*, p. 303); Bard: «conquerendo insuper de dicto curato quod portavit secum quoddam breviarium quod est de ipsa ecclesia prout asserunt, quare instanter et instantissime petunt super premissis provideri» (*ibidem*); Santa Maria Maddalena di Gressan: «conqueruntur parrochiani predicti de curato Derby qui alias fuerat eorum curatus qui sustulit eis unum breviarium bonum quod petunt eis restitui» (Roulet, *Vita religiosa*, p. 322).

¹⁶⁵ Saint-Marcel, 1413: «superpilicia nulla quia deportavit dominus Iohannes Anthonieti» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 79), «dominus Iohannes Anthonieti deportavit plura bona ecclesie» (*ibidem*, p. 80), «[riferito al curato in carica] negligenter regit et predecessor [cioè Giovanni Anthonieti] negligentius» (*ibidem*); San Martino di Corléans, 1413: «curatus fuit factus Iohannes Anthonieti per XIII annos; eius culpa plura perierunt» (*ibidem*, p. 81).

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 112.

¹⁶⁷ «Calicem habet, ut dicitur, dominus Petrus de Pralia a tempore quo fuit prebendarius ut refert dominus Iohannes Taride, cui dixit quod reddat huic ad Nativitatem Domini» (*ibidem*, p. 257).

¹⁶⁸ «Relatum domini Iohannis Clevaz, vicarii dicti loci, est parvum missale novum, bonum pro medio tempore quod fuit subtractum sibi et habet curatus Breyssonie pro duobus scutis, qui curatus habuit in pignore a quadam muliere de Villa Franca quam tenebat quondam Richardus de Pleo; quare iniungimus dictis vicario et parrochianis ut reat huic ad festum Beati Andree» (*ibidem*, p. 50). Il vicario di Torgnon menzionato è forse il Giovanni Clevaz originario di Valpelline che nel 1414 custodiva alcuni documenti della chiesa di Valpelline e la chiave del granaio (oltre, nota 214).

¹⁶⁹ ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 78.

prato alienato e a restituire venticinque lire. Su quest'ultima questione furono interrogati anche i parrochiani: «parrochiani ibi presentes conquesti fuerunt quod curatus alienavit quamdam possessionem propinquam ecclesie Iaquimino Cachoz precio XXV librarum»¹⁷⁰. Il problema doveva essere diffuso, al punto che, in occasione della stesura degli statuti sinodali del 1424, si decise di dedicare alcuni capitoli proprio al contrasto della dispersione materiale del patrimonio ecclesiastico da parte del clero. Se il *De bonis ecclesie non alienandis* e il *De furto et pena eiusdem* andavano a punire i colpevoli delle indebite alienazioni, il *De bonis ecclesie scribendis in libro ne perdantur* cercava al contrario di prevenire le perdite. Analoga premura fu ribadita nel corso della sinodo del 1440, quando si raccomandò di redigere il registro del patrimonio parrocchiale in duplice copia, da conservare una presso la chiesa, l'altra «penes patronos ecclesiarum ipsarum ecclesiasticos»¹⁷¹. Nel 1419 vediamo dunque ordinare al nuovo curato di Chesallet, che si lamentava di aver trovato nella chiesa poche cose, di predisporre il registro dei beni rinvenuti¹⁷². Ad Arnad invece, nel corso della visita arcidiaconale del 1461, fu ingiunto al curato di fare l'inventario degli ornamenti della chiesa, «convocatis decem de melioribus parrochianorum cum notario et testibus». Richiesta analoga fu fatta nella stessa occasione al curato di Bard¹⁷³.

Dagli interrogatori ai parrochiani emerge un'altra questione particolarmente spinosa: la residenza del clero, una problematica su cui insistevano tanto la normativa canonica quanto gli statuti sinodali diocesani, a causa del *periculum animarum* che ne derivava¹⁷⁴. I verbalizzanti registrarono in modo esplicito la non residenza del curato solo in due occasioni, a Charvensod e a Chevrot nel 1413¹⁷⁵. Del problema si lamentarono tuttavia, in anni diver-

¹⁷⁰ Saint-Marcel, 1413: «iste Robertus defraudavit arbores prati VI seclatorium quia cisit branchias et aliquas arbores, negligenter regit» (*ibidem*, p. 80); Rhêmes, 1420: «mandatum est Iaquimino Cachoz quod restituat pratum de [...] Jullez ecclesie quem ei vendidit curatus videlicet infra sex dies, et curatus restituat XXV libras infra II annos et dies» (*ibidem*, p. 283. Stesso riferimento per la citazione in corpo di testo). Il pagamento di venticinque lire era la pena stabilita dall'articolo *De bonis ecclesie non alienandis* degli atti sinodali del 1424 (nota successiva).

¹⁷¹ *Atti sinodali*, a cura di Colliard, pp. 81 (*De bonis ecclesie scribendis in libro ne perdantur*; *De bonis ecclesie non alienandis*: prevedeva il pagamento di venticinque lire e la restituzione dei danni), 92 (*De furto et pena eiusdem*: commisurava la punizione in base alla qualità e alla quantità dei beni sottratti e all'eventuale reiterazione del reato), 108 (per la citazione in corpo di testo relativa alla sinodo del 1440).

¹⁷² «Conqueritur curatus quia pauca reperit cui est iniunctum quod aportet eventarium repertorum» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 221).

¹⁷³ Roulet, *Vita religiosa*, pp. 331 (Arnad), 334 (Bard).

¹⁷⁴ L'argomento è affrontato, proprio con particolare riferimento ai benefici curati, in Lat. III, 13 e 14 (*Conciliarium*, II/1, pp. 137-138) e in Lat. IV, 29 (*ibidem*, pp. 181-182), negli statuti sinodali della diocesi di Aosta del 1407 e del 1424 (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, pp. rispettivamente 63, 71 per la trascrizione dei testi; Colliard, *Cura animarum*, p. 104 per una breve analisi di questa documentazione). Per una riflessione generale sul tema si veda Cozzo, *Andate in pace*, pp. 34-38. Per un'ulteriore proposta di lettura dei dati emersi dalle visite pastorali e arcidiaconali valdostane si veda Colliard, *Cura animarum*, pp. 102-104. La residenza del curato era una condizione richiesta anche nei patti stipulati nell'area alpina comasca di XV e XVI secolo tra comunità e curati (Della Misericordia, *Il prete del comune*, pp. 116-119).

¹⁷⁵ Il curato di Charvensod aveva «domum suam infra domum domini episcopi» (ACV, *Visite*

si, a Chesallet, a Jovençan, a Pollein, a Issogne e a Perloz¹⁷⁶. Dalla residenza del curato dipendevano sia la salvezza spirituale dei fedeli sia la salvaguardia del patrimonio del beneficio. In caso di assenza, le conseguenze su entrambi i fronti potevano essere molto gravi. A Perloz, alcune persone erano morte senza confessione ed erano state sepolte senza la partecipazione del curato. Qui, nel 1419, al momento della visita, i parrochiani lamentarono la sua assenza ormai da tre settimane, esternando un'avversione nei suoi confronti¹⁷⁷. L'anno successivo, a Issogne, il *populus*, interrogato sulla condotta del curato, rispose che non aveva garantito il normale svolgimento degli uffici divini né quello delle processioni¹⁷⁸. Alle soglie degli anni Sessanta del XV secolo, anche i parrochiani di Jovençan si lamentarono per l'assenza del proprio curato. In questo caso, essi insistettero maggiormente sulle conseguenze negative per i beni e i diritti della chiesa: «dicentes et asserentes bona et iura dicte parrochie in ruinam et ad destructionem totaliter tendere propter absenciam dicti curati»¹⁷⁹.

Proprio dalle parole dei parrochiani di Jovençan si ricava che quella che era descritta come una difficoltà ulteriore da affrontare, ossia l'andare e venire di vicari sempre diversi, poteva essere la conseguenza della presa in carico, da parte di uno stesso curato, di più chiese¹⁸⁰. In altre parole, la diffusione dell'istituto della commenda anche al livello dei benefici curati meno redditizi comportava un aumento delle chiese prive di un rettore residente e date in gestione a dei vicari. Risulta così che l'assenza del sacerdote poteva dipendere da un'oggettiva difficoltà incontrata dal clero curato nella gestione di più chiese contemporaneamente – una problematica, questa, cui già il IV

pastorali, vol. 4, p. 90); anche il curato di Chevrot risiedeva ad Aosta (*ibidem*, p. 215).

¹⁷⁶ *Ibidem*, pp. 16 (Issogne, 1420), 39 (Pollein, 1420), 205 (Perloz, 1416), 221 margine esterno (Chesallet, 1416); Roulet, *Vita religiosa*, pp. 320-321 (Jovençan, 1459-1461). I casi aumentano se si prendono in considerazione anche le situazioni in cui a reggere la parrocchia è un vicario – segno dell'assenza del curato titolare – senza esplicita lamentela da parte dei parrochiani. L'esame di questi casi si trova in Colliard, *Cura animarum*, pp. 102-104.

¹⁷⁷ «Sunt plures qui mortui fuerunt sine penitencia et plures sunt sepulti absque ipso et quod stat tres ebdomade quod non venit in sua parrochia et non placet parrochianis suis et faciunt clamorem contra ipsum» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 286). Nel tardo medioevo in tutta Europa cambia la sensibilità dei fedeli nei confronti della morte, momento nel quale si ricerca sempre di più il sostegno sacramentale della Chiesa. Della Misericordia parla al riguardo di una «clericalizzazione della morte» (Della Misericordia, *Le origini di una chiesa di contrada*, p. 51). Dell'importanza crescente attribuita dai fedeli nel corso del XV secolo alla liturgia del suffragio si riflette anche in Della Misericordia, *Protagonisti sociali*, p. 142.

¹⁷⁸ «Populus una voce respondit conquerendo quod a tempore permutacionis dompni Bartholomei dudum curati dicte ecclesie, nunc vero curati Sancti Vincencii, fuerunt male serviti in officio divino (...). Et non fuerunt facte processiones neque absoluciones modo debito et prout moris est, quare petunt eis super hoc provideri» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 297. Passaggio simile *ibidem*, p. 16).

¹⁷⁹ Roulet, *Vita religiosa*, p. 321.

¹⁸⁰ «Conquerunt multum prefati parrochiani de eorum curato propter eius non residenciam dicentes et asserentes bona et iura dicte parrochie in ruinam et ad destructionem totaliter tendere propter absenciam dicti curati quia uno anno habent unum vicarium alio anno alium et aliquando non habent nec habuerunt certo tempore preterito, maxime in tempore pascali, supplicantes eisdem de remedio provideri» (*ibidem*).

Concilio Lateranense aveva cercato di porre rimedio¹⁸¹. Anche i parrochiani, del resto, erano consapevoli delle difficoltà che rettori e vicari dovevano affrontare. A Issogne, per esempio, nel 1420 si fece presente che per il sacerdote era troppo gravoso dover provvedere alla conduzione di ben quattro chiese contemporaneamente¹⁸². Non stupisce, dunque, che talvolta fedeli e curato si lamentassero insieme, come avvenne a Saint-Marcel nel 1416 per la mancanza di un cappellano¹⁸³.

La residenza del curato non era tuttavia solo una questione di buona gestione del patrimonio della chiesa e della vita cristiana della comunità. Essa era giudicata importante anche quando l'assenza periodica del parroco non portava con sé conseguenze oggettivamente negative. Nel 1420, a Pollein, ai parrochiani fu chiesto se fossero loro garantiti gli uffici divini, con particolare attenzione ai riti della sepoltura. Nessuno ebbe a ridire al riguardo; tutti, soprattutto, avevano potuto ricevere il sacramento della confessione prima della morte. Nonostante ciò, essi chiedevano, qualora fosse stato possibile, di poter avere un curato o almeno un vicario residente. Il motivo della richiesta era molto chiaro: «quia fructus bene valent»¹⁸⁴. Le rendite del beneficio curato di Pollein – tra le entrate è da includere anche l'impegno economico dei fedeli per il pagamento del *parrochinagium* – erano dunque sufficienti al mantenimento di un curato in loco: i fedeli lo sapevano e non esitavano a richiederlo. Lo stesso accadeva per i rettori degli altari¹⁸⁵.

Talvolta erano invece la scarsa preparazione del curato o la sua superficialità a influire negativamente sulla vita della parrocchia¹⁸⁶. I curati incontrati nel corso delle visite evidenziano lo scarto esistente tra il clero con cura d'anime in attività nel XV secolo e l'investimento di aspettative fatto dalla

¹⁸¹ Lat. IV, 29 (*Conciliorum*, II/1, pp. 181-182) stabilisce che nessuno possa possedere due benefici con cura d'anime; perciò chi già ne possedeva uno, qualora ne avesse ricevuto un altro, avrebbe dovuto lasciare il primo (solo per grandi personaggi o per i letterati era contemplata la possibilità della dispensa apostolica). Colliard attribuisce proprio all'esiguità del clero curato la maggiore responsabilità della sovrapposizione di più incarichi su uno stesso sacerdote (Colliard, *Cura animarum*, p. 101). La studiosa, servendosi degli elenchi dei partecipanti alle sinodi diocesane del 1424 e del 1438, stima che a quest'epoca ci fossero nella diocesi di Aosta una sessantina di preti, cui bisogna aggiungere un certo numero – difficile da definire – di assenti e di sacerdoti coadiutori (*ibidem*, p. 100).

¹⁸² «Quod impossibile est ipsum regere quatuor ecclesias sicut est ecclesia Sancti Vincencii cum filia et dicta ecclesia Yssugnie cum filia, nullum habens secum capellanum affirmatum neque domino episcopo presentatum» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 297).

¹⁸³ «Debet esse unus capellanus cum curato, quem debet mictere prepositus Verrecii et requirunt curatus et parrochiani» (*ibidem*, p. 202).

¹⁸⁴ «Interrogavimus parrochianos an curatus bene se habeat in debitis officiis et si aliquis decesserit ob defectum ipsius. Responderunt quod competenter servit, nonnullus decessit sine confessione ob defectum etc. Tamen, si fieri posset, bene vellent habere residentem curatum vel vicarium quia fructus bene valent» (*ibidem*, p. 39).

¹⁸⁵ Negli anni Sessanta, a Morgex, a proposito del rettore dell'altare di San Giovanni Battista: «non residet quamvis in dicta ecclesia residere debeat personaliter quia vicarius perpetuus nec eciam parum deservire facit ipso altari, de quo conquerunt parrochiani et supplicatur domino episcopo ut provideat» (Roulet, *Vita religiosa*, p. 316).

¹⁸⁶ Sulla necessità di investire per la formazione del curato, manifestatasi con forza in seno alla Chiesa della prima età moderna, si riflette per esempio in Cozzo, *Andate in pace*, pp. 38-44.

Chiesa su questa categoria fin dal XII secolo¹⁸⁷. A Brusson, nel 1413, *ob defectum presbiteri*, molte persone furono sepolte *absque officio*¹⁸⁸. A Hône, nel 1420, il parroco era ritenuto non «sufficiens nec abilis pro regere curam animarum»¹⁸⁹. La narrazione di un episodio in particolare contribuisce a dare sostanza a questa lamentela. Circa quattro anni prima, in occasione della visita a un infermo, mentre il curato con la *maior pars populi* si trovava nella casa del malato per portargli il Corpo di Cristo, la soletta del pavimento cedette e tutti si ritrovarono nella stalla delle vacche sottostante. Nel trambusto, il curato perse l'ostia consacrata, ma non si degnò di cercarla, preferendo andare a pranzare e delegare la gravosa attività ai suoi parrocchiani¹⁹⁰. In altri casi ancora, venivano a mancare, per decisione del sacerdote, la celebrazione domenicale e quella delle feste solenni. Così a Brusson, dove sia nel 1413 sia all'inizio degli anni Sessanta del XV secolo «conqueruntur parrochiani de missa matutinali in diebus festivis et dominicis, quam curatus abstulit et cessat celebrare»¹⁹¹.

Dei limiti oggettivi, infine, potevano frapporsi tra i fedeli e il loro curato. Per esempio, nel 1420, a Gressoney-Saint-Jean i parrocchiani si descrissero «sicut oves errantes», a causa non tanto dell'assenza di un pastore, quanto della sua estraneità all'area linguistica e culturale della comunità. Ciò rendeva difficile, se non impossibile, la confessione¹⁹².

Di norma, invece, per i fedeli il concubinato del clero curato non costituiva di per sé un problema: la vita privata del sacerdote diventava fonte di preoccupazione solo quando influiva negativamente sulla conduzione della chiesa¹⁹³. Per questo motivo, le lamentele avanzate per le relazioni concubinarie

¹⁸⁷ Lat. III, 3 stabiliva che «inferiora etiam ministeria (...) et alia quae animarum curam habent annexam, nullus omnino suscipiat, sed nec parochialium ecclesiarum regimen, nisi qui iam vigesimum quintum annum attigerit, et qui scientia et moribus commendandus existat» (*Concilio-rium*, II/1, p. 129). Sul tema tornò con forza il IV Concilio Lateranense, che definì il governo delle anime l'arte delle arti (Lat. IV, 27: *ibidem*, p. 181), ribadendo pertanto la necessità che il clero fosse idoneo e opportunamente istruito (Lat. IV, 10, 26, 27: *ibidem*, pp. 172-173, 180-181).

¹⁸⁸ ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 78.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 303.

¹⁹⁰ L'episodio è narrato *ibidem*, pp. 21 e 303.

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 78 («petunt servitium alta voce diebus solemnibus et festivis et vigiliis sed desunt libri», 1413); Roulet, *Vita religiosa*, p. 331 (1459-1461, citazione in corpo di testo). Un problema analogo si riscontra a Chambave nel 1416: «conqueruntur quod non semper celebratur» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 176).

¹⁹² In quell'anno solamente due donne ebbero accesso al sacramento della confessione: «non fuerunt in Pasquate nisi due mulieres confesse propter defectum curati quia non intelligit linguam teothonicam» (*ibidem*, p. 30). Su questo episodio si sofferma anche P.-É. Duc, *Histoire des églises paroissiales*, pp. 30-31, datandolo, tuttavia, al 1412. Segue Pierre-Étienne Duc anche monsignor Duc (J.-A. Duc, *Histoire de l'église*, IV, pp. 229-230).

¹⁹³ Diversa la posizione della Chiesa espressa dalla normativa canonica (si vedano in particolare Lat. III, 11 e Lat. IV, 14: *Concilio-rium*, II/1, pp. rispettivamente 136, 175-176). Anche Della Misericordia rileva una capacità dei fedeli di far leva sulla disciplina ecclesiastica per denunciare alle autorità competenti le inadempienze del proprio curato (Della Misericordia, *Il prete del comune*, p. 127). La capacità di valutare gli argomenti disponibili a proprio vantaggio concorreva anche a stimolare il ricorso al tribunale ecclesiastico piuttosto che a quello laico o viceversa (Della Misericordia, *Giudicare con il consenso*, pp. 199-200, 208-216). In questo caso, la stessa

si accompagnano sempre ad altro genere di rimostranza. A Perloz, nel 1419, due parrochiani accusarono il curato Antonio Chapix di frequentare alcune donne; il vero problema, tuttavia, ciò per cui tutti i parrochiani si mostravano insofferenti, era l'assenza del sacerdote da tre settimane e il fatto che molte persone erano morte senza confessione¹⁹⁴. L'anno successivo, a Issogne, l'accusa di concubinato fu aggiunta in coda a un lungo elenco di motivi per cui i parrochiani ritenevano di essere mal serviti dal punto di vista spirituale¹⁹⁵. In un solo caso la relazione del curato con una donna costituì un problema a prescindere dalla conduzione spirituale e materiale della chiesa: a Champorcher, nel 1420. In questa occasione, il *populus*, interrogato «de vita et regimine curati», affermò che la chiesa era retta decentemente, ma che il curato viveva con una giovane donna della Valsesia, sposata, da cui sia il parroco sia il marito avevano avuto dei figli¹⁹⁶. La particolare situazione descritta sembra spostare il cuore del problema sul piano della convivenza sociale: vivere e procreare con una donna sposata erano attività che potevano innescare delle liti con il legittimo marito e aprire la questione della responsabilità per il mantenimento della prole. Tutti questi aspetti, in effetti, emergono con evidenza dall'interrogatorio al curato. Il problema del concubinato emerse anche a Derby nel 1414 e a Perloz nel 1416, ma in entrambi i casi attraverso un'annotazione del visitatore e non per effetto di una segnalazione da parte dei fedeli¹⁹⁷. In questa stessa direzione va la vicenda della relazione del curato di Brusson con una certa Ianina, *publica meretrice*. Questo caso fu preso in esame dal tribunale vescovile nel 1421¹⁹⁸. Ciò che è significativo, però, è che nel corso della visita svolta l'anno precedente nessuno avesse segnalato il problema¹⁹⁹.

distinzione tra secolare ed ecclesiastico passava in secondo piano quando si verificava «la possibilità di contrapporre diversi giudici e di mettere in contraddizione le rispettive decisioni» (*ibidem*, p. 215).

¹⁹⁴ «Yacquin dou Clous et Petrus Yucqus dixerunt quod dominus Anthonius Chapix recipit mulieres (...) et quod sunt plures qui mortui fuerunt sine penitencia et plures sunt sepulti absque ipso et quod stat tres ebdomade quod non venit in sua parrochia et non placet parrochianis suis et faciunt clamorem contra ipsum» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 286).

¹⁹⁵ «Interrogatus populos de regimine et vita curati, qui populus respondit conquerendo quod a tempore permuttacionis dompni Bartholomei, nunc curati Sancti Vincencii, fuerunt male serviti, habendo hodie unum presbiterum, cras alium et posteras alium, unum ignorantem, alium iurgiosum et alium cecum vel quasi nec fuerunt facte absoluciones nec processiones tempore debito prout moris est, quare petunt eis super hoc provideri. Item inquiratur de vita ipsius dompni Bartholomei per parrochianos et maxime super facto concubine» (*ibidem*, p. 16).

¹⁹⁶ «Interrogatus populus de vita et regimine curati qui dixerunt quod circa regimen ecclesie decenter se habet sed tenet quamdam iuvenem maritatam de Vallesixida de qua tam ipse quam maritus procrearunt proles» (*ibidem*, p. 18).

¹⁹⁷ Derby: «iste curatus tenuit aliquando in domo ecclesie concubinam suam Ioannetam uxorem Petri Patenoster de Moriaccio: provideatur» (*ibidem*, p. 97); Perloz: «in domo est quedam mulier» (*ibidem*, p. 205).

¹⁹⁸ Il mandato del tribunale vescovile si trova *ibidem*, p. 319.

¹⁹⁹ Su queste vicende, in particolare sulle loro implicazioni sociali e morali, torno nel prossimo capitolo, dove sono presi in considerazione i casi di allontanamento, da parte di singoli individui, dall'ortodossia e dall'ordine sociale proposto dalla Chiesa (capitolo IV, note 202 sgg. e testo corrispondente).

2.3. La religiosità dei laici

Dietro a tutte queste lamentele si celava un sincero fervore religioso dei fedeli. I verbali delle visite quattrocentesche mostrano delle comunità presenti alle celebrazioni, protagoniste anche di forme di religiosità spontanee. A La Salle, per esempio, le porte della chiesa parrocchiale furono forate per poter vedere il Corpo di Cristo nel periodo di interdetto²⁰⁰. Si registra, inoltre, una premura particolare nei confronti dei defunti, per i quali si svolgevano delle collette specifiche²⁰¹. In alcuni luoghi di media e di alta montagna si segnalano esempi di spontanea manifestazione della religiosità popolare: a Fénis, nella cappella di San Giuliano in Monte, si celebrava la messa tre volte nel mese di maggio; a Dolonne, nel territorio di Courmayeur, intorno all'inizio degli anni Dieci del XV secolo «in quodam orreo (...) fuit apposita quedam ymago beate Marie et quedam crux ad modum horatorii sine alicuius licencia»; in località *Sancza*, sempre nella parrocchia di Courmayeur, un'immagine sacra era stata affissa su un granaio²⁰². Si trattava in tutti e tre i casi di località scarsamente antropizzate, dove la presenza di segni di culto si collegava o alla tradizione cristiana popolare – come nel caso delle processioni organizzate nel mese di maggio per raggiungere l'eremo di San Giuliano o dell'immagine posta a protezione del raccolto – o alla ricerca di aiuto in corrispondenza di tratti di cammino di difficile percorribilità – come a Dolonne.

A fronte di una religiosità popolare che appare viva e sentita, la partecipazione ai sacramenti – fulcro della vita cristiana scandita e regolata dalla Chiesa – incontrava resistenze e difficoltà. Benché quasi ovunque, come stabilito dalla normativa canonica, i parrochiani ricevessero la comunione nei tre giorni di Pasqua o in almeno uno di essi, pressoché nessuno faceva uso dell'olio degli infermi²⁰³. A Brusson in pochi ricevevano il Corpo di Cristo,

²⁰⁰ ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 143 (La Salle, 1416). Gli statuti sinodali del 1424 stabilivano che «tempore interdicti conferuntur licite sacramenta baptismi, confirmationis in fronte et penitentie omnibus indifferenter, preter quam excommunicatis, et Eucaristie omnibus infirmis de quibus est periculum mortis, vere penitentibus. Cetera sacramenta et ecclesiastica sepultura tempore interdicti denegantur, nisi in casibus a iure concessis» (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 73).

²⁰¹ Così a Courmayeur nel 1486 (Roulet, *Vita religiosa*, p. 263). Negli anni Sessanta, a Issogne, i parrochiani chiesero di consacrare una tansa di terra profana che si trovava nel cimitero (*ibidem*, pp. 333-334).

²⁰² Fénis, 1412: «habet capellaniam Sanctum Iulianum in Monte, cantatur cum lapide ter in mense maii» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 175. L'espressione *cantare cum lapide* indica, a mio giudizio, che per la celebrazione della messa era trasportata la pietra consacrata per l'altare, molto probabilmente perché non presente nella cappella. Per altri riferimenti alla pietra sacra dell'altare: sopra, note 150 e 156; oltre, note 256, 309, 323; capitolo IV, nota 15 qui in particolare in riferimento alla dotazione prevista dalla normativa diocesana per gli altari); *Sancza* e *Dolonne*, 1416: «item loco dicto Sancza est quedam ymago affixa quodam granerio. Item in loco dicto en Dolona in quodam orreo a quatuor annis vel circa fuit apposita quedam ymago beate Marie et quedam crux ad modum horatorii sine alicuius licencia» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 139).

²⁰³ Lat. IV, 21 stabiliva che «omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata confiteatur fideliter, saltem semel in anno, proprio sacerdoti,

anche tra i malati; a Pontey nessuno, eccetto le donne²⁰⁴. Risulta dunque in controtendenza la premura di alcuni parrochiani di Donnas, dei quali nel 1420 si scrisse che «sunt nonnulli qui formidant sumere Corpus Dominicum in die Paschatis dubitando peccare»²⁰⁵. Diffusa era anche la situazione registrata per esempio a Issime negli anni Sessanta; qui in molti ignoravano i testi del Padre Nostro, dell'Ave Maria e del Credo, motivo per cui l'arcidiacono in visita ingiunse al curato di provvedere al più presto²⁰⁶. C'è tuttavia ragione di credere che spesso queste situazioni fossero conseguenza dell'atteggiamento dei curati, poco solleciti nell'amministrazione dei sacramenti. In molte chiese, infatti, mancavano alcuni dei libri principali per le celebrazioni²⁰⁷. In alcuni casi, come a Brusson nel 1413, non si conservava neppure il Corpo di Cristo²⁰⁸.

3. Gerarchie sociali

Le chiese parrocchiali, su cui era convogliata l'azione comunitaria dei parrochiani da parte dell'autorità vescovile, erano anche lo spazio privilegiato all'interno del quale le gerarchie sociali presenti nel contesto locale trovavano il modo di esprimersi a livello cerimoniale²⁰⁹. Se da un lato l'ordinario

et iniunctam sibi penitentiam studeat pro viribus adimplere, suscipiens reverenter ad minus in pascha eucharisticum sacramentum» (*Conciliarum*, II/1, p.178).

²⁰⁴ ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, pp. 194 (Pontey, 1416); 205 (Brusson, 1416).

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 23.

²⁰⁶ «Cum simus experti plures ex dictis parrochianis utriusque sexus ignorare Pater Noster, Ave Maria, Credo in Deum, Credo in Spiritum, idcirco ordinamus quod idem curatus vel vicarius quolibet die dominico post offertorium teneatur alta voce et intelligibili recitare predicta et ita distincte et pausate quod quilibet parrochianus post eum verba singula intelligere et resumere valeat, ipsos exortando quod post eum verba proferant et prelata menti commendent» (Roulet, *Vita religiosa*, pp. 339-340). Il riferimento al Credo apostolico con l'espressione *Credo in Deum, credo in Spiritum* non è una particolarità della diocesi aostana quattrocentesca (lo si ritrova sia in alcuni messali sia in alcuni atti sinodali coevi): ringrazio il professor Andrea Nicolotti per la ricca casistica che mi ha segnalato al riguardo. Le prescrizioni in materia si trovano negli statuti del 1424 (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 73 e nota 6), in una lettera datata 8 agosto 1434, scritta dal vescovo Giorgio di Saluzzo (*ibidem*, p. 249) e in un documento degli anni Trenta emanato dallo stesso vescovo contenente alcune disposizioni sulla celebrazione della sinodo diocesana, sulla tenuta delle chiese parrocchiali, sui doveri di clero e fedeli, sul calendario liturgico (*ibidem*, p. 237).

²⁰⁷ Solo per fare qualche esempio, il libro per il battesimo mancava nel 1412-1413 ad Ayas, a Nus, a San Martino di Aymavilles, a Pré-Saint-Didier e a Châtillon (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, pp. rispettivamente 77, 87, 95bis, 104, 172), nel 1421 a Saint-Vincent e ad Antey (*ibidem*, pp. rispettivamente 358, 360); quello per la sepoltura nel 1420 a Hône e a Diémoz (*ibidem*, pp. rispettivamente 21, 45), nel 1421 ad Antey (*ibidem*, p. 360). Uno sguardo complessivo allo stato di conservazione dei libri liturgici posseduti dalle chiese valdostane di XV secolo si trova in Colliard, *Cura animarum*, pp. 114-116.

²⁰⁸ ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 78.

²⁰⁹ Di «forte investimento identitario sulla parrocchia» parla Provero nel suo studio sui villaggi piemontesi dei secoli XII e XIII, insistendo sulla capacità tanto dei poteri signorili quanto della società locale e di alcuni suoi segmenti di usare il «linguaggio cerimoniale per consolidare la propria comunità, ma anche in una direzione di frammentazione, per formare comunità nuove» (Provero, *Abitare e appartenere*, pp. 319-320). Secondo Torre, chierici e laici condividono una stessa capacità di usare il linguaggio religioso e le pratiche rituali per definire le identità dei

diocesano faceva della chiesa curata, con il suo cimitero e il suo rettore, il fulcro della vita cristiana su scala locale, dall'altro singoli individui, famiglie e comunità si appropriavano degli spazi interni dell'edificio, attraverso la fondazione e il mantenimento degli altari, il controllo della disposizione dei banchi e del mobilio, la donazione di oggetti o denaro per l'arredo liturgico. Sulla chiesa parrocchiale si sovrapponevano pertanto delle forze di segno contrario: alle spinte accentratrici, operanti primariamente quando i parrochiani si recavano in chiesa per la celebrazione dei sacramenti, ne corrispondevano altre di carattere centrifugo, visibili quando le molteplici forme di solidarietà presenti nella realtà locale trovavano spazio per manifestarsi. La fluidità del contesto, il fatto che la dimensione parrocchiale non fosse definita a monte, ma prendesse forma anche attraverso la pratica della visita, garantiva ai tanti attori presenti un certo margine di contrattazione. In questo modo, la dimensione cerimoniale e la definizione di nuovi equilibri all'interno del territorio parrocchiale si intersecavano e avevano ricadute sull'organizzazione sociopolitica locale²¹⁰.

Nelle pagine scritte dai verbalizzanti si trovano i nomi di singoli individui e di alcune famiglie, spesso, ma non sempre, di elevata estrazione sociale. L'uscita dall'anonimato non si legava, in questo caso, alla necessità di identificare chi svolgeva attività contrarie all'ortodossia. Si trattava, piuttosto, di persone o di gruppi di solidarietà, tra cui non vanno scordate le confrarie, capaci di manifestare tra le mura della chiesa curata la propria posizione sociale. In alcuni casi si può interpretare questo impegno come una proiezione e un consolidamento di una preesistente preminenza; in altri, soprattutto quando la persona non era di origine aristocratica, come uno strumento per ritagliarsi un proprio margine d'azione. La visita pastorale, come già notato per coloro che accompagnavano i visitatori²¹¹, costituiva in effetti un momento di rappresentazione, ma anche di ridefinizione degli equilibri locali.

3.1. *I singoli*

I casi di singoli individui che si ritagliavano specifici spazi di intervento nelle proprie chiese sono numerosi. Ciò avveniva di norma senza l'approvazione del curato, o almeno così riferivano i verbalizzanti, segnalando la distanza

gruppi sociali (Torre, *Il consumo di devozioni*, pp. 10-11). Per Della Misericordia gli spazi dell'agire comunitario, le architetture civili ed ecclesiastiche e l'arte sacra costituiscono delle chiavi per comprendere o almeno per intuire i modelli culturali che orientavano l'azione sociale delle comunità (Della Misericordia, *Divenire comunità*, pp. 53-61).

²¹⁰ Queste e le prossime riflessioni sono profondamente ispirate alla lettura del paragrafo intitolato *Lo spazio sacro*, in Torre, *Il consumo di devozioni*, pp. 23-46.

²¹¹ Capitolo II, § 5 (in particolare note 113-114 e testo corrispondente per la figura di Pietro Magnini) e 6 (in particolare note 135-138 e testo corrispondente per la figura di Giovanni di Honchamp).

che separava l'agire di queste persone dal nuovo modello di chiesa proposto, che prevedeva ambiti d'azione distinti per il clero e per il laicato.

La parrocchia di Gignod offre a questo proposito un esempio particolarmente eloquente. Qui, nel corso della visita del 1413, fu necessario aspettare l'arrivo di un certo Martino Pillyo, chierico uxorato, per ispezionare i panni sacerdotali, «quia Martinus Pillyo et Petrus Caravel uxorati fecerunt armatrium in ecclesia in quo reposuerunt ipsa vestimenta sub duabus clavibus contra voluntatem curati». La situazione non era cambiata nel 1416, quando un paramento sacerdotale si trovava in un armadio chiuso, la cui chiave era ancora custodita dagli stessi due chierici²¹². In questo caso ci si trova di fronte a una forma di privatizzazione o almeno di controllo di un elemento liturgico da parte di alcuni individui, che contro la volontà del parroco decisero di collocare un armadio all'interno dell'edificio ecclesiastico, di riporvi le vesti sacerdotali e di custodire la chiave che ne garantiva l'accesso. Il fatto che il curato non potesse disporre liberamente dei paramenti necessari per le celebrazioni eucaristiche rende evidente l'assenza di una delimitazione netta degli spazi del sacro. La gestione della chiesa curata di Gignod si avvicinava, sotto questo aspetto, alla conduzione familiare più tipica delle cappelle, che ancora oggi caratterizza alcuni contesti alpini²¹³.

Anche a Valpelline, nel 1414, il curato non disponeva pienamente dei beni della sua chiesa. Egli lamentava infatti «quod non habet litteras ecclesie nec clavem orrei quas habet dominus Iohannes Clevaz»²¹⁴. Benché non si trattasse, in questo caso, dell'appropriazione di un oggetto liturgico strettamente legato alla dimensione sacrale, è significativo che alcune persone, presumibilmente dei chierici del luogo, avessero il controllo esclusivo di alcuni beni della chiesa parrocchiale²¹⁵. È chiaro che il prestigio sociale di questi individui, che non sempre vantavano nobili origini, cresceva in ragione del ruolo svolto nei confronti della chiesa curata.

Anche semplicemente disporre di una piccola porzione dell'edificio di culto consentiva di mettere in mostra il proprio valore e il proprio posto nella comunità civile. Le chiese valdostane nel XV secolo erano occupate da vari oggetti ingombranti: vi si trovavano banchi e sedute, molte *arche* e qualche *granerium* ad uso personale di alcuni parrocchiani, indipendentemente dall'estrazione sociale e dal sesso. L'uso privato dello spazio interno dell'edi-

²¹² ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, pp. 113 (1413), 195 (1416): «infra unum armatrium cuius clavem propria auctoritate servat Petrus Caravax et Martinus Pilliodi clerici coniugati, quod videre non potuimus»).

²¹³ Nel 1414, la cappella di Châtelard, nella parrocchia di La Salle, possedeva una cassa per le reliquie, «que non potuerunt videre propter absenciam clavis et administratoris» (*ibidem*, p. 141). Nello stesso anno, per la cappella di Bruil, nella parrocchia di Rhêmes, «servat pannos Petrus Aymonis, invito curato» (*ibidem*, p. 111).

²¹⁴ *Ibidem*, p. 115. Giovanni Clevaz è forse lo stesso personaggio citato nel 1420 come vicario della chiesa parrocchiale di Torgnon (sopra, nota 168).

²¹⁵ Ho già riflettuto sul fatto che il controllo esercitato da parte di un laico sul granaio della chiesa possa implicare un controllo comunitario sulle risorse raccolte con il prelievo della decima (sopra, nota 43 e testo corrispondente).

ficio era certamente favorito dal fatto che la chiesa era spesso sfruttata come magazzino anche dal parroco. È emblematico, a questo proposito, quanto registrato nel 1416 per Roisan: «una archa intra quam servatur bladum curati»²¹⁶. Analogamente, nel 1413, a Saint-Christophe, il curato conservava la propria legna in chiesa²¹⁷. La descrizione data nel 1421 della chiesa di Donnas rende bene l'idea della gestione degli spazi interni dell'edificio ecclesiastico: «ecclesia est [plena] scannorum fusteorum, doliorum, archarum, tinarum»²¹⁸. Poiché questi oggetti intralciavano il passaggio – come a Gignod, dove c'erano tre sedute e una cassa «in medio ecclesie»²¹⁹ – spesso i visitatori, in applicazione della normativa canonica, ne chiedevano la rimozione²²⁰. Non ci sono dubbi, al riguardo, per le chiese di La Salle e di La Thuile, di cui, nel 1414, si scriveva rispettivamente: «sunt due magne arche in ecclesia, tollantur et plura scanna etc. que impediunt introitum ecclesie» e «tollantur due arche et scanna quia impediunt ecclesiam»²²¹. Anche la chiesa di Courmayeur nel 1416 era «plena scannis occupantibus totam ecclesiam»²²². Nonostante l'impegno profuso dai visitatori per dare ordine, delimitare gli spazi e, soprattutto, per definire una nuova centralità dell'altare maggiore²²³, questa apparente confusione caratterizzò le chiese della diocesi su un arco di tempo considerevole. A Étroubles, nel 1414, «infra ecclesia est unum granerium A. de Vachery et una

²¹⁶ ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 132. Solo per citare qualche altro esempio: nel 1416, nella chiesa di San Leodegario di Aymavilles, tre *arche* erano «tam curati quam confratrie» (*ibidem*, p. 212), mentre ad Aosta, nella chiesa di San Martino di Corléans, si trovava una «magna archa curati» (*ibidem*, p. 219).

²¹⁷ «Una magna archa est in ecclesia que est Andree Brigant et una alia que est curati ad tenendum lignamen, male stant» (*ibidem*, p. 83).

²¹⁸ *Ibidem*, p. 349. Tra parentesi quadre una proposta di integrazione, per rendere più immediata la comprensione del testo (nella fonte si passa da «est» a «scannorum» senza soluzione di continuità).

²¹⁹ *Ibidem*, p. 196 (1416).

²²⁰ Così si esprimeva per esempio il vescovo Giorgio di Saluzzo: «monemus insuper quemcumque (sic) personam tenentem in ecclesia scannum vel aliud impedimentum non necessarium custodie rerum vel operi ecclesie ut infra sex dies removeat, non ultra repositurum» (*Acti synodali*, a cura di Colliard, p. 237). Lat. IV, 19 già osservava che «quidam clerici ecclesias sic exponunt supellectilibus propriis et etiam alienis ut potius domus laice quam Dei basilice videantur, non considerantes quod dominus non sinebat ut vas transferretur per templum» (*Conciliorum*, II/1, p. 177).

²²¹ ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, pp. 99 (La Salle), 102 (La Thuile). Analogamente nel 1412 a Fénis («auferratur archa magna», *ibidem*, p. 175) e a Verrayes («tollantur ferrerium de ecclesia infra et archa que est in medio», *ibidem*, p. 174); nel 1413, nella chiesa di San Martino di Corléans, ad Aosta («tolla<tur> archa de medio cancelli», *ibidem*, p. 81; «tollantur due magne arche de navi ecclesie», *ibidem*, p. 82) e a Nus («tollatur tina que est in ecclesia»; «tollatur archa in qua est copertorium nullius valoris», *ibidem*, p. 87); nel 1414 («sunt octo arche in ecclesia, tollantur», *ibidem*, p. 94) e ancora nel 1420 («erciantur scanna et arche», *ibidem*, p. 275) nella chiesa di Santo Stefano di Gressan; nel 1414, a Jovençon («tollatur archa que est una», *ibidem*, p. 95) e a Valpelline («tollantur arche que sunt plures» e «scanna impediunt ecclesiam», *ibidem*, p. 115); nel 1416 a Quart («in ecclesia sunt plura scanna impediencia ecclesiam que est modica», *ibidem*, p. 157).

²²² *Ibidem*, p. 141.

²²³ Capitolo IV, § 2.1, in particolare nota 76 e testo corrispondente.

arca Iohannes Archerii»²²⁴. Nel 1416, a Derby, «in ecclesia est una matra que est quondam Petri de Campis», la cui rimozione fu ordinata nel corso della visita arcidiaconale del 1459²²⁵. Sempre nel 1416, a Charvensod un'arca nuova e grande era di un certo Bernardo, mentre a Santo Stefano, ad Aosta, un'altra apparteneva alla vedova di Martino Cuton²²⁶.

Spesso il nome dei possessori di questo mobilio non è indicato o, più raramente, è espresso in modo generico, facendo riferimento a un insieme omogeneo di persone: alcuni parrocchiani, le donne, le spose. Nel 1413, ad Ayas, si annotò genericamente che «quatuor arche sunt in ecclesia aliquorum parrochianorum»²²⁷. A Pré-Saint-Didier, nel 1416, c'erano due *arche*, «quarum una est ad opus ecclesie et alia cuiusdam mulieris»²²⁸. Nello stesso anno, nella chiesa di Santo Stefano d'Aosta, si trovava «I scannum sponsarum»²²⁹. Non solo i singoli, dunque, ma anche delle specifiche porzioni di società trovavano posto nelle navate della chiesa²³⁰.

3.2. *Le confrarie*

Le varie forme di solidarietà presenti nel contesto locale agivano in effetti anche all'interno degli edifici di culto, attraverso il possesso di alcuni altari, di parte del mobilio o dell'arredo liturgico. Guardando alle confrarie, una realtà molto presente nella diocesi di Aosta nei secoli centrali del medioevo²³¹, se ne rileva l'esistenza in nove località, situate sia in media sia in alta montagna, in un periodo di tempo limitato agli anni 1414 e 1416²³². In tutti questi casi, le *confratrie* – di cui non si specifica mai l'intitolazione – appaiono in quanto proprietarie di cassoni o armadi disposti all'interno dell'edificio ecclesiastico, ma non di altari²³³. Il loro legame con la chiesa parrocchiale era profondo

²²⁴ ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 120.

²²⁵ *Ibidem*, p. 135 (1416); Rouillet, *Vita religiosa*, p. 319 (1459).

²²⁶ ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, pp. 216 (Charvensod), 248 (Aosta, Santo Stefano).

²²⁷ *Ibidem*, p. 77 (1413). In questa stessa chiesa, ancora nel 1421, «in coro ecclesie sunt III^{es} arche et in navi II^e arche» (*ibidem*, p. 352).

²²⁸ *Ibidem*, p. 138.

²²⁹ *Ibidem*, p. 248.

²³⁰ Per la presenza femminile nella chiesa curata si veda capitolo IV, note 262-272 e testo corrispondente.

²³¹ Si vedano al riguardo lo studio di André Zanotto sulle confrarie del Santo Spirito (Zanotto, *Les confréries*) e i brevi contributi di Ezio Gerbore nel volume *Les institutions du millénaire* (Gerbore, *La confrérie*) e di Omar Boretta nel volume *L'esprit communautaire* (Boretta, *Le confraternite*). Nel contesto alpino occidentale, la valle d'Aosta non costituiva un'eccezione (*Le mouvement confraternel*, pp. 395-405).

²³² Ad Avisa nel 1414 e nel 1416 (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, pp. rispettivamente 107, 149); ad Aymavilles, chiesa di San Leodegario, nel 1416 (*ibidem*, p. 212); a Chesallet nel 1414 e nel 1416 (*ibidem*, pp. rispettivamente 112 e 221); a Étroubles nel 1414 (*ibidem*, p. 120); a Rhêmes nel 1414 (*ibidem*, p. 111); a Saint-Nicolas nel 1416 (*ibidem*, p. 151); a Saint-Oyen nel 1414 (*ibidem*, p. 122); a Saint-Pierre nel 1416 (*ibidem*, p. 153); a Sarre nel 1414 (*ibidem*, p. 112bis).

²³³ In alcuni casi i *confratres* possedevano addirittura due *arche*: a Rhêmes nel 1414 (*ibidem*, p. 111); sia nel 1414 sia nel 1416 ad Avisa (*ibidem*, pp. rispettivamente 107, 149) e a Chesallet

e sembra mostrare una sovrapposizione tra due diverse realtà comunitarie, entrambe legate al contesto territoriale e sociale locale. Nelle chiese di Saint-Oyen e di San Leodegario di Aymavilles, per esempio, l'uso del mobilio era in comune con il curato²³⁴. A Sarre, la casa parrocchiale era divisa a metà tra la chiesa e la *confratria*²³⁵. A Saint-Nicolas, si annotava contestualmente che «tria armatria sunt ad usum ecclesie et una matra ad opus confratrie»²³⁶.

Dalle visite pastorali non traspare purtroppo il tipo di attività svolto da queste associazioni né chi vi facesse parte; i pochi indizi relativi alla presenza delle confrarie all'interno delle chiese valdostane, tuttavia, danno testimonianza di un loro radicamento all'interno del tessuto sociale locale. Si trattava, molto probabilmente, di associazioni laicali votate a una redistribuzione rituale delle risorse, com'era tipico, per esempio, delle *confratrie* del Santo Spirito, diffuse in modo capillare nella diocesi aostana²³⁷. In effetti, l'assenza, nei verbali di visita, di indizi relativi alla presenza di altari all'interno dell'edificio ecclesiastico o di oratori esterni esplicitamente legati alle confrarie fa escludere che esse avessero una funzione devozionale, tipica, al contrario, delle confraternite²³⁸. Anche l'annotazione dell'esistenza, a Sarre, di una casa della confraria fa pensare ad associazioni interamente gestite da laici, non dipendenti dall'autorità episcopale. Angelo Torre, studiando le confrarie della Valsesia, ha dimostrato il profondo legame di queste istituzioni con il territorio e con il tessuto sociale locali, evidenziando come la comunità, nei suoi aspetti tanto sociali quanto territoriali, si definiva attraverso la pratica e l'azione rituale²³⁹. Torre non condivide pertanto l'idea che esistesse necessa-

(*ibidem*, pp. rispettivamente 112, 221). Anche Morsel rileva, nelle visite pastorali quattrocentesche da lui studiate, una prevalenza del mobilio di proprietà delle confrarie rispetto agli altari (Morsel, *La faucille et le goupillon*, pp. 510-513).

²³⁴ Saint-Oyen, 1414: «quinque magne arche tam curati quam confratrie» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 122); San Leodegario di Aymavilles, 1416: «III arche tam curati quam confratrie» (*ibidem*, p. 212).

²³⁵ «In domo media est ecclesie, media confratrie» (*ibidem*, p. 112bis. Visita del 1414).

²³⁶ *Ibidem*, p. 151 (1416).

²³⁷ Per dei casi di studio specifici sul funzionamento di alcune confrarie del Santo Spirito attive nella valle d'Aosta tardomedievale si vedano Corniolo, *La confraternita*; Zanolli, *La confrérie*. Per un inserimento di queste realtà locali all'interno di un contesto territoriale e bibliografico più ampio, si vedano *Studi confraternali*, a cura di Gazzini e *Le mouvement confraternel*.

²³⁸ Per un *excursus* storico sulla nascita e sullo sviluppo delle differenti forme associative laicali attive a livello locale si veda Olivero, *La Confraternita*, pp. 40-51, in particolare da p. 43 per le differenti caratteristiche di confrarie e confraternite. Su questo specifico tema si sofferma anche Torre, *Luoghi*, pp. 46-49. Le confrarie si distinguevano dalle confraternite per la loro laicità, per non essere soggette alla giurisdizione ecclesiastica, per l'assenza di devozioni e di luoghi sacri (chiese, cappelle o oratori) per le riunioni, per non avere un abito distintivo. Prive di funzioni devozionali e penitenziali, le confrarie si definivano attraverso la loro azione, che passava dalla messa in comune (*communicatio*) di cibo e risorse in occasione della Pentecoste.

²³⁹ Torre, *Luoghi*, pp. 40-45 e, più dettagliatamente, in Torre, *Confrarie e comunità*. Secondo questa prospettiva, la comunità non preesiste all'associazione rituale, ma si definisce attraverso di essa. A un'analoga conclusione arriva anche Provero, studiando i processi di territorializzazione collegati alle decime nelle campagne piemontesi del XIII secolo (Provero, *Les dîmes*, p. 309: «l'espace s'ouvre donc à toutes les forces politiquement actives susceptibles de modeler les cadres territoriaux. La territorialité, ses formes et la localisation des groupes humains à

riamente una simmetria tra confraria e istituzione comunale: i confini sociali e territoriali della confraria erano definiti dalla sua azione, non precostituiti dalla morfologia degli insediamenti. Non si spiegherebbe altrimenti perché, in alcuni contesti, all'interno di uno stesso comune esistessero più confrarie, mentre, in altri, confraria, municipio e parrocchia tendevano a sovrapporsi. Le visite pastorali alla diocesi di Aosta del XV secolo sembrano confermare questo quadro interpretativo. La presenza delle confrarie all'interno delle chiese parrocchiali segnala l'esistenza, nel contesto locale, di una collettività distinta e non necessariamente del tutto sovrapponibile all'insieme dei parrocchiani. Ad Avise, per esempio, nel 1416 esistevano due «arche ad usum confratriarum»²⁴⁰. L'uso del termine al plurale suggerisce la compresenza di più di un sodalizio sul territorio parrocchiale, confermando l'idea che le confrarie fossero *associazioni segmentarie*, non necessariamente coincidenti con l'estensione delle istituzioni parrocchiale e comunale, ma più spesso espressione della «socialità dei e nei micro-insediamenti delle borgate e dei vicinati»²⁴¹.

Eppure, proprio l'azione svolta dalle confrarie nella definizione dell'identità comunitaria a livello locale contribuì, in alcuni contesti, all'avvio di un processo di creazione di nuove parrocchie, che ebbe luogo tra l'epoca tardo-medievale e la prima età moderna²⁴². Proprio per tale motivo, in questa fase storica, si assiste a un ridimensionamento del fenomeno dell'associazionismo laico con origine dal basso e all'istituzione massiccia, da parte delle autorità ecclesiastiche, di confraternite dalla spiccata funzione devozionale e penitenziale, utili al fine del disciplinamento della società e del contrasto alla Riforma protestante²⁴³. Questo processo, per evidenti motivi cronologici, non è visibile nelle visite quattrocentesche, dove, però, sono frequenti gli ordini di rimozione, dalla chiesa curata, del mobilio delle confrarie²⁴⁴. Il tentativo dell'autorità

l'intérieur des cadres des disctricts ne peuvent être considérées comme des données stables et des prémices de l'action sociale; elle sont l'objet d'un continuel processus de production et de réélaboration»).

²⁴⁰ ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 149.

²⁴¹ Torre, *Luoghi*, pp. 71 e 73.

²⁴² *Ibidem*, pp. 42-43. Della Misericordia individua nelle confraternite un laboratorio del «sentimento della comunità» (Della Misericordia, *Morbegno*, p. 155).

²⁴³ Per una riflessione sul ruolo svolto dalle confraternite nell'ambito della Controriforma si veda per esempio *L'annessione sabauda*, in particolare le pagine introduttive scritte da Marco Fratini.

²⁴⁴ Chesallet, 1414: «II arche confratrie, tollantur» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 112); Rhêmes, 1414: «sunt III arche, due sunt confratrie, tollantur» (*ibidem*, p. 111); Saint-Oyen, 1414: «sunt quinque magne arche tam curati quam confratrie: tollantur» (*ibidem*, p. 122). Questo fenomeno è al contrario ben visibile nelle visite della fine del XVI secolo e del XVII secolo alla valle Varaita, dove si assiste da un lato a una pressante richiesta, da parte delle autorità ecclesiastiche, di conoscere l'entità del patrimonio delle confrarie già esistenti e di controllarne la gestione (solo per fare un esempio, in relazione alla località di Frassino, nel 1584 si scriveva: «et quia est in eo loco una confratria, reverendus dominus episcopus fecit vocare ad se illius priorem qui promisit eidem dare inventarium omnium reddituum ipsius confratrie», Saluzzo, Archivio diocesano, *Visite pastorali*, faldone B 31, f. 17v); dall'altro all'istituzione di nuove confraternite, dedicate prevalentemente al Rosario e al Santissimo Sacramento (si veda, per esempio, la visita

ecclesiastica di liberare e riordinare lo spazio interno dell'edificio ecclesiastico – aspetto su cui mi soffermerò nel prossimo capitolo – favoriva contestualmente una ridefinizione delle polarità attorno alle quali organizzare la società. Non si dava più la possibilità della compresenza di molteplici sodalizi originati dal basso, che avrebbero potuto contribuire al frazionamento della comunità e del territorio parrocchiali, ma, sottolineando la centralità dell'altare maggiore, si aumentava la capacità attrattiva della chiesa curata rispetto al territorio e alle comunità di abitanti circostanti.

3.3. Le famiglie nobili

La solidarietà familiare, soprattutto quando legata al nome di importanti casate, è senza dubbio quella che ha lasciato i segni più evidenti e duraturi all'interno degli edifici ecclesiastici. Senza alcuna distinzione di genere, uomini e donne nobili facevano sentire la propria presenza nelle chiese parrocchiali, soprattutto attraverso la fondazione e il mantenimento di altari e cappelle e tramite importanti donazioni per il miglioramento o l'incremento dell'arredo liturgico.

L'appropriazione dello spazio comune all'interno delle chiese curate da parte dei nobili era una prassi diffusa. Essi non esitavano a intervenire secondo i propri gusti e le proprie esigenze, incontrando non di rado l'opposizione del curato. A Sarre, per esempio, nel 1414 si scrisse che il *dominus* del luogo aveva deciso, circa tre anni prima, di distruggere il muro del cancello. Egli aveva agito «propria auctoritate»²⁴⁵. Nel 1416, a Saint-Marcel, il curato chiedeva invece la restituzione di una *camera*, situata «infra navem ecclesie super introitu», indebitamente occupata dal signore Guglielmo di Ussel²⁴⁶.

A fronte di questi esempi di spiccata autonomia nell'azione dei signori all'interno degli edifici ecclesiastici, si riscontra un impegno costante e duraturo nei confronti della chiesa curata da parte di alcuni nobili del luogo, che si rendevano disponibili al mantenimento delle lampade: così ad Arvier, a Nus e a Pollein²⁴⁷. Poiché questa incombenza era ripartita di norma tra i curati e i parrocchiani, il fatto che dei signori se ne facessero carico non poteva che essere accolto dal popolo come un gesto di sostegno nei propri confronti:

compiuta nel 1681 a Casteldelfino dal vicario dell'arcivescovo di Torino: Torino, Archivio arcivescovile, *Visite pastorali*, 7.1.20, ff. 186r-194r).

²⁴⁵ «Dominus Sarri destruxit murum cancelli propria auctoritate in die Veneris Sancta, sunt circa III anni» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 112bis).

²⁴⁶ «Est una camera infra navem ecclesie super introitu dicte ecclesie quam petit sibi restitui per nobilem Guillerum de Usello, quam cameram occupat ipsi curato» (*ibidem*, p. 203).

²⁴⁷ Arvier, 1416: «lampade tres de quibus dominus Introdi dedit redditus pro una» (*ibidem*, p. 158); Nus, 1416: «tres sunt lampades quarum duas suptuat prior et alia domina Nusii de voluntate» (*ibidem*, p. 224); Pollein, 1420: «est lampas ante ecclesiam, quam fondavit dominus Quarti, quam debet sontuare heredes Richardi de Pleo quia tenent possessiones datas ad hoc et non sontuatur bene» (*ibidem*, p. 39).

si trattava di un segno simbolico della vicinanza dei *domini* ai propri sudditi. Assente, invece, sembra essere l'influenza aristocratica nella diffusione di cappelle con funzioni di cura d'anime, come la celebrazione domenicale della messa o la possibilità di ricevervi alcuni sacramenti²⁴⁸.

Le forme attraverso le quali le casate detentrici del potere di giurisdizione scelsero di manifestare il proprio legame con le chiese parrocchiali dicono molto del modo in cui esse percepivano il proprio legame con la società locale. Le chiese di Bard, di Perloz e di Brissogne costituiscono a questo riguardo dei contesti particolarmente interessanti in relazione allo sviluppo di un rapporto esclusivo da parte dei *domini* con la propria chiesa curata. I tre casi risultano tanto più significativi nella misura in cui evidenziano diverse modalità di costruzione della relazione: il possesso di altari e cappelle, la donazione di suppellettili liturgiche in favore dell'altare maggiore, il diritto di nomina del curato e il privilegio di essere sepolti all'interno della chiesa parrocchiale rappresentavano altrettante vie per rendere visibile la propria preminenza sociale all'interno dell'edificio ecclesiastico.

Dai verbali di visita del 1416 alla chiesa di Santa Maria di Bard, apprendiamo che i nobili de Jordanis avevano fondato, circa venticinque anni prima, una cappella dedicata alla santa Croce, situata sul lato destro dell'edificio. L'altare era stato dotato con venticinque lire dai signori Pietro, Domenico e Giacomino. Nel 1421, poiché la chiesa mancava dei libri per la celebrazione della messa, il curato si serviva del messale di questa cappella. I de Jordanis custodivano inoltre una teca d'argento, che essi avevano dato in dotazione all'altare maggiore e che serviva per portare il Corpo di Cristo in occasione della festa dell'Eucarestia. Anche le donne della famiglia intervenivano attivamente per il mantenimento dell'edificio ecclesiastico e del suo arredo. Nel 1416, Antonia Dierna, sposata Jordanis, donò cinque fiorini per la riparazione di un calice²⁴⁹. I de Jordanis erano presenti e attivi nella bassa valle d'Aosta e nel Canavese, dove un ramo della famiglia esercitava la propria giurisdizione sui mandamenti di Montalto, Castruzzone e Carema²⁵⁰. Tre elementi sottolineano il prestigio della casata nel territorio di Bard: la presenza di una cap-

²⁴⁸ Diverso il quadro delineato dagli studi per la Valtellina dei secoli XIV e XV. Ripercorrendo le vicende della chiesa di San Fedele in Pendolasco Poggiridenti, Della Misericordia individua nell'azione aristocratica una delle principali cause della moltiplicazione di luoghi di culto in cui si celebrava con regolarità la messa e in cui si potevano ricevere i sacramenti (Della Misericordia, *S. Fedele*, p. 367).

²⁴⁹ «Alia capella fondata in ecclesia Bardi a latere destro per dominos de Iordanis et est dotata ad XXV libras per dominos Petrum, Dominicum et Iaquinum de Iordanis citra XXXV annos et fuit consecrata per dominum bone memorie Iacobum episcopum Auguste, cuius altare ad honorem sancte Crucis»; «unum pulcrum tabernaculum argenti pro portando Corpus Christi in festo Eucaristie sub custodia Iordanorum quia dederunt»; «domina Anthonia nubta Iordanis Dierna dedit quinque florenos bonos pro reparando calicem Bardi, de quibus habet litteram curatus» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 182, in particolare margine esterno per la seconda citazione, interno per la terza. Visita del 1416); «nulli sunt boni libri sed cantant in missale capelle Iordanorum» (*ibidem*, p. 351. Visita del 1421).

²⁵⁰ *Inventaire*, II, p. 186, doc. 14. Nel 1433 i fratelli Giovanni e Antonio Jordanis ricevettero l'investitura di tutti i beni posseduti nel territorio di Montalto dall'abbazia di San Giacomo della

PELLA privata familiare all'interno della chiesa curata; la custodia esercitata su un oggetto dell'arredo liturgico parrocchiale, la cui disponibilità dipendeva dunque dalla concessione signorile; l'uso costante, da parte del curato, del messale della cappella privata per la celebrazione della messa parrocchiale. L'intreccio tra ciò che era di proprietà familiare e ciò che era d'uso comunitario è profondo, a testimonianza del radicamento della famiglia nel contesto locale. I de Jordanis non volevano rappresentarsi come signori distanti rispetto alla collettività: la loro presenza all'interno della chiesa parrocchiale era certamente una manifestazione della loro potenza, ma doveva costituire contestualmente una prova del loro coinvolgimento per il benessere del popolo. Segno di questo impegno è anche la fondazione, nel borgo di Bard, dell'ospizio che da loro prese il nome, risalente ai primi decenni del XV secolo²⁵¹. All'interno dei possedimenti familiari, un'altra chiesa parrocchiale recava traccia della presenza nobiliare. A Champorcher, nel 1420, in occasione della visita, si registrò l'esistenza di un calice d'argento parzialmente dorato, decorato con le insegne familiari²⁵². In questo caso l'atto di forza sembra prevalere su quello di sostegno paternalistico allo svolgimento della vita spirituale della comunità. In effetti, la presenza dello stemma nobiliare sul calice, soprattutto se usato nel corso della celebrazione rivolta all'insieme dei fedeli, rappresentava un chiaro messaggio di egemonia. La preminenza politica, sociale ed economica dei signori trovava nel gesto della consacrazione eucaristica una legittimazione rituale²⁵³.

Attorno alla chiesa di San Salvatore di Perloz si concentrava invece l'azione della famiglia Vallaise, in epoca tardomedievale seconda per importanza solo a quella degli Challant²⁵⁴. Nel XV secolo, l'edificio ospitava due altari della

Bessa, nella diocesi di Vercelli, a patto che ristrutturassero l'ospedale che la detta abbazia aveva nei pressi della chiesa di Montalto (*Inventaire*, III, pp. 143-144, doc. 6).

²⁵¹ L'ospizio fu fondato dai fratelli Giovanni, Andrea e Antonio Jordanis e fu dedicato alla santissima Trinità. Si tratta dell'unica nuova fondazione ospedaliera nella diocesi di Aosta del XV secolo. Su questo ospizio si veda Corniolo, *Ospitalità*, in particolare l'Appendice documentaria alle pp. 273-275.

²⁵² «Est calix pulcher argenteus cum patena argentea, circa pomum et orificium deauratum cum armis illorum de Iordanis» (*ACV, Visite pastorali*, vol. 4, p. 17).

²⁵³ La scelta di rappresentarsi agli occhi dei fedeli e dello stesso curato attraverso le insegne familiari era cosa diffusa. Nel 1420, nella chiesa di Brissogne si trovava un calice con patena d'argento dorato «cum pluribus armis dominorum» (*ibidem*, p. 35), mentre a Brusson c'erano «due casule honeste et decentes cum armis de Challand pro diebus sollempnibus» (*ibidem*, p. 27). Per Brusson, si trattava probabilmente delle stesse «II^e casule tenentur in Villa, quas dedit dominus Challandi», citate nella visita dell'anno successivo (*ibidem*, p. 354). Gli stessi signori di Challant avevano dotato la chiesa di Challand-Saint-Victor di un calice argenteo ornato del loro stemma: «est calix cum pathena argenteus cum armis domini Challandi» (*ibidem*, p. 24. Visita del 1420). Anche Della Misericordia rileva come lo stemma contribuisca alla «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» (Della Misericordia, *Altari dei morti*, p. 371).

²⁵⁴ Con l'estinzione della casata dei Quart, avvenuta con la morte di Enrico di Quart nel 1378, i Vallaise occuparono il secondo posto nelle sedute delle Assemblee generali (Charles, *Il castello*, p. 100; Perrin, *Franchises*, p. XI). Insieme con i signori di Challant, Avise, Nus e Pont-Saint-

casata, situati su due lati opposti e intitolati rispettivamente a sant'Antonio e a Maria. La presenza di più altari rappresentava in questo contesto l'esistenza di diversi rami familiari, che proprio presso le rispettive fondazioni avevano individuato la sede per la propria tumulazione. In prossimità dell'altare di Sant'Antonio era situata l'area di sepoltura dedicata agli esponenti del ramo Costa, mentre i membri del ramo Hôtel riposavano nei pressi dell'altare della Vergine²⁵⁵. L'altare di Sant'Antonio era stato costruito alla fine del XIV secolo per volontà di Roletto dei Vallaise-Costa, che lì aveva anche fatto sistemare la sua tomba, proprio accanto a quella del cugino Arduzzone. Né consacrato né dotato, esso era posizionato sul lato destro dell'edificio²⁵⁶. Anche in prossimità dell'altare degli Hôtel, che sorgeva sul lato sinistro della chiesa, opposto a quello di Sant'Antonio, si trovavano alcune sepolture²⁵⁷. Nel 1416, proprio a causa di queste tumulazioni, il muro dell'edificio aveva subito alcuni danni²⁵⁸. L'altare dedicato a Maria fu consacrato nella seconda metà degli anni Dieci del XV secolo. Esso era però stato fondato nel 1348 da Anchellesia de Ponte Vitreo, vedova di Amedeo di Ardric del ramo Hôtel, madre di Giovanni. La nobildonna lo aveva dotato di venticinque fiorini per la celebrazione di tre messe settimanali. La responsabilità dell'altare era quindi passata al *miles* Giovanni, figlio del nobile Giovanni di Vallaise e nipote di Anchellesia, per il quale, però, doveva rappresentare un peso: in più occasioni si annotò che

Martin, i Vallaise furono inoltre tra le prime famiglie signorili valdostane a vedersi riconosciuto il rango di pari (Frutaz, *Relazione*, p. 2).

²⁵⁵ Bertolin, *Altari e tombe*, pp. 105-110. Sulle vicende genealogiche di questa famiglia si veda la scheda Corniolo, *Signori di Vallaise* e la relativa bibliografia (qui, tuttavia, con un errore di inversione nell'attribuzione dei due altari ai rispettivi rami familiari: *ibidem*, p. 102, nota 11).

²⁵⁶ «Duo alia altaria, unum ad dextram domini Roleti cum lapide viatico» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 204. Visita del 1416); «unum aliud altare fundatum ad honorem sancti Anthoni, nichil dotatum et nichil consecratum» (*ibidem*, p. 285. Visita del 1419-1420); «item est altare Sancti Antonii non fundatum neque dotatum» (*ibidem*, p. 32. Visita del 1420). Bertolin chiarisce che questo altare si trovava a destra rispetto all'altare maggiore (Bertolin, *Altari e tombe*, p. 107). L'altare di Sant'Antonio risulta di nuova costruzione nel testamento di Antonia di Vallaise, sorella di Arduzzone e cugina di Roletto, datato 1390 (*ibidem*). Questo altare è definito *di San Pietro* nella visita s.d., riferibile a un anno compreso tra il 1416 e il 1419: «item unum altare de Sancto Petro et non est consecratum nec fundatum (...) et fecit edificare dominus Roletus de Valexia et fecit fare tumulum suum ante dicto altare» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 265. Sulla difficoltà di datazione di questa visita ho riflettuto nel capitolo I, § 1, in particolare note 42-47 e testo corrispondente). Il fatto che nel 1421 si registri la presenza di soli tre altari (quello maggiore e i due Vallaise) e che, oltre alla visita priva di datazione, non ci siano ulteriori notizie di quello intitolato a san Pietro, fondato a sua volta da un Roletto di Vallaise e sede della sua sepoltura, fa pensare a una semplice svista da parte del copista quattrocentesco.

²⁵⁷ Le visite pastorali quattrocentesche citano altri casi di sepolture di esponenti di nobili casate nella chiesa parrocchiale: nel 1416, ad Avise si trovava il tumulo di Giacomino d'Avise (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 149), mentre i signori di Pont-Saint-Martin avevano la tomba di famiglia nella chiesa parrocchiale di Donnas, nei pressi dell'altare della Santa Croce (*ibidem*, p. 184). Della Misericordia, *Altari dei morti*, pp. 358-359 registra proprio nel tardo medioevo un aumento delle tumulazioni in chiesa; nell'area alpina lombarda da lui analizzata, tuttavia, questo dato interessa tanto le famiglie aristocratiche quanto gli uomini e le donne di livello sociale inferiore (una tendenza, questa, che le visite pastorali da me studiate non consentono di rilevare).

²⁵⁸ «Ante altare sinistrum fractum murum per quedam sepulcra» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 204).

l'erede non intendeva assolvere alle promesse fatte dai suoi predecessori. La questione sembra risolversi nel 1421, quando l'incombenza risulta divisa tra Giovanni, Amedeo e Antonio, rispettivamente padre, figlio e nipote²⁵⁹. Le cose non dovettero però migliorare sensibilmente, se nel 1473 lo stesso Antonio, insieme con il fratello Francesco, si vide costretto a fare una nuova donazione e a fondare una rettoria²⁶⁰. La disaffezione per la chiesa di Perloz era forse stata determinata da un progressivo spostamento verso Arnad degli interessi familiari²⁶¹. Alla luce di tutte queste considerazioni, si può dire che a Perloz, fulcro della vita politica dei Vallaise fino al XV secolo, la presenza di due altari distinti e contrapposti, ma all'interno dello stesso edificio ecclesiastico, riproduceva la modalità di gestione della signoria adottata dai signori: i due rami esercitavano autonomamente la propria giurisdizione, ma agivano come unico gruppo parentale nelle relazioni esterne²⁶². Allo stesso modo, l'alimentazione di due lampade spettava a Giovanni e a Roletto, esponenti rispettivamente degli Hôtel e dei Costa, ma per il verbalizzante semplicemente *domini Valexie*²⁶³.

Il legame del *dominus* di Brissogne con la chiesa parrocchiale del suo territorio si spingeva ancora oltre rispetto ai due casi analizzati finora: esso non si esplicava attraverso il possesso di un altare, ma passava dalla nomina del curato²⁶⁴. L'origine di tale prerogativa risiedeva nell'atto di fondazione della parrocchia, risalente al 1303, dove si legge che, in ragione della mediazione operata dal signore di Quart, allora *dominus* del luogo, a lui e ai suoi eredi

²⁵⁹ «Aliud altare domini Iohannis militis» (*ibidem*. Visita del 1416); «item unum altare edificatum est ad honorem beate Marie Virginis et non est consecratum et est dotatum per antecessores domini Iohannis militis de Valexia et non vult solvere» (*ibidem*, p. 265. Visita s.d.); «unum altare ad honorem beate Marie Virginis fuit consecratum et dotatum XXV florenorum per dominam Ansellexiam domini Iohannis de Valexia patris istius domin[...], nichil recepit» (*ibidem*, p. 285. Visita del 1419-1420); «altare Beate Marie fundatum et dotatum per quondam dominam Anchellesiam de Ponte Vitreo que dedit chertram suam dicto altari que valet annuatim XXV floreni ad hoc ut celebrentur tres misse in ebdomada» (*ibidem*, p. 32. Visita del 1420); «instrumenta dotis date de XXV florenis per quondam dominam Ancelesiam de Ponte Vitreo altari Beate Marie sunt in Sancto Urso portata a duobus annis citra, qui XXV floreni debentur in Gigniodo, quos recuperat dominus Iohannes de Valesia, cui capelle adiunserunt dominus Amedeus de Vallesia et Anthonius eius filius, quod adiunctum, videatur in dictis libris que fuerunt ordinata in precedenti nostra visitacione facta» (*ibidem*, p. 348 margine esterno. Visita del 1421). In queste ultime due citazioni, si nota il riferimento a due differenti forme documentarie, entrambe ugualmente attestanti lo stesso diritto: gli *instrumenta* notarili e la *chertra*, ossia, con grande probabilità, la *charta Augustana* (da ultimo su questa forma documentaria si veda Buffo, *Charta Augustana*).

²⁶⁰ Bertolin, *Altari e tombe*, p. 108.

²⁶¹ Bertolin, *Arnad: dalla casa forte*, pp. 8-10.

²⁶² Bertolin, *Aspetti della dominazione*, pp. 9-10; Zanolli, *Lillianes*, I, pp. 83-84.

²⁶³ «In dicta ecclesia sunt tres lampades et debent sumptuare dictus curatus unam et dominus Iohannes et dominus Roletus alias duas» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 265. Visita s.d.); «tres lampade quas domini Valexie sumptuant et una parrochiani» (*ibidem*, p. 285. Visita del 1419-1420).

²⁶⁴ «Altare ad honorem sancte Caterine ad presentacionem domini Bressognye» (*ibidem*, p. 218. Visita del 1416). Si tratta di una condizione molto rara nel contesto valdostano: sembra che solo i signori di Avise avessero il diritto di nomina del parroco di Valgrisenche (Perinetti, Papone, *La paroisse*, p. 259).

sarebbe spettato il diritto di patronato²⁶⁵. La dipendenza della chiesa curata dal *dominus* costituiva insomma la condizione della sua stessa esistenza. Ciò non significa comunque che il signore non avesse con essa anche un profondo legame devozionale, come attesta il suo interessamento per le reliquie, per contenere le quali aveva donato una borsa di seta²⁶⁶.

Se le chiese di Bard, di Perloz e di Brissogne, seppur in modi diversi, rappresentavano il teatro d'azione delle famiglie che possedevano la giurisdizione sul territorio, senza che altre casate potessero farvi sentire in modo significativo la propria presenza, altre realtà portavano al contrario i segni di una molteplicità di attori nobili attivi nel contesto locale. Emblematico, da questo punto di vista, è il caso di Courmayeur, dove, nel mezzo della chiesa, sul lato sinistro rispetto all'ingresso, si trovavano una serie di volte, sotto le quali sedevano alcune famiglie nobili²⁶⁷. La disposizione di alcune di queste sedute è esplicitata nei verbali del 1414, dai quali emerge una situazione di degrado sia per gli archi sia per i gradini d'accesso²⁶⁸. Non stupisce, pertanto, che l'edificio fosse ingombro di molti stalli²⁶⁹.

Anche nella chiesa di San Vittore di Challand, nel cuore della dominazione dell'omonima famiglia, si registra la compresenza di più attori. I signori di Challant possedevano l'altare di San Pietro, che avevano fondato e dotato con una rendita di cinque moggi di segale per la celebrazione di una messa settimanale, da svolgersi il mercoledì²⁷⁰. Alla chiesa parrocchiale, essi avevano donato un calice d'argento ornato delle proprie insegne²⁷¹. Gli Challant detenevano inoltre la cappella del *castrum*, nel quale doveva essere celebrata la

²⁶⁵ «Voluerunt eciam quod ius patronatus dicte ecclesie de novo fundande sit et remaneat penes dictum Iacobum dominum de Quarto et transferatur imperpetuum et in heredem suum tenentem castrum Breysognie imperpetuum cum ipsam ecclesiam doptare debeat et in cuius terra iurisdictionis destriptu fundari debet ita quod ipse rectorem idoneum ibi instituendum domino episcopo Augustensi qui pro tempore fuerit teneatur et debeat presentare» (*Documents*, p. 38, doc. 15).

²⁶⁶ «[Reliquie] infra unam bursam sericeam novam quam dedit dominus Breysognia» (*ACV, Visite pastorali*, vol. 4, p. 366. Visita del 1421). Donazione analoga era stata fatta anche a Roisan: «que omnia [reliquie] reponuntur infra unam pulcra bursam sericeam datam per dominum Theobaldum dominum Breysognie» (*ibidem*, p. 372. Visita del 1421). Un'attenzione particolare per le reliquie è dimostrata anche da altri signori valdostani. Per esempio, nella chiesa di Santo Stefano di Gressan: «reliquie (...) infra unam cassetam (...) datam per dominam Ludovicam de Amateville» (*ibidem*, p. 214. Visita del 1416) e «reliquie (...) infra unam cassam de cipresso serata cum clave donatam per dominam Loysam dominam Amateville» (*ibidem*, p. 337. Visita del 1421).

²⁶⁷ «Domini de Interaquas, nobilium Grassetorum et de Turre et quorundam aliorum» (*ibidem*, p. 141. Visita del 1416). Si tratta di quelle volte, già citate, il cui cattivo stato di conservazione causò, proprio in questo anno, la morte di Ugo de Turre (sopra, nota 32 e testo corrispondente).

²⁶⁸ «In medio ecclesie ab extra est introitus ecclesie ubin quinque arcus quorum quatuor sunt penitus diruti et gradus qui debent esse desuper» (*ACV, Visite pastorali*, vol. 4, p. 101).

²⁶⁹ «Ecclesia est plena scannis occupantibus totam ecclesiam» (*ibidem*, p. 141. Visita del 1416).

²⁷⁰ «Altare Sancti Petri dotatum per dominos Challandi in V modiis siliginis in quo tenetur cantare curatus in die mercurii» (*ibidem*, p. 189. Visita del 1416); «altare Beati Petri (...) dotatum per dominos Challandi in quinque modis siliginis, pro quibus tenetur dictus curatus celebrare semel in ebdomada» (*ibidem*, p. 24. Visita del 1420).

²⁷¹ *Ibidem*, p. 24 (1420).

messa domenicale, nel caso in cui il signore fosse stato sul posto. La celebrazione della messa settimanale nel castello, qualora fosse stata richiesta, esentava il sacerdote dalla celebrazione sull'altare di San Pietro²⁷². Anche l'altare di San Michele era legato ai *domini* del luogo, che detenevano infatti il diritto di presentazione del cappellano. Il fondatore era stato però un certo Odineto de Villa Challand, che lo aveva dotato di diciotto lire per la celebrazione di una messa giornaliera²⁷³. Nel 1420, si registrava inoltre la presenza di un ulteriore altare dedicato alla Vergine, recentemente dotato di quaranta soldi dai nobili de Nabiano, che chiedevano in cambio una stazione per i defunti ogni lunedì²⁷⁴. L'impressione che si ricava dalla lettura di questi dati è che la presenza del *dominus loci* sul territorio passasse primariamente dal castello. Egli e la sua famiglia avevano un proprio altare nella chiesa parrocchiale, ma la priorità era data alle celebrazioni nella cappella del *castrum*. È particolarmente significativo il fatto che, qualora il signore si fosse trovato sul posto, non avrebbe partecipato alla messa domenicale comunitaria. Manca, in questo caso, la profonda interazione tra signori del luogo e vita rituale della comunità, contrariamente a quanto registrato per Bard e per Perloz. L'azione su scala regionale svolta dagli Challant determinava necessariamente un minor radicamento nel contesto locale. Ciò spiega anche perché a Challant-Saint-Victor altri nobili poterono dotarsi di un proprio altare nella chiesa curata: il potere degli Challant era superiore rispetto a quello che potevano esercitare le altre casate presenti sul territorio e il castello ne dava testimonianza. Allo scarso radicamento degli Challant corrispose una loro presenza diffusa nelle varie realtà parrocchiali interne ai loro domini. A Brusson si trovavano così due casule «cum armis de Challant», da usare in occasione delle feste solenni, mentre nella chiesa di Sant'Eusebio di Montjovet si conservava una casula di seta donata da Francesca di Challant²⁷⁵. La presenza, sia a Challant-Saint-Victor sia a Brusson, di due oggetti liturgici dotati dello stemma familiare ribadiva la preminenza della casata, senza tuttavia interagire in modo significativo con la vita parrocchiale.

Si può infine citare, a proposito della compresenza di più signori all'interno di uno stesso edificio ecclesiastico, il caso dell'altare dedicato a Maria,

²⁷² «In castro ville Challandi die dominico mane quando dominus est super loco, ubi est capella» (*ibidem*, p. 189. Visita del 1416); «est capella castri Chalandi, non dotatum, in honore beate Virginis, consecratum (...) et tenetur curatus ad requisicionem domini seu eius castellani semel in ebdomada celebrare et dum ibi celebrat est excusatus de missa altaris Beati Petri in ecclesia Sancti Victoris situm» (*ibidem*, p. 25. Visita del 1420).

²⁷³ «Altare Sancti Michaelis (...) doctatum per Odonetum de Villa de XVIII libris» (*ibidem*, p. 189. Visita del 1416); «altare Sancti Michaelis fundatum per quondam Odinetum de Villa Challandi reddituatum in XVIII libris vyanensibus et, secundum ordinacionem fundatoris, rector dicte capelle tenetur omni die celebrare (...) et dicte capelle presentacio spectat domino Challandi» (*ibidem*, p. 24. Visita del 1420); «capellanus capelle Sancti Michaelis debet servire omnibus horis noturnis et diurnis in ipsa ecclesia» (*ibidem*, p. 355. Visita del 1421).

²⁷⁴ «Altare Beate Virginis quod de novo est dotatum in XL solidis per nobiles de Nabiano pro faciendo unam stacionem omni die lune pro defunctis» (*ibidem*, p. 24).

²⁷⁵ *Ibidem*, pp. 10 (Montjovet, 1420) e 27 (Brusson, 1420).

situato «super solano» della chiesa parrocchiale di San Paolo di Introd. La sua gestione spettava in comune al *dominus* di Introd e ai signori Vorberti²⁷⁶. Le due casate avevano dotato congiuntamente la cappella: il signore di Introd teneva una vigna ad essa legata, da cui i Vorberti ricavano trenta sestari sia di pane sia di vino²⁷⁷.

Talvolta era il territorio parrocchiale – non il singolo edificio ecclesiastico – a essere caratterizzato dalla compresenza di più famiglie nobili. È il caso, per esempio, di Quart. Qui il curato era aiutato da un *presbiter* che era anche prebendario all'interno della chiesa. La nomina di questa figura spettava ai fratelli Duc, i quali presentavano il proprio candidato al curato, che lo avrebbe in seguito portato al cospetto del vescovo²⁷⁸. Il *dominus* di Quart aveva invece fondato la cappella di Villefranche, dedicata ai santi Antonio e Giacomo, mentre nel *castrum* si trovava la cappella di San Nicola²⁷⁹. In questa località c'era inoltre la residenza del nobile Giovanni Casei, dove, nonostante alcune perplessità del curato, i frati minori celebravano la messa²⁸⁰. Si nota in questo caso un investimento significativo dei nobili Duc all'interno della chiesa parrocchiale, mentre la sostanziale assenza del potere giurisdizionale si spiega con il fatto che i beni dei signori di Quart erano passati ai conti di Savoia dopo la morte dell'ultimo erede, Enrico, occorsa nel 1378²⁸¹. Proprio la diretta dipendenza dal principe favoriva la presenza di più famiglie nobili nello stesso luogo.

Se la disponibilità di un altare all'interno della chiesa curata contribuiva a rappresentare la complessità del tessuto sociale nel luogo identificato come centro del culto comunitario, le cappelle esterne rendevano evidente, sul terreno, la frammentazione e la gerarchizzazione della società. Questi edifici sottolineavano la preminenza di una casata all'interno di uno specifico contesto

²⁷⁶ La famiglia Vorberti è attestata in alcuni documenti dell'archivio vescovile, anche nell'area di Introd (per esempio Antonio e Francesco del fu Giovanni Vorberti di Introd). Ringrazio il dottor Luca Jaccod per questa segnalazione.

²⁷⁷ «Super solano dicte ecclesie aliud Beate Marie dotatum per dominos Introdi et per Vorbertos videlicet habet capella unam vineam quam tenet dominus Introdi et Vorberti faciunt XXX sestaria tam panis quam vini» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 161. Visita del 1416). Rouillet non legge il nome della famiglia Vorberti, proponendo *vobutos/vobuti* (Rouillet, *Vita religiosa*, p. 107). Nel patois valdostano, ancora oggi il termine *solan* indica una zona soppalcata in legno (Chenal, Vautherin, *Nouveau dictionnaire, ad vocem*: «plancher [...]; partie supérieure du fénil [...]»; comble, endroit planchéié placé sous le toit d'une maison rurale»).

²⁷⁸ «[Prebendarium] fundavit dompnus Iohannes Duc et Iohannes Duc d'Aviso fratres (...) ad presentacionem heredum curato et curatus domino episcopo» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 84. Visita del 1413).

²⁷⁹ «Habet capellam Sancti Anthoni et Iacobi in Villa Franca (...), quam fundavit dominus Quarti» (*ibidem*, p. 86. Visita del 1413); «alia capella ad honorem sancti Nycola in castro Quarti» (*ibidem*, p. 156. Visita del 1416).

²⁸⁰ «Item Iohannes Casei facit cantare et celebrare in domo sua sepe, qua licencia et qua auctoritate nescit curatus nisi quia in aula facit celebrare per frates minores» (*ibidem*, p. 86. Visita del 1413). Le costituzioni sinodali del 1440 evidenziano le tensioni esistenti tra vescovo e ordine mendicante, proibendo ai frati la somministrazione del sacramento del battesimo, in quanto «cure animarum administratores incapaces» (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 110).

²⁸¹ De Tillier, *Nobiliaire*, p. 506.

locale. Ciò valeva sia per le cappelle dei *castra* – la cui presenza è rilevata, come già detto, a Challand-Saint-Victor e a Quart, ma anche nelle parrocchie di San Leodegario di Aymavilles, di Brusson, di Châtillon, di La Salle, di San Germano di Montjovet, di Nus, di Saint-Denis e di Villeneuve²⁸² – sia per quelle situate altrove, di norma, non a caso, nei pressi delle dimore signorili. Tra queste ultime, nella diocesi di Aosta spiccano le cappelle dei signori di Entrèves a Courmayeur, de Curiis a La Salle, di Closellinaz e di Rhins a Roisan e de Thoraz a Sarre.

Alcuni di questi edifici, benché inseriti nel contesto locale, visibili e conosciuti da tutti, svolgevano una funzione strettamente privata. È il caso, per esempio, delle cappelle di Rhins e di Closellinaz, che sorgevano nel territorio parrocchiale di Roisan, nei pressi delle dimore delle omonime casate. In entrambi i casi, a usufruire di questi luoghi di culto erano essenzialmente gli esponenti delle famiglie nobili che si erano fatte carico della loro costruzione e che ancora si adoperavano per il loro mantenimento. Nel 1414, nella cappella di Rhins, situata all'interno di un feudo vescovile, si celebrava secondo la volontà del signore²⁸³. Nello stesso anno, la cappella di Closellinaz appariva in rovina; nonostante ciò, i nobili Vionino e Leodegario continuavano a dotarla di una rendita di sessanta soldi e di tutto il necessario per le celebrazioni²⁸⁴.

Le casate che disponevano di una cappella privata sul territorio parrocchiale non di rado investivano le proprie risorse anche per poter occupare una posizione di preminenza all'interno della chiesa curata. È quanto fecero, per esempio, i signori di Entrèves. La loro cappella era il solo luogo di culto esterno all'edificio parrocchiale presente sul territorio di Courmayeur. Si trattava di un oratorio non consacrato, costruito nei pressi della casaforte dei signori

²⁸² Aymavilles, 1416: «in castro I capella noviter mutata, nondum consecrata» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 211); Brusson, 1416: «in castro Sancti Martini est quedam capella in qua celebratur VII vicibus in anno» (*ibidem*, p. 206) e 1420: «item est capella in castro Sancti Martini dicte parrochie sub nomine sancti Martini fundata et consecrata, habens certas decimas» (*ibidem*, p. 28); Châtillon, 1412: «in castro Castellionis est una capella» (*ibidem*, p. 172); La Salle, 1414: «habet ipsa parrochia (...) capellam infra castrum Castellarii» (*ibidem*, p. 98) e 1416: «capella crasti de Castelarario in parrochia Sale» (*ibidem*, p. 141 rubrica); Montjovet, 1416: «in castro est una capella Sancti Bartholomei» (*ibidem*, p. 177) e 1420: «est capella in castro Montisioveti fundata et consecrata in honore beati Bartholomei apostoli et tenentur celebrare in ipsa capella curati Sancti Germani et Beate Marie de Publey, quilibet eorum bis in ebdomada relatione magnifici et potentis domini Francisci de Challant, domini dicti castri» (*ibidem*, p. 2); Nus, 1413: «in castro est capella Sancti Michaelis separata ab aliis domibus in qua cantatur quando dominus est, ad votum domini et non plus» (*ibidem*, p. 87); Saint-Denis, 1412: «habet X florenos p.p. in castro ubi tenetur celebrare ter in die in capella Sancti Mauricii castri» (*ibidem*, p. 174); Villeneuve, 1416: «in parrochia sunt primo in castro una capella que est decoperta et ruinata et habet X florenos redditus quos dedit quondam comes Sabaudie» (*ibidem*, p. 168).

²⁸³ «In ista parrochia sunt capellania iuxta domum fortem de Rins que dicitur esse de feudo domini episcopi Auguste, in qua celebratur ad votum; item est alia prope domum de Cluselinan ad honorem sancti Thome martiris» (*ibidem*, p. 117. Visita del 1414).

²⁸⁴ «Apparet esse antiqua et alia visitacione fuit ordinatum quod non celebraretur propter ruinam»; «capella videtur antiqua sed ruinatur» (*ibidem*, p. 117); «redditus est LX solidorum quem debent Vioninus de Clesina et Leodegarius eius nepos (...). Domus de Cluselina sumptuant pannos altaris et necessaria; est una lampas quam sumptuat domus» (*ibidem*).

del luogo, dove non sembra che si celebrasse la messa²⁸⁵. I nobili di Entrèves preferivano evidentemente partecipare alle celebrazioni nella chiesa parrocchiale di Courmayeur, dove, come si è visto, possedevano uno spazio di loro proprietà²⁸⁶.

In altri casi, invece, le cappelle private, pur restando di proprietà delle famiglie nobili che le avevano costruite, finirono per svolgere delle funzioni di culto anche nei confronti della società locale²⁸⁷. Ciò accadeva sia per volontà degli stessi signori, che in questo modo rafforzavano il legame con i propri sudditi, come nel caso della cappella di Thoraz; sia contro la volontà dei nobili proprietari, che talvolta si trovavano a dover contrastare una diffusa tendenza, da parte della popolazione locale, a vedere nel cappellano un punto di riferimento spirituale, come sembra si possa ipotizzare per la cappella di Écours a La Salle.

La cappella dei Thoraz si trovava nell'omonimo borgo, situato nel territorio di Sarre a circa 1500 metri di altitudine²⁸⁸. Nel 1414, vi si teneva tutto l'occorrente per celebrare²⁸⁹. Thoraz era a quest'epoca un borgo rinomato, crocevia di alcuni importanti snodi stradali di collegamento intervallivo²⁹⁰. La distanza del borgo dalla chiesa parrocchiale fu senza dubbio il motivo per cui i nobili de Thoraz preferirono costruire una cappella all'interno dei propri possedimenti piuttosto che nella chiesa curata²⁹¹: essi non avrebbero tratto particolari vantaggi dall'autorappresentarsi nel centro della vita parrocchiale, preferendo rafforzare la propria autorità nei confronti dei propri sudditi. La distruzione di questo abitato, occorsa nel 1564 a causa del distacco di un

²⁸⁵ «In tota parrochia extra ecclesiam non hospitale nec capella nisi apud Interaquas unum oratorium in quo non celebratur» (*ibidem*, p. 101. Visita del 1414); «interrogatus de capellis et horatoriis existentis extra ecclesiam respondit nullas esse capellas in ipsa parrochia nec aliqua loca pia nisi quoddam oratorium prope domum fortem domini de Interaquis, iam ab antiquo tempore, non tamen consecratum et est ibi archa loco altaris» (*ibidem*, p. 139. Visita del 1416).

²⁸⁶ Sopra, nota 267 e testo corrispondente.

²⁸⁷ Analoga evoluzione ebbe la chiesa di San Sisto di Caldonazzo, nell'Alta Valsugana: nel XIV secolo essa è visibile nelle fonti come cappella privata signorile, mentre dalla seconda metà del XV secolo appare legata al villaggio e alla comunità di Caldonazzo, i cui sindaci figurano come rappresentanti della comunità e della chiesa di San Sisto (Curzel, *Storia della parrocchia di Caldonazzo*, pp. 23-27).

²⁸⁸ «In cuius parrochia est una capella in Thora cuius rector est dompnus Anthonius de Campis et est dicta capella de patronagio illorum de Thora» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 154).

²⁸⁹ «Habet infra parrochiam suam apud Toran capellaniam munitam omnibus ad celebrandum» (*ibidem*, p. 112bis).

²⁹⁰ Si veda al riguardo Nicolotti, *Thora, il villaggio scomparso*, <<https://www.caniggia.eu/thora-il-villaggio-scomparso>> [ultima consultazione: 18/08/2023].

²⁹¹ Le due nobili famiglie attive sul territorio di Sarre, i de Thoraz e i de Arensod, portavano avanti delle strategie religiose differenti. I signori di Arensod possedevano l'altare familiare all'interno della chiesa curata del capoluogo. Esso si trovava nella navata ed era dedicato a Maria («altaria duo quorum secundum est illorum de Arenzo»: ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 112. Visita del 1414). Nel 1414, i signori decisero di chiudere l'accesso alla propria cappella, ma il visitatore ordinava di verificare «qua auctoritate quia male stat» (*ibidem*, p. 112bis). Nel 1416 si annotava, rispetto a questo altare: «aliud altare Beate Marie in navi ecclesie cum retis novis factis per Iohannem de Arenzo nobilem» (*ibidem*, p. 154). Per il significato di «retis» si veda Du Cange, *Glossarium, ad vocem (reta con rimando a fresium)*.

masso dalla Becca France, interruppe bruscamente la vita di questa comunità.

La cappella di Écours si trovava invece nell'omonimo villaggio (1090 m), adiacente al capoluogo di La Salle. L'abitato prendeva il nome proprio dalla famiglia nobile de Curiis, proprietaria del castello che si elevava ai bordi del torrente Echarlod. La cappella è menzionata già in un documento del 1330. Situata in mezzo alle case, sul ciglio della strada, essa era dedicata alla natività di Maria²⁹². Nelle visite pastorali quattrocentesche, questo edificio, che si dice sorgesse nei pressi della casa dei nobili de Curiis, risulta gestito dai coniugi Antonia e Pietro de Curiis. Entrambi custodivano alcune chiavi: Antonia quella della cassetta delle reliquie, Pietro quella dell'arca in cui si conservavano gli arredi e i paramenti liturgici²⁹³. Nel corso della visita del 1419 è descritta la ritualità che accompagnava il gesto dell'apertura e della chiusura di questo oggetto: «cuius clavem gerebat prefatus nobilis Petrus de Curiis cum qua ipsam arcam aperuit et inde, prefatis infra repositis, ipsam arcam clausit et firmavit, sibi dictam clavem retinendo»²⁹⁴. Nel 1414 il nobile Pietro affermava che in questa cappella si celebrava la messa ogni giorno; due anni più tardi fu indicato il nome del rettore, un certo Guglielmo²⁹⁵. Si trattava, forse, di quel Guglielmo di Porossan che nel 1419 fu accusato dal nobile Pietro di aver sottratto le chiavi delle due porte della cappella. Poiché Guglielmo si rifiutava di riconsegnarle, Pietro fu costretto a forzare l'accesso per permettere al visitatore di entrare²⁹⁶. Non era questa l'unica tensione generatasi intorno alla cappella: lo stesso curato di La Salle ne rivendicava infatti il patronato²⁹⁷. Conflitti di questo tipo, benché di piccola portata e di bassa intensità, erano tuttavia significativi, poiché evidenziano come gli edifici di culto presenti sul territorio parrocchiale, soprattutto se legati a delle nobili casate o a dei gruppi di solidarietà di vario genere, diventavano dei poli d'attrazione della vita rituale. Benché si trattasse di una cappella privata, infatti, a Écours si celebrava la messa ogni giorno; ciò significa che il rettore doveva recarsi nel villaggio quotidianamente oppure risiedervi. Per questo motivo il curato ne rivendica-

²⁹² Domaine, *La Salle*, pp. 108-110.

²⁹³ «Capellania prope domum nobilium de Curiis» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 142. Visita del 1416); «reliquie (...) infra quamdam capsetam longam conclavatam cuius clavem custodiebat nobilis Anthonia uxor Petri de Curiis, que omnia predicta vestimenta, libri, calix et reliquie reperimus esse infra unam arcam ad angulum sinistrum altaris, firmatam cum clave, cuius clavem gerebat prefatus nobilis Petrus de Curiis» (*ibidem*, p. 279. Visita del 1419). Nel 1414 le reliquie erano conservate dallo stesso Pietro: «reliquias servat Petrus de Curiis et bullam indulgentiarum» (*ibidem*, p. 100).

²⁹⁴ *Ibidem*, p. 279.

²⁹⁵ «Refert Petrus de Curiis quod omni die debet celebrari» (*ibidem*, p. 100); «capellania prope domum nobilium de Curiis in qua est rector dompnus Vullelmus» (*ibidem*, p. 142).

²⁹⁶ «Qui Petrus intravit ubi sunt due claves duorum hostiorum cappelle. Reperit quas penes dominus Vuillelmun de Porroczano, qui ipsas retinuit et noluit sibi tradere, quare ipse Petrus ostium dicte capelle fregit, actento quod dictum hostium cum sera ibidem fieri fecerat eius sumptibus» (*ibidem*, p. 279).

²⁹⁷ «Dicit Petrus de Curiis quod est de sua et curatus quod de patronagis curati» (*ibidem*, p. 100. Visita del 1414).

va il diritto di nomina: la chiesa curata doveva poter ricondurre a sé questa realtà, con il rischio, altrimenti, che la popolazione locale potesse individuare nel rettore, piuttosto che nel curato di La Salle, il proprio pastore spirituale. Il fatto, poi, che il cappellano si fosse impossessato delle chiavi e che rifiutasse di restituirle al nobile proprietario dell'edificio potrebbe indicare che la piccola cappella si stava avviando a diventare, a tutti gli effetti, la chiesa del villaggio. L'intervento di Pietro de Curiis andò in questo senso incontro alle esigenze del curato, riportando almeno sotto il controllo signorile tanto la cappella quanto il cappellano.

Tutti i casi presi in esame dimostrano chiaramente come la chiesa parrocchiale non fosse un luogo statico e neutro. All'interno di questo edificio si riversavano le molteplici forze attive all'interno della società locale. Non solo i signori con le loro famiglie, ma anche le organizzazioni comunitarie e persino singoli individui di medio livello, esponenti dell'*élite* locale, interagivano con l'ambiente interno dell'edificio ecclesiastico, facendolo proprio. La presenza e la dislocazione nello spazio degli altari, del mobilio e persino dell'arredo liturgico possono rivelare almeno alcune delle dinamiche e delle tensioni presenti nel contesto locale. Le descrizioni fornite dai visitatori, dunque, non sono da interpretare come trasposizioni sulla carta di una realtà data e oggettiva, ma costituiscono a loro volta degli sguardi mediati e influenzati dagli intenti sia di chi osservava sia degli attori presenti. Il singolare usato dal verbalizzante per indicare gli uomini e le donne coinvolti nella gestione interna della chiesa non è allora da considerare alla stregua di quello impiegato per stigmatizzare gli individui che con i propri comportamenti si allontanavano dai modelli cristiani proposti dalla Chiesa. In questo caso, non si trattava di persone da condannare, perché in contrasto con la comunità parrocchiale in formazione, ma piuttosto degli esponenti attivi della *societas* locale, con cui l'ordinario diocesano non poteva non dialogare²⁹⁸.

4. Chiese, insediamenti e comunità in formazione

Nel secondo capitolo è stato analizzato il rapporto tra chiese e insediamenti, interrogando le visite pastorali quattrocentesche sul tema dell'organizzazione territoriale della cura d'anime. In quella sede, ho riflettuto in particolare sulle relazioni gerarchiche esistenti tra le chiese parrocchiali di territori limitrofi e tra la chiesa curata e le cappelle presenti all'interno di una stessa parrocchia. Questi temi sono ora ripresi e messi in dialogo con le dinamiche sociali e comunitarie su cui mi sono soffermata nelle pagine precedenti. L'intento è di riflettere sulle connessioni esistenti tra i vari gruppi di solidarietà attivi nel contesto locale e la presenza, all'interno della parrocchia, di centri

²⁹⁸ Ai sacerdoti, agli uomini e alle donne che si allontanavano dall'ortodossia è dedicato capitolo IV, in particolare § 3, 4 e 5.

di culto tra loro potenzialmente concorrenziali per quanto riguarda la cura d'anime.

Lo studio di questa tematica mette in luce l'esistenza di due processi diversi e contrari: in certi contesti, le cappelle con delega di alcune funzioni parrocchiali rappresentavano il tentativo di alcune comunità di abitanti di affrancarsi dal legame con una chiesa curata descritta come distante; in altri, cappelle all'apparenza identiche alle precedenti per funzioni svolte erano al contrario il residuo di un esercizio a pieno titolo della cura d'anime, svolto in un passato più o meno lontano. Nel primo caso, si assiste dunque a un frazionamento del territorio parrocchiale; nel secondo, invece, al progressivo accentramento operato da una chiesa curata nei confronti del territorio circostante.

4.1. *Verso il frazionamento della parrocchia*

La diocesi di Aosta del XV secolo offre vari esempi di comunità locali distinguibili dall'insieme dei parrocchiani di una stessa chiesa curata. Si tratta, in genere, di gruppi di abitanti stanziati in località di alta montagna, ma non mancano anche i villaggi di mezza costa o del fondovalle, ben identificabili rispetto al centro abitato che ospitava la parrocchiale. Queste persone sono visibili all'interno delle visite pastorali poiché nel luogo in cui risiedevano si trovava una cappella o un oratorio. Alcuni di questi edifici si distinguevano dagli altri per la presenza di un cimitero e per la celebrazione della messa domenicale²⁹⁹. Questi casi interessavano in modo particolare il visitatore, perché, appunto, era loro riconosciuto il diritto di celebrare l'eucarestia e di dare sepoltura ai defunti. Tali concessioni, che i verbali delle visite tendono a descrivere come delle realtà consolidate, erano spesso il frutto di una contrattazione prolungatasi nel tempo tra curato e comunità di abitanti. In effetti, se si allarga lo sguardo alle altre cappelle citate, prive di simili funzioni, ci si accorge dell'esistenza di situazioni tutt'altro che statiche.

In alcuni casi, si vedono dei gruppi di abitanti costruire delle nuove cappelle senza il consenso del parroco. Così accadde, per esempio, a Vens, situato a 1700 metri di altitudine nella parrocchia di Saint-Nicolas (1200 metri s.l.m.)³⁰⁰. Più interessante ancora è il caso di Vedun (1525 metri s.l.m.), distante più di due ore di cammino dalla chiesa di Avise (circa 775 metri s.l.m.). In questa località, la discussione circa la costruzione dell'edificio andava avanti almeno da venticinque anni, come annotato nei verbali del 1416. In quest'occasione, si ricordò che già Pietro de Balmis, vicario del vescovo Pietro

²⁹⁹ Capitolo II, § 2, in particolare note 22 sgg. e testo corrispondente. Su alcuni casi (Vedun, Bruil e Vetan) si sofferma anche Colliard, *Cura animarum*, pp. 110-111, che tuttavia li inserisce in un discorso legato alla predicazione francescana.

³⁰⁰ «In Vencio illi fecerunt cappellam novam contra voluntatem curati» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 109. Visita del 1413).

di Sonnaz (1399-1410), aveva proibito di celebrarvi, poiché la cappella non era consacrata ed era stata costruita senza l'approvazione del vescovo né del curato³⁰¹. Eppure, già nel 1414 si accennava al fatto che i frati minori violavano il divieto, contrariamente al curato, che «non audet celebrare», mentre nel 1416 era cosa nota che circa dieci fuochi si facevano carico del mantenimento dell'edificio³⁰². Il curato lamentava dunque il danno a lui provocato dai frati minori, che continuavano a celebrare la messa, spiegando che sarebbe stato utile, per lui, poterlo fare tre o quattro volte nel corso dell'anno³⁰³.

Sia gli abitanti di Vens sia quelli di Vedun si percepivano come comunità solidali non solo perché vivevano nello stesso luogo, ma probabilmente anche perché gestivano in comune alcune porzioni del territorio. Dover prendere decisioni per lo sfruttamento e la manutenzione dei beni comuni contribuiva certamente al consolidamento della collettività. Non stupisce, dunque, che questi gruppi spingessero per rendersi autonomi anche nell'esercizio del culto. Entrambe le cappelle andavano inoltre a soddisfare un'esigenza concreta della popolazione, che in alcuni momenti dell'anno faticava a recarsi a valle sia a causa delle condizioni meteorologiche sia perché impegnata nelle attività silvo-pastorali.

L'esigenza di poter partecipare alla messa senza doversi sempre recare nella chiesa parrocchiale era diffusa nel contesto alpino. A Vétan, villaggio oltre i 1600 metri di altitudine, situato a più di tre ore di cammino dalla chiesa curata di Saint-Pierre, si era soliti celebrare la messa tre volte all'anno. Anche in questo caso, nel 1416 si ricordava che tale pratica era stata proibita dal vescovo Pietro di Sonnaz, perché l'oratorio non era stato consacrato. Il verbalizzante annotava che per questa ragione il curato di Saint-Pierre aveva perso una rendita di circa quattro sestari di segale³⁰⁴. Questo particolare è interes-

³⁰¹ Il vescovo Giorgio di Saluzzo, negli anni Trenta del XV secolo, si sarebbe espresso molto chiaramente al riguardo: «nec extra ecclesiam in oratorio privato nec in domo alicuius missam [curatus] celebret absque episcopi licentia» (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 245).

³⁰² «Extra ecclesiam in loco dicto Vedon est una capellania in qua solebatur alias celebrare sed in alia visitatione fuit inhibitum quod non celebraretur et conqueritur curatus quia mendicantes celebrant et ipse non audet celebrare» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 107. Visita del 1414); «ibidem manutinent circa decem foci et reservat Hugoninus Agricolle; in qua inhiuit celebrari dominus Petrus de Balmis quando visitavit pro domino episcopo fratre Petro, ex eo quod non consecratum nec constructum de licencia diocesani neque curati et fuit constructum a XXV annis citra» (*ibidem*, p. 148. Visita del 1416). Sopra, nota 280 per le tensioni che contrapponevano il vescovo all'ordine mendicante.

³⁰³ «Qua non ostante inhibitione quandoque celebrarunt fratres minores in preiudicium curati, asserens curatus quod esset sibi utile si celebraretur ter vel quater in anno» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 148). Questo passaggio potrebbe di per sé voler dire che il curato avrebbe accettato che i frati minori celebrassero tre o quattro volte nel corso dell'anno. L'interpretazione data in corpo di testo va invece a sottolineare la parola *utile* usata nei verbali e si basa sull'analogia con quanto accadeva in questi stessi anni a Vétan, dove il curato di Saint-Pierre chiaramente percepiva una rendita in cambio delle messe celebrate nella cappella (nota successiva). Diversa interpretazione di questo passaggio in Colliard, *Cura animarum*, p. 110: «essa [la cappella] viene utilizzata di tanto in tanto da alcuni conventuali, contro la volontà del curato, che se ne serve tre o quattro volte all'anno».

³⁰⁴ «Item quodam oratorium in Tano in quo sunt indumenta sacerdotalia, tamen non est

sante, poiché testimonia da un lato dell'impegno economico profuso dalla comunità di Vétan per garantire lo svolgimento delle celebrazioni, dall'altro della disponibilità che spesso i curati mostravano nei confronti di queste realtà.

Nel 1416, per esempio, il curato di Arvier chiedeva al visitatore che fosse concesso di celebrare nella cappella di Santa Maddalena, situata nel villaggio di Grand-Houry, a circa 1170 metri di altitudine. L'edificio distava «una leuga» dalla chiesa di San Sulpizio di Arvier, circa un'oretta di cammino, e serviva gli abitanti del villaggio³⁰⁵. Anche in questo caso, tuttavia, le celebrazioni erano state proibite poiché la cappella non era né consacrata né dotata³⁰⁶. Nonostante le oggettive difficoltà e l'interessamento del curato, nel 1420 la situazione non era cambiata³⁰⁷.

Gli abitanti di Rhêmes-Notre-Dame, spinti da un'analoga esigenza, avevano dotato l'altare della cappella di Bruil della pietra sacra, di tre custodie, di un indumento sacerdotale e di un calice. Nel 1414 si registrò che in questa cappella non si poteva celebrare, ma che, nonostante il divieto, due frati minori continuavano a farlo. Rispetto a quanto accadeva a Vedon, però, in questo caso sembrerebbe che non solo il curato, ma anche i parrochiani non approvassero – o almeno non più³⁰⁸. Nel 1416, in effetti, i parrochiani insieme con il loro curato chiesero al presule il permesso di poter celebrare dodici volte all'anno. L'incombenza sarebbe spettata al curato di Rhêmes-Saint-Georges o a un suo cappellano³⁰⁹. La scelta di passare per le vie istituzionali – forse dopo aver tentato, in un primo momento, la strada dei frati minori – si legava

consecratum et inhibitum fuit per visitatores bone memorie fratris Petri quondam Augustensis episcopi quod non cantaretur, videlicet solitum fuerat cantare ter in anno et sic perdit curatus redditus circa IIII^{or} sestariorum siliginis» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 152).

³⁰⁵ La distanza dalla chiesa parrocchiale costituiva una variabile anche per la retribuzione del parroco nel caso si fosse dovuto spostare per la somministrazione dei sacramenti: «in locis remotioribus ab ecclesia parrochiali ultra dimiam leucam distantibus non exigantur ultra octo solidi monete cursalis, in propinquieribus ultra quinque solidi» (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 249; così si legge in una lettera emanata dal vescovo Giorgio di Saluzzo l'8 agosto 1434). A seconda della distanza a cui i parrochiani abitavano, inoltre, il curato doveva scegliere l'ora maggiormente conveniente per la celebrazione della messa domenicale: «celebret missam parrochiale[m] hora maiori parti populi conveniente, eorum propinquitate vel distancia proporcionata» (*ibidem*, p. 237; disposizioni fornite dal vescovo Giorgio di Saluzzo). Anche il funerale rivestiva precisi significati territoriali, che si concretizzavano nell'individuazione, all'interno del medesimo territorio parrocchiale, di distanze diverse dalla chiesa curata, cui erano associate tariffe differenti in ragione del tempo di percorrenza richiesto al curato (Della Misericordia, *Altari dei morti*, p. 349).

³⁰⁶ «Item una alia capella apud Oury ad honorem sancte Madalene, distante ab ecclesia una leuga, nec consecrata nec dotata et fuit vetitum [*sic forse per vetatum*] alias ne cantaretur sed requirit curatus quod cantetur» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 159).

³⁰⁷ «Apud magnum Oury distantem ab ecclesia parrochiali I capellam cum tribuna in qua non celebratur quia est inhibitum» (*ibidem*, p. 281).

³⁰⁸ «Apud loz Bruyl est una capella non consecrata et est inhibitum quod non celebretur et conqueruntur quia fratres minores celebrant videlicet frater Martinus et frater Petrus Catodi» (*ibidem*, p. 111).

³⁰⁹ «Visitavimus ecclesiam parrochiale[m] in qua est una capella loco dicto ou Bruil, in qua est lapis sacratus (...). Petunt parrochiani et curatus licenciam cantandi etc. duodecies in anno per curatum vel alium capellanum de eius licencia» (*ibidem*, p. 162).

alla necessità di ottenere un riconoscimento formale dell'esistenza e dell'attività della cappella. La specificità del contesto era del resto già riconosciuta nei versamenti effettuati per il mantenimento di alcune lampade nella chiesa parrocchiale, differenziati a seconda dell'altitudine a cui i contribuenti abitavano³¹⁰.

Il caso di Valsavarenche permette di osservare questa stessa dinamica dalla prospettiva vescovile. Nel 1451, infatti, monsignor Antonio di Prez ordinò al curato di Introd di recarsi nella cappella di Dégioz, situata a 1500 metri di altitudine, nei mesi tra gennaio e aprile, sia per celebrare l'eucaristia sia per amministrare gli altri sacramenti³¹¹. L'indicazione dei mesi invernali – tra gennaio e aprile – conferma l'ipotesi che la richiesta fosse partita proprio dagli abitanti di Valsavarenche, come avvenne nel caso di Bruil. Essi fecero sicuramente leva sulla difficile percorribilità del tragitto che collegava Dégioz a Introd, particolarmente esposto – ancora oggi – alle valanghe e alle frane. Questa cappella era anche dotata di un proprio cimitero: la scelta del vescovo di Prez garantiva pertanto anche la celebrazione delle esequie.

La richiesta di poter accedere alla messa nel luogo in cui si risiedeva interessò anche alcune località del fondovalle. A Pont-Saint-Martin, per esempio, nel XV secolo esisteva una cappella dedicata a san Martino, dove il curato di Donnas doveva celebrare una volta a settimana, in cambio di alcune decime³¹².

Tutte queste cappelle rappresentavano altrettante spinte centrifughe attive all'interno del territorio parrocchiale. Solo alcune di queste, tuttavia, portarono effettivamente al frazionamento della parrocchia d'origine: Valsavarenche, istituita in parrocchia nel 1483 e Rhêmes-Notre-Dame, che divenne parrocchia autonoma solo nel 1650. La cappella di Bruil, tuttavia, nel 1495 fu consacrata dal vescovo Francesco di Prez e, l'anno successivo, ottenne la facoltà di celebrare i battesimi e le sepolture³¹³. Gli sviluppi territoriali della

³¹⁰ «Alie lampades due quas sumptuant parrochiani, inferiores parrochiani unam eminam siliginis a loco de Luedon et superius unam spatullam bichie, I quartanam avene et pro recepto I casseum valentem XVIII denarios» (*ibidem*. Visita del 1416). *Luedum* è il toponimo con cui era talvolta indicata la località di Bruil (Perinetti, Papone, *La paroisse*, p. 259).

³¹¹ Capitolo II, nota 98 e testo corrispondente. L'esistenza della cappella di Valsavarenche nella parrocchia di Introd è ricordata già nella visita del 1414. A quest'epoca, tuttavia, la celebrazione della messa dipendeva dalla volontà del curato di Introd: «habet capellaniam cum cimiterio in Valle Savarenchy cum II campanis, in qua cantatur ad votum curati» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 110). Analogamente, nel 1445 gli abitanti di Berbenno, spesso isolati a causa dello straripamento dell'Adda, ottennero dal vescovo la facoltà di ricorrere a qualsiasi prete, invece che al solo arciprete di San Pietro, per la celebrazione dei sacramenti in caso di emergenza (Canobbio, *Preti di montagna*, p. 225).

³¹² «Non accessimus ad capellam castris Sancti Martini consecratam in nomine sancti Martini quia ex relatione curati Donacii dicta capella est competenter munita (...) sed non dotata nisi quod dictus curatus tenetur dicere missam semel in ebdomada occasione cuius habet certas decimas» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 23. Visita del 1420). Anche sopra, nota 37.

³¹³ Duc, *Histoire de l'église*, V, pp. 73-74 (Valsavarenche, 1483), 102 (Rhêmes-Notre-Dame, 1495). Per le informazioni relative a Rhêmes successive al 1495: Perinetti, Papone, *La paroisse*, p. 259.

diocesi aostana mostrano dunque chiaramente come la strada formale, passante dalla richiesta di riconoscimento da parte delle autorità ecclesiastiche competenti, era la sola capace di garantire una tenuta nel tempo delle manifestazioni di autonomia delle società locali³¹⁴.

4.2. Esempi di ricomposizione parrocchiale

Il dinamismo del contesto locale non è tuttavia da intendersi solo nella direzione dell'acquisizione di nuovi diritti da parte delle comunità in cerca di autonomia. Si verifica parimenti, nel corso del XV secolo, un processo di accentramento delle funzioni parrocchiali sulla chiesa curata. Diverse, tuttavia, sono le dinamiche che portarono a questo risultato.

Alcuni casi testimoniano, per esempio, come le funzioni parrocchiali esercitate da alcune cappelle fossero il residuo di una precedente cura d'anime svolta nella sua completezza. Ciò si verifica soprattutto quando la cappella è di antica fondazione, dotata di un cimitero e situata a poca distanza dalla chiesa parrocchiale attiva nel XV secolo³¹⁵. È emblematico, a questo proposito, il caso delle chiese di San Solutore e di Santa Maria di Issogne, separate da circa venti minuti di cammino con scarso dislivello. Entrambi dipendenti dal vescovo fin dal 1175, nel XV secolo questi due edifici appaiono gerarchicamente ordinati: San Solutore dipendeva dalla parrocchia di Santa Maria, dove era necessario recarsi per ricevere l'eucarestia e il battesimo³¹⁶. I parrocchiani che frequentavano la chiesa di San Solutore, però, potevano continuare a essere sepolti nel cimitero della cappella e lì potevano ricevere i sacramenti in occasione della Pasqua.

Anche nella parrocchia di Donnas fin dal 1175 esistevano due chiese, all'epoca entrambe legate al vescovo di Aosta: quella dei Santi Pietro e Orso e quella di Santa Maria di Vert. Nel XV secolo, la prima svolgeva il ruolo di parrocchiale, mentre la seconda, definita sempre solo come *capella*, continuava a possedere un proprio cimitero e conservava la messa domenicale³¹⁷. I due edifici sorgevano poco distanti uno dall'altro, ma si trovavano su due sponde opposte della Dora Baltea. È probabile che proprio un'esondazione del fiume, fenomeno molto frequente in questo punto della valle, possa aver danneggiato la chiesa di Vert, dirottando su quella di Donnas la cura d'anime degli abitati che sorgevano sulle due rive³¹⁸.

³¹⁴ Alle concause che favorirono la fondazione di nuove parrocchie è dedicato il § 5.

³¹⁵ Capitolo II, note 22-28 e testo corrispondente.

³¹⁶ «Visitacio capelle Sancti Solutoris (...) ecclesia Beate Marie Yssognye, matre eiusdem» (Roulet, *Vita religiosa*, p. 332. Visita arcidiaconale del 1459-1461). Capitolo II, § 2, in particolare note 26-27 e testo corrispondente per il rapporto tra queste chiese.

³¹⁷ Capitolo II, nota 28 e testo corrispondente.

³¹⁸ «Item est alia capella ultra Duriam intitulata Nostra Donna de Vert habens cymiterium et certos parrochianos, que alias fuit annexa ecclesie Donacii et est de collacione dompni episcopi»

Un altro esempio si trova nella parrocchia di Saint-Vincent, dove nel XV secolo era in funzione la cappella di Moron. Anche qui era attivo un cimitero ed era celebrata la messa ogni domenica, grazie all'impegno economico dei parrocchiani, che ogni settimana raccoglievano a questo scopo un'emina di pane. Secondo la tradizione erudita, come già ricordato, questa cappella era molto antica e preesistente alla chiesa del capoluogo³¹⁹.

Si può infine citare ancora il caso delle chiese di Diémoz e di Chambave, entrambe menzionate nella bolla del 1207 che elencava gli edifici di culto dipendenti dalla prevostura di Verrès³²⁰. Nel Quattrocento, la cappella di Diémoz dipendeva dal priorato di Chambave, dove le persone dovevano recarsi, compiendo un percorso di circa due ore e mezza, per ricevere i sacramenti. A Diémoz, tuttavia, gli abitanti potevano trovare sepoltura³²¹.

Leggermente differente è il caso di Arnad, dove si registra l'esistenza di una comunità un tempo attiva, ma nel XV secolo non più visibile. Presso la cappella di Santa Maria Maddalena, infatti, nel 1420 si ipotizzava la presenza di un cimitero, all'epoca però non solo non più in funzione, ma addirittura non più visibile, al punto che il verbalizzante annotò: «alias fuit cymiterium, prout credit»³²². La cappella era tuttavia consacrata e il curato vi celebrava tutte le settimane, di venerdì³²³. Si trattava, anche in questo caso, di un'antica struttura, menzionata come *capella* nella già citata bolla del 1207. Proprio l'antichità dell'edificio, forse, lo rendeva agli occhi dell'ordinario diocesano un bene prezioso. Così, quando nel 1461 l'arcidiacono in visita lo trovò scoperto e distrutto a causa della negligenza del curato, ne fu ordinata la riparazione, «ad evidenciam episcopi Augustensis et prepositi Sancti Egidii»³²⁴.

(ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 23). Vert tornò a essere parrocchia molto più tardi, nel 1837 (Perinetti, Papone, *La paroisse*, p. 260).

³¹⁹ Capitolo II, § 2, in particolare note 10, 28 e 34 e testo corrispondente per il rapporto tra la cappella di Moron e la chiesa di Saint-Vincent.

³²⁰ A.P. Frutaz, *Le fonti*, pp. 232-234.

³²¹ Capitolo II, nota 14 e testo corrispondente. Un'eco della preminenza della chiesa di Chambave su quella di Diémoz fu visibile fino all'inizio del XIX secolo, quando ancora si svolgeva una processione in occasione delle Rogazioni, che coinvolgeva le chiese di Diémoz e di Saint-Denis e la cappella di Septumian: «autrefois l'on se rendait en procession, le lundi des Rogations à l'église de Diémo, le mardi à celle de St-Denis, et le mercredi à la Chapelle de Septumian qui est dans l'enceinte de la paroisse. C'est au commencement de ce siècle qu'on abandonna les deux premières stations» (P.-É. Duc, *Histoire de l'église paroissiale de Chambave*, p. 57).

³²² ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 14. Corsivo mio.

³²³ «Fuit interrogatus curatus dicti loci utrum infra limites sue parrochie sint aliqua oratoria seu capelle consecrate, qui retulit quod est quedam capella ibi prope que sub titulo et in honore beate Marie Magdalene fuit consecrata et alias fuit cymiterium, prout credit. Item interrogatus an sit dotata respondit dictam capellam nullam aliam habere dotacionem, secundum suum scire, nisi quinquaginta duos solidos (...), idem curatus tenetur omni die veneris celebrare unam missam» (*ibidem*, p. 14). Solo quattro anni prima, riguardo a questa cappella si scriveva: «in qua parrochia est quedam capella Sancte Marie Madalene loco dicto [spazio bianco]. In capella cantatur in die Beate Marie Madalene et non dotata nec consecrata nisi unus lapis consecratus» (*ibidem*, p. 180).

³²⁴ Rouillet, *Vita religiosa*, pp. 331-332.

Le situazioni descritte ci pongono di fronte a dei casi di accentramento esercitato da parte di una chiesa curata sul territorio circostante, uno spazio di cui non conosciamo i confini, ma che, attraverso i luoghi di culto in esso presenti, vediamo chiaramente gravitare sul centro³²⁵. È molto interessante notare che quasi tutte le cappelle caratterizzate nel XV secolo dalla presenza del cimitero e, talvolta, della celebrazione domenicale non erano di nuova fondazione. L'antichità degli edifici subalterni fa piuttosto ipotizzare che in tempi antichi essi possano aver svolto pienamente le funzioni legate alla cura d'anime. Nel caso di Issogne, di Donnas e di Diémoz, ma forse anche di Saint-Vincent, ciò significava che il territorio parrocchiale era in origine diviso tra due chiese indipendenti una dall'altra. Ciò non significa che esse non fossero inserite in un contesto abitato da gruppi di individui che si percepivano come distinti rispetto all'insieme dei parrocchiani. Il fatto che queste persone continuassero a chiedere di essere sepolte nei pressi della propria cappella e che, addirittura, talvolta non si recassero nella chiesa parrocchiale per la messa domenicale ne è una prova evidente. Come per la frammentazione del territorio parrocchiale, anche per la sua composizione il XV secolo non mostra, dunque, delle situazioni date e definite. Proprio la tenuta nel tempo degli antichi cimiteri – ultimo segno identitario a essere abbandonato da una comunità – costituisce il segno di un processo in divenire³²⁶.

Un'altra espressione dell'accentramento operato dalla chiesa curata nei confronti del territorio circostante era la fondazione di succursali della chiesa madre all'interno del territorio parrocchiale. Per esempio, all'inizio del XV secolo, a Montjovet, nei pressi della Dora, fu costruita la chiesa dei Santi Eusebio e Leodegario³²⁷. Qui si trovava un cimitero e si celebrava la messa ogni domenica, ma non c'era alcun fonte battesimale. In effetti, per la celebrazione dei sacramenti i parrocchiani che si servivano di questo edificio di culto dovevano recarsi nel borgo, dove sorgeva la parrocchiale di Santa Maria, da cui la chiesa di nuova fondazione dipendeva. Proprio il curato di Santa Maria garantiva la celebrazione domenicale a Sant'Eusebio. L'elevata estensione del territorio di Montjovet aveva forse reso necessario garantire alla parte più bassa del capoluogo un proprio centro di culto, solo parzialmente autonomo. Anche l'aumento demografico potrebbe aver favorito la nascita di questa succursale. La chiesa dei Santi Eusebio e Leodegario sarebbe stata distrutta nel 1586 da un'esondazione del fiume.

Gli esempi più riusciti di accentramento operato dalla chiesa curata nei confronti del territorio parrocchiale si trovano all'interno dell'antica plebania

³²⁵ Morsel, *La faucille ou le goupillon?*, p. 366 e Morsel, *La faucille et le goupillon*, pp. 514-517.

³²⁶ Di *funzione sociale* del cimitero parla Lauwers, *Naissance du cimetière*, per esempio a p. 11. Sul tema insiste anche Provero, *Contadini e potere*, pp. 128-131. Per approfondire, considerato il ruolo svolto dal cimitero nella costruzione della chiesa locale, intesa nella sua dimensione sia sociale sia materiale, rimando al capitolo IV, § 2.2, dedicato, appunto, alla progressiva delimitazione degli spazi del sacro e degli ambiti d'azione del clero e del laicato.

³²⁷ Capitolo II, note 24-25 e 109 e testo corrispondente.

della Valdigne. Qui le comunità sembrano riconoscersi nella propria chiesa e agire d'accordo con il proprio curato. Vediamo così tutto il popolo di Morgex, di La Salle, di Pré-Saint-Didier, di Courmayeur e di Derby muoversi processionalmente al seguito della propria croce in occasione della festa delle Rogazioni³²⁸. La conflittualità che caratterizzava i rapporti tra queste comunità, soprattutto nei confronti della pieve di Morgex, contribuì probabilmente a rafforzare il legame parrocchiale. È tuttavia indicativo anche il fatto che in questi territori non ci fossero cappelle significative per il culto popolare, con due eccezioni nella parrocchia di La Salle. Qui, oltre alla già menzionata cappella dei nobili de Curiis, che, come si è ipotizzato, sembra fosse un punto di riferimento religioso per l'intero villaggio di Écours, si trovava anche la cappella di San Giovanni di Echarlod³²⁹. Questo edificio distava pochi minuti di cammino dalla chiesa parrocchiale di San Cassiano, dalla quale era separato dal passaggio del torrente Echarlod. Nel XV secolo, il parroco di La Salle, rettore di questa cappella, vi celebrava la messa ogni domenica e in occasione di alcune feste³³⁰. Nel 1414, il verbalizzante prese un appunto particolarmente interessante a proposito di questa cappella: «solebat [esse] parochialis ecclesia»³³¹. Come per la cappella di Moron, anche in questo caso il ricordo di un'antica funzione parrocchiale ha attraversato i secoli e si trova ancora oggi assimilato alla memoria tradizionale collettiva³³². Ancora nella prima metà del Novecento, la cappella di San Giovanni era inoltre meta di quattro importanti processioni, che si svolgevano in occasione della Domenica delle Palme, del Corpus Domini e delle due feste di San Giovanni (battista ed evangelista)³³³. In questo caso, la persistenza delle celebrazioni domenicali costituisce chiaramente il residuo della delega di alcune funzioni di cura d'anime, in un contesto di rafforzamento del ruolo della chiesa parrocchiale e di conseguente accentramento su di essa della vita sacramentale delle comunità attive sul territorio. La vicinanza della chiesa di San Giovanni alla chiesa parrocchiale di San Cassiano rende però difficile comprendere il perché dello

³²⁸ Capitolo II, § 3, in particolare note 42-44 e 59 sgg. e testo corrispondente per una descrizione di questa cerimonia.

³²⁹ Sopra, note 292-297 e testo corrispondente per la cappella dei nobili de Curiis.

³³⁰ «Diebus dominicis et aliquibus festis in mane» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 100). La cappella sia nel 1414 sia nel 1416 era retta dal curato di La Salle (*ibidem*, p. 142 per il riferimento del 1416).

³³¹ *Ibidem*, p. 99 (tra parentesi quadre una proposta di integrazione al testo). Ringrazio il professor Antonio Olivieri e il dottor Luca Jaccod per l'aiuto nella lettura di questo passaggio delle visite pastorali, particolarmente complicato.

³³² Si vedano per esempio Brunod, Garino, *Alta Valle*, II, p. 160: «secondo la tradizione la Chiesa parrocchiale primitiva si sarebbe trovata in questa frazione. La costruzione attuale è del secolo XVII. Al momento della fondazione era sotto il titolo di San Giovanni Battista oggi si celebra come patrono San Giovanni Evangelista»; Domaine, *La Salle*, pp. 83, 85: «un peu à l'écart des maisons sur la route pour le Villair est la chapelle dédiée à Saint Jean évangéliste et Saint Jean Baptiste. C'est une des plus anciennes de la paroisse – selon la tradition populaire elle serait l'église-mère de La Salle».

³³³ Domaine, *La Salle*, p. 127. Ancora oggi la processione della Domenica delle Palme parte dalla cappella di Echarlod. Ringrazio il dottor Luca Jaccod per questa segnalazione.

spostamento del centro culturale comunitario. La vicinanza della cappella al torrente Echarlod e al versante montuoso potrebbe far ipotizzare che sia stato un evento calamitoso a promuovere uno spostamento leggermente più in alto del borgo e della sua chiesa. Tuttavia, è cosa nota che il torrente Echarlod sia sempre stato caratterizzato da una debole portata né vi è memoria di eventi naturali avversi in questa località³³⁴. Al di là delle motivazioni che determinarono la traslazione, è chiaro che nel XV secolo la centralità della chiesa di San Cassiano non era messa in discussione. L'intervento del curato per esercitare il proprio controllo sul rettore della cappella dei nobili de Curiis testimonia parimente della forza contrattuale esercitata dalla chiesa curata nei confronti delle spinte centrifughe presenti all'interno del territorio parrocchiale.

4.3. *Parrocchie senza territorio*

La diocesi aostana del XV secolo consente di studiare un altro fenomeno interessante legato al rapporto tra parrocchie e comunità: il caso dell'appartenenza personale – e non territoriale – a una chiesa curata. Questo breve paragrafo non ha la pretesa di indagare a fondo il tema, che richiederebbe la disamina di altre tipologie documentarie oltre alle visite ecclesiastiche. Esso si propone, piuttosto, di rendere visibili alcuni contesti locali che domandano di essere studiati in modo approfondito, allo scopo di riflettere da un lato sullo sviluppo dell'identità comunitaria nei contesti in cui la comunità di abitanti risultava frammentata dalla giurisdizione parrocchiale, dall'altro sulla percezione territoriale dei confini e del patrimonio parrocchiali all'interno di queste realtà.

Sia nel territorio di Montjovet sia in quello di Aymavilles sorgevano due chiese curate: rispettivamente San Germano e Santa Maria di Publey; San Leodegario e San Martino³³⁵. Se le due chiese di Montjovet si trovavano in contesti diversi – su un promontorio quella di San Germano, al livello del fiume quella di Santa Maria – quelle di Aymavilles distavano invece poco più di cinque minuti di cammino una dall'altra. Gli eruditi e gli storici locali raccontano di una dipendenza personale degli individui da una delle due chiese del luogo, cosicché poteva accadere che due vicini di casa o addirittura due familiari residenti nello stesso villaggio appartenessero a parrocchie differenti. In questi luoghi, i curati collaboravano alla gestione delle cappelle campestri, benché la concreta amministrazione spettasse al parroco che nella località in cui sorgeva l'oratorio possedeva il maggior numero di parrocchiani³³⁶. Queste

³³⁴ Domaine, *La Salle*, pp. 37-38.

³³⁵ Per i rapporti esistenti tra queste chiese si veda il capitolo II, § 5 (Montjovet) e § 7 (Aymavilles). Oltre a questi due casi, più noti, sembra che anche la parrocchia di Santa Maria Maddalena, una delle tre chiese curate presenti a Gressan, non avesse un territorio specifico (Perinetti, Paponne, *La paroisse*, p. 262).

³³⁶ Si vedano, per esempio, per Aymavilles: Brunod, Garino, *Cintura sud orientale*, p. 102 e

interpretazioni, benché non infondate, necessitano oggi di essere riprese in esame tramite un'analisi puntuale delle fonti disponibili.

Per il territorio di Montjovet possediamo uno studio approfondito condotto dallo storico Félicien Gamba, pubblicato in due *tranches* nel 1963 sulla rivista «Lo flambò»³³⁷. Il saggio analizza i sussidi di castellania versati tra il 1444 e il 1515, un periodo in cui la castellania di Montjovet passò dall'essere un mandamento feudale, concesso dal duca al conte Francesco di Challant, all'essere sottoposta alla giurisdizione immediata dei Savoia. Poiché la suddivisione dei fuochi per la tassazione era ripartita per parrocchia e riportava accanto al nome del contribuente il villaggio di residenza, è possibile sfruttare questo materiale per studiare la relazione esistente tra parrocchie e nuclei abitativi³³⁸. Gamba riporta l'elenco dei fuochi divisi per parrocchia per l'anno 1451, una ripartizione che sarebbe rimasta valida sino al 1515³³⁹. In relazione al territorio di Champdepraz, allora non ancora sede di una propria parrocchia³⁴⁰, ma dipendente da Montjovet, lo studioso sottolinea come le persone che risiedevano in uno stesso villaggio potevano dipendere o dall'una o dall'altra chiesa curata del capoluogo. Benché dalla lettura dei dati proposti questo aspetto non emerga³⁴¹, alcuni consegnamenti e infeudazioni di beni della parrocchia di San Germano, datati 1478, sorreggono l'ipotesi avanzata da Gamba³⁴². Alcuni attori presenti in queste carte, infatti, risultano abitare nello stesso villaggio di Chevrère, nel territorio di Champdepraz, ma dipendere da parrocchie differenti: Giovannetto di Antonio del fu Giovanni Martini

Perinetti, Papone, *La paroisse*, p. 262; per Montjovet si veda la nota successiva e il testo corrispondente.

³³⁷ Gamba, *La châteltenie*, I e II. Per approfondire si veda anche Imparato, Malandrino, *Una lettura storica del territorio*.

³³⁸ Anche i conti della castellania di Cly tra il 1414 e il 1424 individuano i contribuenti per parrocchia (Pession, *Comptes de la châteltenie*).

³³⁹ La castellania di Montjovet era a quest'epoca tassata per cento fuochi, suddivisi in cinquanta per la parrocchia di Saint-Vincent, trentadue per quella di San Germano di Montjovet e diciotto per quella di Santa Maria di Publey (Gamba, *La châteltenie*, I, pp. 40-43).

³⁴⁰ Champdepraz divenne parrocchia nel 1616 (Perinetti, Papone, *La paroisse*, p. 260).

³⁴¹ Stando agli elenchi trascritti da Gamba, un solo nucleo abitativo, quello di Erésaz, sembra trovarsi in questa situazione. Il villaggio dipendeva infatti prevalentemente dalla parrocchia di San Germano, ma una persona, Martino Ducis, originaria di questa località, era inserita tra i fuochi dipendenti dalla chiesa di Santa Maria. A ben guardare, però, si specificò anche che Martino, al tempo della rilevazione, abitava nel borgo, un luogo chiaramente afferente a quest'ultima parrocchia (Gamba, *La châteltenie*, I, p. 43).

³⁴² Forte, *Denari e decime* per la trascrizione e l'analisi di questo materiale documentario. Si tratta di un rotolo pergameneo, che si presenta mutilo delle prime pergamene (a causa di un incendio) e di quelle intermedie (scucite e trafugate); per questo motivo, l'originario rotolo risulta spezzato in due e gli atti, originariamente venticinque, sono oggi ventidue (mancano gli atti 1, 2 e 7). Tutte le azioni giuridiche risalgono al 1478, tranne l'ultima, dell'anno seguente (*ibidem*, pp. 9-10). Si tratta di consegnamenti (tredici atti) e infeudazioni (nove atti) promossi dal curato e rettore della chiesa di San Germano di Montjovet, Pasquetto Busquet. I possedimenti riconosciuti o infeudati si trovano all'interno di un'ampia superficie, delimitata verso est dal territorio di Champdepraz, mentre verso ovest dal territorio comunale di Saint-Vincent, e comprendente le località di Émarèse (anche la parte più alta, fino a Erésaz) e di Montjovet nelle zone di Saint-Germain e, lungo la Dora, di Ciseran (*ibidem*, p. 117).

Gozberodi era della parrocchia di Santa Maria di Montjovet e come lui anche Antonio del fu Probus di Cocy e Antonio del fu Germano di Feysan, mentre Martino del fu Antonio Barbustelli e Pietro dou Genro dipendevano dalla parrocchia di San Germano³⁴³. Il territorio di Champdepraz, almeno per quanto riguarda la località Chevrère, sembra dunque sfuggire alla logica territoriale dell'appartenenza parrocchiale. La questione resta tuttavia aperta e richiede ulteriori approfondimenti. L'elenco dei fuochi articolato per parrocchie studiato da Gamba, in effetti, sembra mostrare un legame tra luoghi e giurisdizioni parrocchiali.

Anche ad Aymavilles la situazione appare complessa. Il terzo e ultimo volume dedicato da Joseph-César Perrin alla storia economica, politica e sociale del comune ricostruisce le vicende legate alle due parrocchie presenti sul territorio³⁴⁴. Qui lo studioso dedica alcune pagine proprio alla disamina della questione della giurisdizione personale³⁴⁵. Il problema è affrontato partendo da un'interessante documentazione degli anni Ottanta del XVIII secolo, prodotta nel corso della visita del vice intendente Réan, accompagnato dal prevosto Dondeynaz. In quest'occasione, entrambe le figure, rappresentanti l'una la delegazione reale, l'altra il vescovo aostano, espressero le proprie perplessità circa il modo in cui si articolava l'appartenenza parrocchiale. Il vice intendente scrisse:

un territoire composé de vingt un focages ... (*sic*) et peuplé d'environ 1100 âmes, est divisé en deux communautés et en deux paroisses dont les églises ne sont pas éloignées de 5 minutes de distance l'une de l'autre ... (*sic*) Mais le spirituel n'a aucune limite certaine ; il est tout pêle mêle, selon les familles qui se sont affectées plutôt à une église qu'à l'autre ; au moins cela est vray en divers villages où l'un des curés administre une famille et l'autre administre l'autre³⁴⁶.

Lo stupore del vice intendente descriveva probabilmente una situazione di lunga durata, derivante dalla decisione di erigere, in un'epoca non ancora identificata, una seconda chiesa curata a pochi passi dalla preesistente. Le due comunità – fino al 1782 separate anche nell'amministrazione comunale – si contendevano, ancora nel XVIII secolo, il primato dell'antichità della propria chiesa. Perrin, seguendo il ragionamento del canonico Teppex, propende per una maggiore antichità della chiesa di San Martino, se non altro perché fu dotata di un fonte battesimale prima di quella di San Leodegario e perché appare in una posizione di preminenza – espressa dal titolo *plebania* – sia in un documento del 1264 sia nelle visite pastorali del XV secolo³⁴⁷. Al di là di questa problematica, particolarmente sentita nei decenni conclusivi del XVIII seco-

³⁴³ *Ibidem*, pp. rispettivamente 46, doc. 13; 50, doc. 14; 65, doc. 17; 53, doc. 15; 82, doc. 21.

³⁴⁴ Perrin, *Aymavilles*, III.

³⁴⁵ *Ibidem*, pp. 15-17.

³⁴⁶ *Ibidem*, p. 16. Si tratta delle parole scritte dal vice intendente nel suo rapporto del 22 maggio 1782. Perrin ha visto l'originale, che si trova nell'Archivio storico regionale.

³⁴⁷ *Ibidem*, pp. 13-15. Perrin si mostra al contrario molto cauto nell'avallare l'ipotesi che la chiesa di San Leodegario fosse in origine una chiesa monastica benedettina (*ibidem*, pp. 11-13). Sul rapporto tra queste due chiese si veda il capitolo II, § 7.

lo, quando si iniziò a porre la questione dell'unificazione delle due parrocchie, ciò che conta per il nostro discorso è che a quest'epoca era evidente l'assenza di una chiara delimitazione territoriale tra la parrocchia di San Martino e quella di San Leodegario. A differenza di quanto accaduto per la giurisdizione temporale delle due comunità, i cui limiti erano stati definiti dall'accatastamento, il potere spirituale esercitato dalle due parrocchie restava privo di chiari riferimenti territoriali³⁴⁸. Benché, infatti, a seconda delle località esistesse una presenza maggiore dell'una o dell'altra parrocchia, in alcuni casi gli abitanti di uno stesso villaggio risultavano effettivamente dipendere da chiese diverse. Un indizio, forse, della difficoltà nell'attribuire da un punto di vista esterno l'appartenenza all'una o all'altra parrocchia si trova nelle parole del canonico cattedrale Ludovico de Sancto Petro. Parlando di una *confessio* fatta in favore del canonico Pietro de Bussy, attivo negli anni Sessanta del XV secolo, egli disse che questa era stata fatta «per Benedictum de Carreria parrochie Sancti Leodegarii sive Sancti Martini Aymaville», mostrando una certa difficoltà nel risalire all'appartenenza parrocchiale del personaggio³⁴⁹. In alcuni casi, la sovrapposizione delle giurisdizioni spirituali coinvolgeva anche i curati delle parrocchie limitrofe, che rivendicavano la dipendenza di alcune famiglie abitanti nel territorio di Aymavilles dalle proprie chiese. Nel XVIII secolo, ciò avveniva in alcuni villaggi situati in contesto di confine: a Sylvenoire, per esempio, che si trova a circa due ore di distanza sia dalla chiesa di San Leodegario sia da quella di Cogne, oppure a Pompiod, al limite tra Jovençan e San Martino di Aymavilles³⁵⁰.

La complessità e la confusione rilevate nel XVIII secolo paiono l'esito di lungo periodo di una situazione precedente, nonostante, allo stato attuale della ricerca documentaria, per i secoli XII-XV si sappia poco sulla giurisdizione parrocchiale di Aymavilles. Infatti, benché non sia storicamente corretto proiettare sul passato la situazione descritta in epoche posteriori, sembra tuttavia difficile che due parrocchie con giurisdizioni chiaramente delimitate abbiano in tempi più recenti perso il proprio inquadramento territoriale.

Nel XV secolo, dunque, la giurisdizione parrocchiale poteva determinare diverse situazioni a livello locale. Essa poteva essere il motore per la progressiva convergenza su un unico centro di un territorio di dimensioni relativamente ampie ed esteso su altitudini tra loro anche molto diverse. È il caso di quei territori in cui le antiche cappelle, un tempo probabilmente dotate della cura d'anime, conservavano solo alcune funzioni parrocchiali, come la facoltà di sepoltura e, anche se molto più raramente, la celebrazione della messa domenicale. Le persone che si servivano di questi luoghi di culto gravitavano ormai sulla chiesa parrocchiale che raccoglieva gli abitanti dei vari nuclei

³⁴⁸ Perrin, *Aymavilles*, I, pp. 63-68.

³⁴⁹ ACCA, V108, Vol. 240 a, f. 67v. Corsivo mio. Si tratta di un libro di conti del capitolo. Al f. 93v del medesimo volume, lo stesso Benedetto è detto essere della parrocchia di San Leodegario. Ringrazio il dottor Luca Jaccod per avermi segnalato queste occorrenze.

³⁵⁰ Perrin, *Aymavilles*, III, pp. 17-21.

insediativi sparsi sul territorio. In altri casi, la nascita di una nuova parrocchia poteva invece rappresentare il raggiungimento di una convergenza tra comunità di abitanti e comunità parrocchiale. Nel contesto valdostano, ciò accadde soprattutto ad alcune comunità residenti in località di alta montagna, effettivamente distanti e spesso isolate dal capoluogo in cui sorgeva la chiesa parrocchiale originaria. In altri contesti, infine, l'appartenenza parrocchiale sembra aver contribuito alla frammentazione della comunità di abitanti di un certo luogo, almeno per quel che riguardava la sfera religioso-cerimoniale comunitaria.

5. Nuove parrocchie

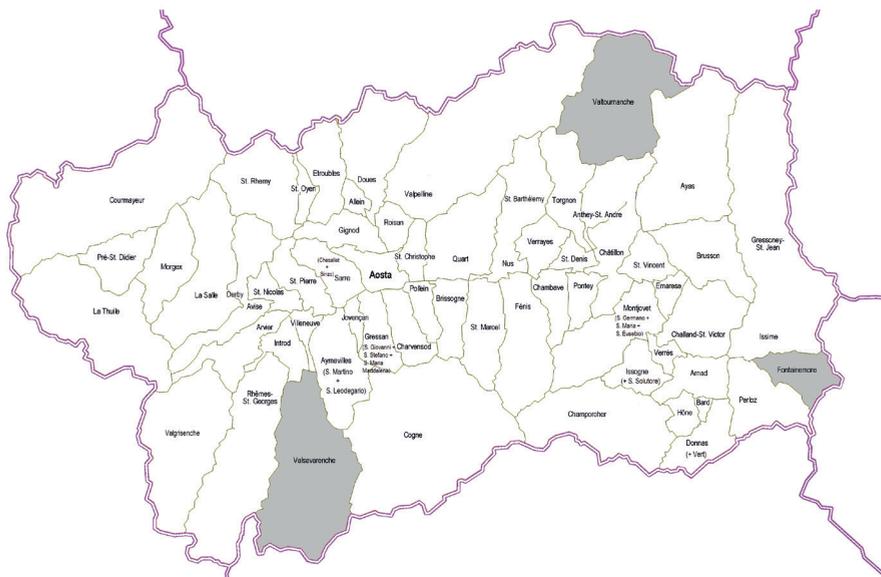
Nel contesto descritto dalle visite pastorali quattrocentesche fin qui analizzato si inserì la fondazione di tre nuove parrocchie (carta 17): Valtournenche (1420), Valsavarenche (1483) e Fontainemore (1483).

Erette per volontà dei vescovi Ogerio Moriset (1411-1433) e Francesco di Prez (1464-1511), due furono dedicate a sant'Antonio abate (Valtournenche e Fontainemore), una a Maria (Valsavarenche)³⁵¹. I territori che andarono a comprendere si situano in zone di media (Fontainemore) e di alta montagna (Valtournenche e Valsavarenche), che fino ad allora avevano gravitato sulle chiese parrocchiali di Antey e Torgnon (Valtournenche), Introd (Valsavarenche) e Perloz (Fontainemore).

Non si conoscono, a oggi, gli atti di fondazione né le suppliche che dovettero precedere. Si può però ipotizzare che anche in questi casi, come avvenne per Brissogne, fondata nel 1303, le comunità abbiano insistito sulle difficoltà di spostamento dovute alle condizioni climatiche e ambientali, incontrando il parere favorevole dell'ordinario diocesano. Le esigenze delle comunità trovavano così soddisfazione nell'applicazione della normativa canonica³⁵². Resta però da domandarsi perché proprio il XV secolo rappresentò, nel contesto alpino, un'epoca feconda per la nascita di nuove parrocchie, ossia come mai, proprio in questo momento storico, delle richieste sostenute da motivazioni

³⁵¹ Rivolin, *Quelques remarques*, pp. 133-134.

³⁵² Con la decretale *Ad Audientiam*, Alessandro III (papa dal 1159 al 1181) aveva individuato proprio nella distanza dalla chiesa curata e nelle difficoltà presentate dalla strada per raggiungerla le due motivazioni canoniche a giustificazione di una modifica degli assetti parrocchiali, purché le condizioni economiche della villa interessata da una nuova fondazione fossero sufficienti al mantenimento di un sacerdote (X 3, 48, 3; Fr. 652-653). Esattamente in questa direzione vanno le motivazioni addotte dalla comunità di Brissogne: «cum locus de Breyssognia, de Luyn, de Neyran et de Cheysson tunc temporis existerent de parochia Sancti Marcelli et homines et mulieres dictorum locorum tempore yemali propter nimiam distanciam et propter viarum discrimina non possent sine magna difficultate ad eandem ecclesiam Sancti Marcelli accedere et ideo non possent divinis officiis congruo tempore interesse» (*Documents*, pp. 35-38, doc. 15. *Fondation de l'église paroissiale de Brissogne. 19 avril 1303*). Sugli stereotipi ricorrenti in questa tipologia documentaria si vedano anche, per esempio, Curzel, *Pievi e cappelle*, p. 109; Rando, *Chiese e comunità*, p. 177.



Carta 17: Le parrocchie di nuova fondazione (1420; 1483).

riconosciute come valide anche in precedenza – principalmente legate al clima e alla morfologia del territorio – abbiano incontrato il parere favorevole dei vescovi. In effetti, nonostante la climatologia storica registri un progressivo abbassamento delle temperature a partire dal XIV secolo, nelle Alpi occidentali episodi ricorrenti di freddo intenso e di anomalie pluviometriche (alluvioni, nevicate e grandinate eccezionali) sono stati registrati anche per i secoli precedenti³⁵³. Non a caso la normativa canonica era intervenuta sul tema già nella seconda metà del XII secolo. È in questa prospettiva che si possono legittimamente mettere in discussione le motivazioni addotte nel corso del XV secolo dalle comunità alpine per richiedere la fondazione di una nuo-

³⁵³ La fase iniziale della Piccola Età Glaciale è situata tra il 1350 e il 1500 in Mercalli, Cat Berro, *Ricostruzione del clima medioevale*, p. 68. Cerutti, *La regione valdostana*, pp. 124-127 situa invece l'epoca compresa tra il 750 e il 1550 in una fase di *optimum* climatico. Nel suo *La nature et le roi*, pubblicato nel 2019, Jean-Pierre Devroey mette ordine tra i molti studi di climatologia storica. Nella prima parte del volume, insiste in particolare su una doppia scala interpretativa di cui bisogna tener conto quando si affronta il tema delle variazioni climatiche nella storia. Da un lato, ci sono i cambiamenti climatici di lunga durata, per descrivere e comprendere i quali è possibile elaborare dei modelli generali validi per superfici territoriali molto ampie (*ibidem*, p. 42). È in questa prospettiva che si può parlare, per l'emisfero Nord della Terra, di *Piccolo Optimum medioevale* (per l'epoca compresa tra il 950 e il 1250-1300 circa) e di *Piccola Età glaciale* (tra il 1300 e la metà circa del XIX secolo). Dall'altro lato, ci sono le variazioni di temperatura e di precipitazioni su scala continentale o sub-continentale, in alcuni casi addirittura regionale. Un inverno particolarmente rigido e nevoso o un'estate molto calda e secca, solo per fare alcuni esempi, influivano sul sistema economico produttivo e commerciale in modo più immediato e consistente rispetto ai grandi cambiamenti climatici (*ibidem*, pp. 42-43).

va parrocchia: non perché fossero giustificazioni non valide, ma perché, al contrario, potevano essere tali anche in epoche precedenti, proprio in ragione del fatto che le anomalie meteorologiche su piccola scala, sempre presenti anche nelle epoche di *optimum* climatico, condizionavano maggiormente la vita quotidiana delle persone rispetto ai cambiamenti climatici su larga scala. All'esame delle concause che favorirono la nascita di nuove parrocchie sono dedicati gli ultimi paragrafi.

5.1. Processi identitari ed economico-sociali

La nascita di nuove parrocchie nel corso del XV secolo è un fenomeno diffuso nell'arco alpino occidentale, soprattutto nelle zone di media e di alta montagna. Fabrice Mouthon, che ha studiato questo processo nell'area savoiarda, individua nell'aumento demografico e nello sviluppo attorno alla chiesa di un sentimento di coesione identitaria le due principali concause della fioritura di nuove parrocchie³⁵⁴. Le visite pastorali oggetto di questo studio da un lato aiutano a indagare gli sviluppi demografici delle comunità di villaggio, dall'altro, come si è visto in questo capitolo, documentano l'aumento della richiesta di partecipazione da parte delle comunità agli uffici divini.

Talvolta i verbalizzanti indicavano il numero dei fuochi presenti nelle differenti località. Tuttavia, poiché tale informazione non fu annotata in modo sistematico, risulta difficile seguire nel complesso le vicende demiche della valle. Complica ulteriormente il quadro il fatto che in alcuni casi è fornito, oltre al numero dei parrocchiani, anche quello dei fuochi impegnati nel mantenimento delle cappelle prive di cura d'anime; non è chiaro, infatti, se queste unità familiari rientrassero alla fine anche nel computo complessivo degli abitanti della parrocchia o se debbano a questo essere aggiunte³⁵⁵.

Osservando a campione le località per le quali si dispone del numero dei fuochi nel corso della prima visita (1412-1414) e in almeno un'altra successiva al 1420, pare tuttavia che si possa parlare di una sostanziale staticità per quanto riguarda la composizione numerica delle varie comunità locali, con poche eccezioni: Jovençon, dove tra il 1416 e gli anni Sessanta del XV secolo ci fu una drastica diminuzione della popolazione; Brissogne, dove, al contrario, ci fu un rapido aumento dei fuochi tra il 1413 e il 1416; Santo Stefano di

³⁵⁴ Mouthon, *Savoie médiévale*, pp. 135-138. Studiando il fenomeno della localizzazione della cura d'anime nella Carnia tardomedievale, Flavia De Vitt esclude invece una correlazione con l'aumento demografico, insistendo piuttosto sul crescente interesse popolare per la pratica liturgico-sacramentale e sull'affermazione dei comuni rurali (costituiti sia da singoli villaggi sia dal raggruppamento di vari insediamenti) come concause della diffusione dell'autonomia parrocchiale (De Vitt, *I Carnici*, pp. 57-58).

³⁵⁵ Nel 1416, per esempio, in relazione alla cappella di Vert, nella parrocchia di Donnas, si scriveva: «ibidem circa XXⁱⁱ foci qui ibidem habitant» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 184); nello stesso anno, a proposito della cappella di Vedon, nella parrocchia di Avise: «quod ibidem manutinent circa decem foci» (*ibidem*, p. 148).

Gressan, dove, dopo una piccola oscillazione tra il 1414 e il 1420, si registra un significativo aumento nel corso di un solo anno (grafico 2)³⁵⁶.

Purtroppo, per le aree interessate dalle nuove fondazioni non sono forniti molti dati. Se per la parrocchia di Perloz non abbiamo alcuna indicazione circa i fuochi che la popolavano, qualche notizia in più si può ricavare per quelle di Torgnon, Antey e Introd. Per Torgnon, tra il 1412 e il 1416, si registrò una diminuzione di tredici fuochi (da novantatré a ottanta)³⁵⁷. Ad Antey, tra il 1416 e il 1421 i fuochi passarono da centoquaranta a cento³⁵⁸. La scomparsa, ad Antey, in soli cinque anni, di quaranta unità familiari, in un contesto non segnato da epidemie o da gravi calamità, potrebbe legarsi alla fondazione, proprio nel 1420, della parrocchia di Valtournenche. Anche se non possediamo alcuna indicazione circa la consistenza della comunità che popolava il villaggio ai piedi del Cervino, è probabile che questi quaranta fuochi fossero proprio quelli che abitavano sul territorio sottratto alla parrocchia di Antey. Se così fosse, si potrebbe anche ipotizzare che i tredici fuochi persi nella parrocchia di Torgnon siano dovuti a uno spostamento di altrettante unità familiari proprio verso i pascoli di Valtournenche, nella parrocchia di Antey, dove, in effetti, proprio nel 1416 si registra un elevato numero di abitanti. Purtroppo l'assenza, per Antey, di dati anteriori al 1416 non consente di verificare questo ragionamento. Per Introd si registra, al contrario, un lieve aumento dei fuochi tra il 1414 e il 1416, quando si passò da 130 a 140 unità³⁵⁹. Non è possibile affermare che si trattò di un *trend* di crescita che caratterizzò anche i decenni successivi, poiché sfortunatamente i verbalizzanti non ebbero cura di annotare il numero dei fuochi nel corso delle visite seguenti. Né si può da questi soli dati inferire che l'aumento interessò proprio la comunità che abitava alle quote più elevate. Anche in questo caso, tuttavia, si tratta di un'ipotesi suggestiva, che potrebbe andare a spiegare perché, a cominciare dalla metà del secolo, le esigenze della comunità di Valsavarenche iniziarono a essere tenute in considerazione.

Alcuni dati storici, del resto, sembrano suggerire, per quest'epoca, un aumento della popolazione nei villaggi posti ad alta quota, determinato da un mutamento di natura economica legato allo sfruttamento più intensivo dei pascoli d'alta montagna. La conquista di Ivrea da parte dei Savoia alla metà del XIV secolo e il conseguente controllo esercitato dai conti sul Canavese e sulle strade di collegamento con la valle d'Aosta favorirono sicuramente la ripresa dei commerci. L'abolizione, subito dopo il 1389, del pedaggio connesso al castello di Castruzzone, situato a monte dell'abitato di Carema, si inserì in questo contesto. Il venir meno di un punto importante di tassazione sulle merci all'imbocco della valle d'Aosta potrebbe aver dato un nuovo impulso ai traffici commerciali, favorendo al contempo un progressivo processo di

³⁵⁶ Il grafico rappresenta la variazione dei fuochi in alcune località valdostane tra il 1413 e il 1421.

³⁵⁷ ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, pp. 173 (1412), 208 (1416).

³⁵⁸ *Ibidem*, pp. 207 (1416), 360 (1421).

³⁵⁹ *Ibidem*, pp. 109 (1414), 160 rubrica (1416).

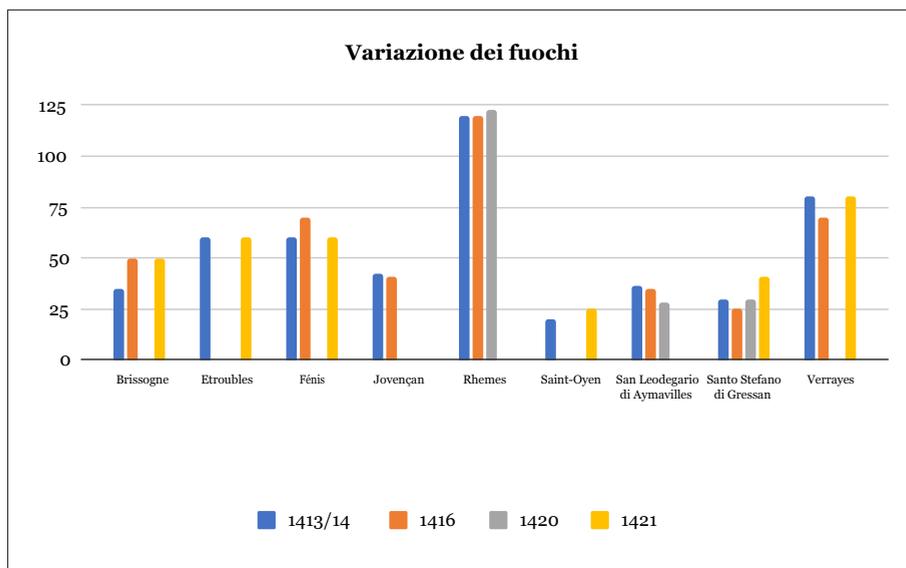


Grafico 2: Variazione dei fuochi in alcune località tra il 1413 e il 1421.

specializzazione economica. Lo sviluppo della produzione d'alpeggio e il conseguente aumento della popolazione impegnata in questo settore potrebbero essere l'esito sul lungo periodo di questi fenomeni³⁶⁰.

Nel corso del Quattrocento, in tutta la diocesi di Aosta si registrò inoltre una crescente partecipazione delle comunità parrocchiali già esistenti agli uffici divini. Si è visto come il coinvolgimento dei fedeli nell'amministrazione materiale degli edifici di culto andò di pari passo con una richiesta di migliore e più regolare offerta del servizio liturgico e sacramentale, soprattutto in occasione della morte. Non mancarono nemmeno manifestazioni di spontanea devozione popolare, spesso proprio nelle località di alta montagna, dove si costruirono anche alcune nuove cappelle in cui poter celebrare periodicamente la messa. Anche se nessuno degli episodi registrati al riguardo si situa nelle località di nostro interesse, il loro numero, relativamente elevato, consente almeno di ipotizzare una diffusione del fenomeno su buona parte del territorio diocesano.

5.2. Il rinnovamento della Chiesa

A ciò si deve aggiungere che durante il XV secolo, come attestano le costituzioni sinodali e le visite pastorali, si manifestò una crescente attenzione

³⁶⁰ Settia, *Castelli e strade*, pp. 30-35.

da parte delle autorità ecclesiastiche per i sacramenti. Ai curati era richiesto di vigilare sulla vita spirituale dei propri fedeli, assicurandosi che questi partecipassero assiduamente alle celebrazioni domenicali, che facessero uso, quando necessario, dell'olio degli infermi, che si confessassero e si comunicassero almeno in occasione della Pasqua. Analogamente, ai parrochiani era domandato se il sacerdote garantisse il regolare svolgimento delle messe e, soprattutto, se fosse presente in occasione delle sepolture.

Proprio in questi anni, inoltre, si sviluppò un'attenzione particolare per l'educazione dei fedeli, soprattutto dei più giovani. Non presenti in prima persona negli atti delle visite quattrocentesche, i bambini e i ragazzi sono al contrario al centro di alcuni articoli degli atti delle sinodi diocesane e delle disposizioni d'ordine generale date dal vescovo Giorgio di Saluzzo e dall'arcidiacono Pietro di Gilaren negli anni Trenta del XV secolo. I bambini dovevano innanzitutto essere accolti nella comunità parrocchiale attraverso la celebrazione del battesimo, al cui rito i vescovi aostani dedicarono molta attenzione³⁶¹. Il senso d'appartenenza generato dal battesimo era sottolineato anche tramite la compilazione di appositi registri e la proibizione, se non in casi di estrema necessità, di battezzare i bambini nati in un'altra diocesi o in un'altra parrocchia³⁶². L'acqua benedetta doveva essere sempre presente nella stanza del travaglio, in caso di morte del neonato; in questa circostanza, in assenza degli uomini, anche le donne potevano somministrare il sacramento³⁶³. Durante le visite, non a caso, un'attenzione particolare era riservata proprio all'ispezione del fonte battesimale, del crisma e degli oli santi³⁶⁴. La cura per i neonati passava inoltre dall'allestimento di alcune culle affacciate sul sagrato, come registrato in occasione della visita alla parrocchia di San Leodegario di Aymavilles nel 1416³⁶⁵. Una volta cresciuti, i *pueri* dovevano essere catechizzati; a questo scopo si usava di norma lo spazio sotto al porticato antistante l'ingresso della chiesa³⁶⁶. Al parroco spettava l'insegnamento del *Padre Nostro*, dell'*Ave Maria* e del *Credo*³⁶⁷. Il sacramento della confermazione avveni-

³⁶¹ *Atti sinodali*, a cura di Colliard, pp. 75-76 (costituzioni sinodali del 1424), 107 (1438, decreti emanati dal vescovo Giorgio di Saluzzo), 109-110 (costituzioni sinodali del 1440), 242-243 (s.d., disposizioni emanate da Giorgio di Saluzzo negli anni Trenta del XV secolo).

³⁶² La richiesta di compilare un registro dei battezzati si trova negli statuti del 1438 (*ibidem*, p. 107), ma già Pietro di Gilaren nel 1436 scriveva: «baptizatos, parentes, levantes et tempus describens» (*ibidem*, p. 254). I casi di divieto di celebrazione del battesimo sono elencati negli statuti sia del 1424 sia del 1440 (*ibidem*, pp. rispettivamente 80, 109-110).

³⁶³ *Ibidem*, p. 75.

³⁶⁴ Se confrontata con il capitolo del sinodo del 1424 *De renovatione fontium et crismatis* (*ibidem*), la situazione rinvenuta a Issime nel 1419 risulta particolarmente grave, poiché il crisma «ad baptizandum pueros» era «totum disruptum» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 274). Curioso l'uso del termine *disruptum* in relazione a un olio.

³⁶⁵ ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 212.

³⁶⁶ A Verrayes, per esempio, nel 1420 si ordinò di fare un portico davanti all'ingresso della chiesa «pro catechizando pueros et desponsandum» (*ibidem*, p. 48).

³⁶⁷ Pietro di Gilaren chiedeva al parroco di insegnare «per se vel alium pueros sue parrochie Pater noster, Ave Maria, Credo in Deum, Credo in Spiritum, ea resonans et proferens distincte in omni missa parrochiali ad erudicionem ignorancium» (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p.

va di norma tra i sette e i dieci anni. Ai più grandi era richiesto prima di confessarsi; in quest'occasione tutti, invece, potevano, qualora lo desiderassero, cambiare il proprio nome³⁶⁸. Dal programma della visita pastorale del 1445 si apprende che la cresima era celebrata proprio in occasione dell'arrivo del vescovo; perciò si doveva provvedere «quod pueri et omnes confirmandi veniant tempestive et bona hora»³⁶⁹. L'ingresso nel mondo degli adulti, almeno sotto il profilo spirituale, era fissato ai dodici anni, età a partire dalla quale maschi e femmine erano tenuti ad accedere ai sacramenti della confessione e della comunione e a partecipare all'eucarestia domenicale e festiva, alle processioni, alle rogazioni e alle visite³⁷⁰. Da questo momento si poteva anche, in caso di necessità, usufruire dell'estrema unzione³⁷¹.

È chiaro che questo rinnovato interesse per il mondo dei laici da parte della Chiesa poteva diventare un terreno fertile per le richieste avanzate dalle comunità in cerca di autonomia. Un gruppo di abitanti costretto a percorrere strade poco sicure per raggiungere la propria chiesa curata o addirittura da essa isolato in alcuni periodi dell'anno era contestualmente un gruppo di fedeli potenzialmente privato dell'accesso ai sacramenti³⁷². Comprendiamo allora perché il vescovo Francesco di Prez chiese al curato di Introd di recarsi con regolarità a Valsavarenche e a quello di Rhêmes-Saint-Georges di prendere in gestione la cappella di Bruil. L'intreccio tra le dinamiche economico-sociali, la spinta devozionale popolare e lo spirito riformistico che animò la Chiesa pretridentina favorì la consacrazione di nuove cappelle e la nascita di nuove parrocchie.

254). Così anche negli statuti del 1424 (*ibidem*, p. 73). Anche per questo motivo era fondamentale che tutti i parrocchiani partecipassero alle celebrazioni domenicali (sulla premura del vescovo Giorgio di Saluzzo per la scelta, da parte del curato, di un orario comodo a seconda della distanza delle abitazioni dei parrocchiani dalla chiesa curata si veda sopra, nota 305). Sopra, nota 206 per il riferimento al Credo apostolico presentato nella forma *Credo in Deum, Credo in Spiritum*.

³⁶⁸ *Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 76.

³⁶⁹ Rouillet, *Vita religiosa*, p. 262.

³⁷⁰ «Omnis vero homo utriusque sexus duodecim annorum, prius perfecte penitentialiter confessus, communicet de parvis hostiis sacratis in die sancto Pasche et minoris etatis sciens maliciam, confiteatur in propria parrochia a proprio sacerdote aut de eius licencia. Aliaque suo tempore et loco recipiat ecclesiastica sacramenta et in timore mortis extremam uncionem atque in omni missa parrochiali festis solemnis offerat Deo oblacionem condignam ac audiat in eius parrochiali ecclesia, devote, divina saltim diebus dominicis et festivis feriandis. Necnon sequatur processiones votivas et in rogacionibus et sit presens in visitacionibus ordinariis, cessante necessitate» (*ibidem*, p. 291. Visita arcidiaconale del 1436). Indicazioni precise sulla pastorale sacramentale sono fornite dal vescovo Giorgio di Saluzzo negli anni Trenta del XV secolo (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, pp. 241-246). Di «condizione di minorità cerimoniale» parla Della Misericordia in relazione alla scarsa attenzione mostrata dalla normativa statutaria nei confronti del mondo infantile (Della Misericordia, *Comune ecclesie*, p. 14).

³⁷¹ Così si ricava dalle disposizioni emanate negli anni Trenta del XV secolo dal vescovo Giorgio di Saluzzo (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 245, art. *Extrema unctio*).

³⁷² In particolare, «l'eccessiva distanza dalla parrocchia veniva misurata sul piano dell'impossibilità di dare sepoltura ai cadaveri» (Della Misericordia, *Altari dei morti*, p. 350).

5.3. *L'organizzazione territoriale della cura d'anime*

A partire dagli anni Venti del XV secolo, si registrano alcuni cambiamenti nei diritti di collazione dei benefici curati; conseguenza fu una ridefinizione dei rapporti di potere all'interno della diocesi, a vantaggio in particolare del presule e della prevostura agostiniana di Verrès.

La concessione in commenda delle chiese di Quart (1420) e di Verrayes (1421), di collazione rispettivamente dei benedettini di San Giovanni di Ginevra e dei canonici agostiniani di Sant'Orso d'Aosta, fecero entrare queste due parrocchie nel novero di quelle di libera collazione vescovile³⁷³. Nel 1433, una permuta tra il vescovo Giorgio di Saluzzo e la prevostura di Verrès permise al primo di rendere più compatta la sua presenza nell'alta valle, mentre alla seconda di ampliare la propria sfera di controllo nella bassa valle: in cambio delle chiese di Ayas e di Santa Maria di Montjovet, il vescovo ottenne quella di San Leodegario di Aymavilles³⁷⁴. Dopo il 1459, anche la chiesa di Jovençon, fino ad allora legata ai benedettini di San Giovanni di Ginevra, passò sotto la diretta gestione vescovile. In questo modo, il vescovo rafforzava la sua presenza nei territori limitrofi al suo più grande possedimento temporale: la valle di Cogne³⁷⁵. Nel 1466, infine, con l'unione dell'ospizio del Piccolo San Bernardo a quello del Gran San Bernardo, la chiesa di La Thuile divenne di libera collazione vescovile³⁷⁶. La carta 18 mostra una chiara presenza dell'ordinario diocesano nell'alta valle (le chiese di Courmayeur, Pré-Saint-Didier e La Salle erano indirettamente legate al vescovo, poiché di collazione del capitolo cattedrale), nella valle del Gran San Bernardo, spartita con gli omonimi canonici, presenti a Saint-Rhémy, Saint-Oyen ed Étroubles, e attorno alla valle di Cogne. Si nota, inoltre, una consistente presenza dei canonici agostiniani di Verrès nella media e bassa valle, in particolare nella Valtournenche e nelle valli d'Ayas e del Lys, dove resisteva anche una roccaforte dei canonici di Sant'Orso (Perloz, Fontainemore).

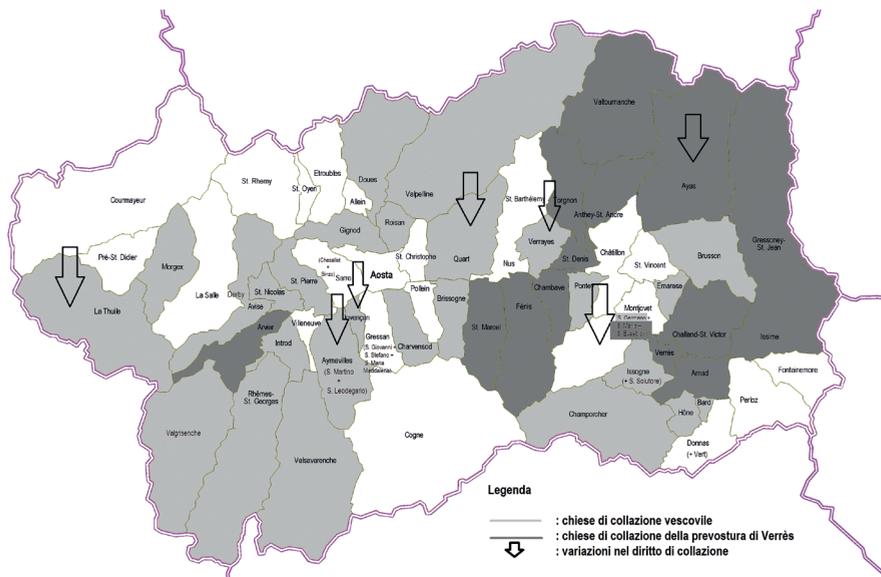
Tuttavia, nessuna delle tre parrocchie di recente fondazione cambiò il detentore del diritto di collazione rispetto al territorio parrocchiale di provenienza: i canonici di Verrès per Antey, Torgnon e Valtournenche; i canonici di Sant'Orso d'Aosta per Perloz e Fontainemore; il vescovo per Introd e Valsavarenche. Le nuove fondazioni non andavano pertanto a modificare gli equilibri di potere interni alla diocesi. Questo dato sostiene l'idea che la scelta di smembrare alcune parrocchie fu più probabilmente dettata dalla necessità di dare risposta a dei cambiamenti in atto a livello tanto demografico-sociale quanto religioso-spirituale. In alcuni luoghi la crescita della popolazione fu

³⁷³ *Annuaire 1898*, p. 39 (Quart); *Annuaire 1899*, pp. 40-41 (Verrayes).

³⁷⁴ *Annuaire 1893*, pp. 33-34 (Ayas e Aymavilles); *Annuaire 1897*, p. 31 (Montjovet).

³⁷⁵ *Annuaire 1896*, p. 18. Il termine *post quem* è dato dalle visite arcidiaconali: nel 1459 la parrocchia è ancora retta da un benedettino (Roulet, *Vita religiosa*, p. 320). La chiesa di Cogne restava invece di collazione dei canonici di Sant'Orso d'Aosta.

³⁷⁶ *Annuaire 1897*, pp. 19-20.



Carta 18: I diritti di collazione del vescovo di Aosta e della prevostura di Verrès (1420-1466).

conseguenza di una specializzazione nel campo della produzione economica e andò di pari passo con la formazione di una nuova coscienza comunitaria; ciò avvenne più frequentemente nelle località di montagna più isolate, i cui abitanti trovarono nella cappella del paese un simbolo della propria coesione identitaria³⁷⁷. Se è probabile che in questi contesti ritualità religiosa e ritualità civica si servissero di analoghe forme d'espressione, favorendo la prima la costituzione della seconda³⁷⁸, è altrettanto chiaro che il più generale rinnovamento della chiesa locale promosso dagli ordinari diocesani costituì il terreno fertile per le rivendicazioni avanzate dal basso.

6. Quali e quante identità? Spunti di riflessione

La scelta di concentrarsi sulla dimensione plurale e collettiva delle visite ha evidenziato come il tema della presenza dei laici all'interno della chiesa locale possa essere affrontato secondo una duplice prospettiva.

³⁷⁷ Mouthon, *Savoie médiévale*, pp. 135-138. Sulla fondazione di una nuova chiesa come strumento di consolidamento del senso di appartenenza degli abitanti alla comunità locale riflette anche Della Misericordia, *Le origini di una chiesa di contrada*, pp. 73 sgg.

³⁷⁸ Così è osservato anche per le Alpi lombarde (per esempio Della Misericordia, *Comune ecclesie*, in particolare pp. 6-10). Opposto il quadro descritto da Flavia De Vitt per la Carnia tardomedievale: «l'affermazione dei comuni rurali, costituiti da singoli paesi o da raggruppamenti di villaggi, portò con sé, in Carnia, anche la diffusione dell'autonomia parrocchiale» (De Vitt, *I Carnici*, pp. 57-58).

Da un lato, i laici rappresentano, agli occhi dell'autorità diocesana, l'insieme dei fedeli chiamati a vivere la propria vita cristiana all'interno della stessa chiesa curata, sotto la guida del medesimo sacerdote. In questa narrazione, la chiesa parrocchiale con il suo cimitero rappresenta il centro di culto privilegiato a livello locale, quello su cui era convogliato l'impegno, anche economico-materiale, dei parrocchiani. La normativa diocesana, che assegnava specifiche responsabilità ai laici nella manutenzione della chiesa e del suo patrimonio, trovava immediata applicazione negli ordini impartiti dai visitatori. I parrocchiani dovevano intervenire economicamente nella ristrutturazione e nell'ammodernamento dell'edificio, nell'alimentazione delle lampade, nell'acquisto o nel restauro delle suppellettili liturgiche e dei libri. Gli usi lessicali rafforzano l'idea dell'esistenza di una dimensione economico-patrimoniale della parrocchia, cui i *parrochiani*, alla stregua dei *foci* in ambito civile, erano chiamati a concorrere. In questa prospettiva, le persone del luogo compaiono sempre come membri di un gruppo, ma mai in quanto individui: l'anonimato cui i singoli restavano relegati rafforzava i legami solidali. Gli effetti di questa politica sono visibili tra le righe dei verbali di visita, dove si legge di parrocchiani capaci di organizzarsi per la nomina dei propri rappresentanti, incaricati di seguire e coordinare i lavori, attenti e solleciti nella gestione della chiesa curata. Da questo impegno, spesso gravoso, derivava una maggiore consapevolezza del proprio ruolo, che portava i fedeli a pretendere un coinvolgimento nell'amministrazione dei beni ecclesiastici. I *probi viri* affiancavano così il curato nella gestione del patrimonio ecclesiastico, tenendo copia degli inventari e custodendo alcune chiavi ritenute importanti, come per esempio quelle che davano accesso alle reliquie. Il crescente impegno dei laici all'interno della chiesa parrocchiale e, soprattutto, lo sforzo economico da essi profuso per il suo mantenimento portavano alla rivendicazione di una maggiore responsabilità anche da parte del curato, al quale era richiesto di risiedere sul posto, così da poter celebrare e amministrare i sacramenti con regolarità e da poter prendersi cura in modo adeguato del patrimonio ecclesiastico. Interrogato dal visitatore, il *populus* non esitava a denunciare la superficialità e la negligenza con cui alcuni sacerdoti gestivano la chiesa e le anime loro affidate.

Dall'altro lato, i laici partecipavano a un insieme vario ed eterogeneo di solidarietà, attive da molto tempo all'interno del contesto locale. Secondo questa narrazione, la chiesa parrocchiale con il suo cimitero rappresenta il luogo all'interno del quale le molteplici relazioni esistenti nella società locale potevano manifestarsi. Singoli individui, famiglie e associazioni si ritagliavano degli spazi d'azione all'interno dell'edificio, attraverso la fondazione di altari e cappelle (soprattutto nel caso delle famiglie nobili), il possesso di mobilio (le *confratrie* e alcuni individui), le donazioni di oggetti liturgici o di denaro (le famiglie nobili e i singoli individui). L'appropriazione dello spazio interno della chiesa era uno strumento attraverso il quale manifestare, a livello cerimoniale, il proprio ruolo sociale. Se le famiglie nobili detentrici della giurisdizione sul territorio potevano comunicare simbolicamente la propria concezione del potere attraverso il modo in cui decidevano di rappresentarsi

all'interno dell'edificio ecclesiastico, singoli individui o gruppi di persone trovavano strade alternative, ma ugualmente efficaci, per ritagliarsi un proprio margine d'intervento. I chierici uxorati che disponevano delle chiavi per l'accesso ai paramenti liturgici oppure la confraria che spartiva il proprio armadio con il curato segnalavano la presenza di una società locale vivace, spesso attraversata da tensioni, che proprio nell'edificio ecclesiastico trovavano il modo di esprimersi. In questa prospettiva, altari, cappelle, armadi, cassoni, sedute e stalli, persino le lampade e gli oggetti liturgici rappresentavano simbolicamente altrettante spinte centrifughe operanti all'interno del territorio parrocchiale, quelle stesse forze che si esprimevano, all'esterno, nelle cappelle private o comunitarie.

Per il XV secolo, queste due prospettive non sono tuttavia da leggere come scenari contrapposti. A quest'epoca, una stessa chiesa curata rappresentava sia il centro su cui gravitavano i parrocchiani per la celebrazione dei sacramenti sia il luogo in cui si manifestava la complessità del tessuto sociale locale. Non stupisce, dunque, che spesso le stesse persone svolgessero incarichi di rappresentanza sia all'interno della parrocchia sia nella comunità civile né che *parrochia* e *comunitas*, *parrochiani* e *homines* agissero congiuntamente in vari contesti della vita pubblica. Gli edifici di culto sparsi sul territorio erano sia l'oggetto dell'intervento disciplinante del vescovo, che, attraverso il proprio controllo, cercava di definirne la dipendenza dalla chiesa parrocchiale, sia l'espressione delle aspirazioni di gruppi di solidarietà distinti e quasi sempre non coincidenti con l'insieme dei parrocchiani. Il risultato dell'incontro tra queste diverse spinte non era dato né scontato. In alcuni casi, prevalsero le forze accentratrici: vediamo quindi alcune antiche cappelle, un tempo dotate della cura d'anime, perdere progressivamente le proprie funzioni oppure assistiamo alla fondazione di chiese succursali della parrocchiale; in altri, invece, prevalsero le tensioni centrifughe: si osservano allora delle cappelle, spesso di nuova fondazione, acquisire la delega di alcune funzioni parrocchiali e, in alcuni casi, diventare infine esse stesse nuove chiese curate.

Proprio la fondazione delle nuove parrocchie costituisce un possibile punto di incontro tra le due narrazioni proposte. In effetti, se nel XV secolo le comunità di abitanti in cerca di un'autonomia spirituale trovarono terreno fertile per le proprie richieste, ciò deve in parte anche collegarsi al rinnovato interesse delle autorità ecclesiastiche per la vita spirituale dei laici. La distanza dalla chiesa curata e le difficoltà di spostamento lamentate nelle suppliche, motivazioni di per sé valide anche in tempi passati, incontrarono nell'esigenza di controllo sacramentale sui fedeli espressa dalla Chiesa pretridentina un ottimo alleato. Una chiesa e un parroco distanti, infatti, potevano significare, di rimando, una porzione di parrocchiani sfuggente. Non sempre, tuttavia, le due esigenze si incontrarono. Altre concause portarono alla nascita delle nuove parrocchie; per esempio, non va escluso l'aumento demografico, spesso anche dovuto allo sviluppo economico-sociale di un luogo.

In quante reti relazionali erano dunque inseriti gli uomini e le donne valdostane del Quattrocento? Quante identità, più o meno consapevoli, avevano?

La risposta a entrambe le domande sembra essere: tante. Solo per fare qualche esempio: l'insieme dei parrocchiani; il *populus* delle anime affidate alla cura del sacerdote; i gruppi di abitanti; le comunità civili; le confrarie; le famiglie. Tutte queste realtà trovano spazio nelle visite pastorali quattrocentesche, dove sono caratterizzate dalla dimensione plurale e collettiva (evidente anche nelle scelte lessicali). I *parrochiani*, i *fideles*, il *populus*, in più, trovavano nell'anonimato la propria legittimazione agli occhi della chiesa diocesana. Uscire da questa condizione significava non solo contrapporsi, come singolo individuo, ai dettami della Chiesa, ma voleva anche dire, in ultima analisi, non accettare l'ordine sociale da essa proposto. Ecco, allora, che il nome proprio diventava importante. Esso doveva essere pronunciato dagli stessi fedeli, dai familiari, dai vicini di casa, dagli amici: era il segno che la costruzione della comunità cristiana portava i suoi frutti. Al contrario, i singoli individui e le famiglie citati perché attivi all'interno dell'edificio ecclesiastico rappresentavano, anche nei verbali delle visite pastorali, degli interlocutori con cui il vescovo era chiamato a confrontarsi. Non si trattava di individui da disciplinare, ma di esponenti attivi di una società locale che non poteva e non voleva essere trascurata.

IV. Delimitare, controllare e disciplinare: la chiesa locale al vaglio dei visitatori

La pratica della visita si rivolgeva a una collettività di cui clero e fedeli facevano ugualmente parte. Allo stesso modo – anzi proprio per questo – essa contribuiva alla distinzione tra le dimensioni del sacro e del profano in rapporto tanto agli spazi quanto alle persone. Ciò portò da un lato a un restauro materiale dei luoghi di culto, primi tra tutti la chiesa curata e il cimitero, cuore della vita parrocchiale, di cui ci si premurava di delimitare con precisione il dentro e il fuori; dall'altro a una progressiva ristrutturazione dei rapporti tra fedeli e curato, attraverso una separazione dei rispettivi spazi d'azione. Il curato, insieme e al pari della chiesa e del suo cimitero, diventava parte integrante ed espressione del centro su cui gravitava la parrocchia, con la doppia conseguenza di vedere accresciuto il proprio prestigio all'interno della comunità, ma al tempo stesso di trovarsi privato di una quotidianità fino ad allora condivisa con i laici del luogo. Atteggiamenti e comportamenti usuali iniziarono così a essere sanzionati, non tanto perché moralmente inaccettabili, ma in quanto lesivi del nuovo ordine sociale.

Luoghi e persone erano messi a confronto con le immagini esemplari di chiesa parrocchiale, di curato e di fedele proposte dalle autorità ecclesiastiche. Nella diocesi di Aosta del XV secolo, sia il vescovo sia l'arcidiacono, ossia le figure locali titolari del diritto di visita, contribuirono all'elaborazione di

Elena Corniolo, University of Turin, Italy, elena.coniolo@unito.it, 0000-0002-7352-8821

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Elena Corniolo, *Pratiche di appropriazione e delimitazione del sacro. Le visite pastorali alla diocesi di Aosta (XV secolo)*, © 2023 Author(s), CC BY 4.0, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0231-2, DOI 10.36253/979-12-215-0231-2

tali modelli, la cui circolazione era in seguito garantita dalla pubblicazione degli atti delle sinodi diocesane e dalla pratica della visita¹.

Percorrendo la propria diocesi, ispezionando gli edifici di culto e relazionandosi con il clero curato e con i fedeli, il vescovo favoriva l'interiorizzazione di precise norme comportamentali e l'attaccamento alla chiesa curata². Si consolidava, in questo modo, l'identità parrocchiale³. I fedeli, che da tempo agivano all'interno di altre comunità – il fuoco, la famiglia, il villaggio, solo per citarne alcune – entravano in quanto cristiani all'interno di una collettività in cui l'individuo e le sue relazioni sociali si attenuavano nella comune appartenenza allo stesso centro culturale. Per questo motivo i fedeli, a differenza dei chierici, appaiono in quanto singoli solo quando si allontanano da questo nuovo ordine. In questi casi la visita innescava e alimentava un sistema di controllo sociale basato sulla *publica fama* e sulla denuncia, che consentiva di portare alla luce quegli atteggiamenti devianti che il segreto della confessione avrebbe al contrario taciuto per sempre.

Delimitare, controllare e disciplinare erano dunque le principali funzioni pastorali della visita, fondamentali per il radicamento nel contesto locale dell'istituzione parrocchiale⁴. In questa prospettiva, mentre i luoghi di culto vedevano crescere la propria sacralità attraverso la definizione precisa dei propri confini rispetto al mondo esterno, i laici e i curati erano considerati come fedeli e pastori da guidare, se necessario correggere e riportare al grembo della Chiesa madre. Alcune realtà, tuttavia, continuavano a sfuggire all'azione disciplinante dei visitatori. Tra queste, la più interessante, perché caratterizzata da protagonisti e da spazi alternativi rispetto a quelli tradizio-

¹ Un articolo degli statuti sinodali del 1424, emanati dal vescovo di Aosta Ogerio Moriset, ordinava «quod omnes presbiteri animarum curam habentes civitatis et dyocesis nostre Augustensis veniant et se congregent omni anno in ecclesia nostra Augustensi hora prime ad synodum» (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 69. Oltre, nota 19 e testo corrispondente per alcune informazioni circa il momento dell'anno in cui era celebrata la sinodo); proprio ai curati spettava in seguito il compito della pubblicazione degli statuti nelle proprie parrocchie: «predicta autem statuta iurisdictionem ecclesie concernentia, ne aliquis eorum ignorantiam pretendere posset, precipimus in singulis parochialibus ecclesiis nostre dyocesis singulis mensibus publicari» (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 91); «quod presbiteri parochialium ecclesiarum suis parrochianis publicent huiusmodi statuta laici concernentia» (*ibidem*, p. 93).

² Secondo Torre, la visita pastorale rappresenta il tentativo di costruire la parrocchia intesa come istituzione, ossia di favorire il radicamento locale di un'istituzione già esistente (Torre, *Il consumo di devozioni*, p. 24 e nota 67).

³ Sul concetto di comunità parrocchiale ho riflettuto nel capitolo III, in particolare § 1.2.

⁴ Nel 1436, l'arcidiacono Pietro di Gilaren descrisse in questi termini le finalità della visita: «princeps viciorum a principio sue ruine eius subrescente, pessima invidia conari ceperit nec desinat unitatem ecclesie restringere, caritatem vulnerare, sanctorum operum dulcedinem malo felle inficere et funestis modis genus humanum a rectitudinis equitate evertere, erroris caligine suffocando lumen iusticie, cum omnis etas prona sit ad malum adque reformanda, antiqui sancti patres, sollicitudinis studio diligenti, ecclesias ipsas et pia loca cum suis rectoribus, parrochianis, domibus et prediis et rebus visitari, reformari et corrigi ordinaverunt ut christianus populus a ferali pessima voragine preservetur et Dei servicio eruditus devotus decerneretur» (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 252). Oltre, nota 8 per un inquadramento di questo documento.

nalmente parrocchiali, è sicuramente la rete di relazioni e di scambi generata dalle guaritrici.

1. *La normativa diocesana: la realtà alla prova dei modelli*

La XV sessione del Concilio di Basilea (26 novembre 1433), riprendendo il canone 6 del IV Concilio Lateranense, ribadiva che le sinodi diocesane dovevano essere celebrate annualmente e definiva con precisione situazioni e problematiche da tenere sotto controllo riguardo all'amministrazione dei sacramenti, alla gestione del patrimonio ecclesiastico, alla vita del clero, soprattutto di quello in cura d'anime, e dei fedeli, alla diffusione dell'eresia⁵. Il patrimonio documentario valdostano offre alcuni testi di carattere normativo utili per conoscere i modelli di chiesa parrocchiale, di clero curato e di fedele con cui i visitatori dovevano confrontare la realtà del contesto diocesano. Nei prossimi paragrafi, questa documentazione costituirà il termine di confronto degli episodi e delle disposizioni contenuti nei verbali delle visite: di essa non si proporrà, dunque, un esame sistematico, ma funzionale alla lettura e all'interpretazione della fonte principale oggetto di questo studio. Prima di procedere con l'analisi delle visite ecclesiastiche, è tuttavia utile descrivere brevemente questo *corpus* documentario, mettendone in luce alcuni aspetti direttamente legati al processo di costruzione dell'identità parrocchiale.

Tra questi testi, i due più interessanti – e tra loro in più punti molto simili – sono stati prodotti negli anni Trenta del XV secolo, rispettivamente dal vescovo Giorgio di Saluzzo e dall'arcidiacono Pietro di Gilaren, due figure in prima persona legate alla temperie riformatrice promossa dai concili⁶. Si tratta, in entrambi i casi, di una serie di indicazioni riguardanti la tenuta delle chiese curate e il comportamento di sacerdoti e fedeli, inserite tuttavia all'interno di due differenti tipologie documentarie. Il documento vescovile si collega molto probabilmente allo svolgimento di una sinodo diocesana, la cui datazione precisa ci sfugge⁷. Quello arcidiaconale fa invece parte di una delle due redazioni dei verbali della visita del 1436⁸. Quest'ultimo documento,

⁵ Lat. IV, 6 (*Conciliarum*, II/1, p. 170); Bas., XV (*Conciliarum*, II/2, pp. 912-917).

⁶ Capitolo I, note 139 e 162 e testo corrispondente.

⁷ Questo documento è trascritto e pubblicato in *Atti sinodali*, a cura di Colliard, pp. 232-246. Nell'introduzione alla trascrizione, Colliard, considerato il carattere giuridico dell'atto, ipotizza si tratti di un «testo di portata universale, calato ed interpretato alla luce delle esigenze locali, forse proprio in occasione della celebrazione di un sinodo diocesano» (*ibidem*, p. 232). L'originale si trova nell'Archivio della Curia vescovile di Aosta, nel codice *Actes sinodaux 1276-1657*. La prima parte del documento è dedicata alla descrizione dello svolgimento della sinodo diocesana. Giorgio di Saluzzo fu vescovo di Aosta dal 1433 al 1440 (A.P. Frutaz, *Le fonti*, p. 309).

⁸ Anche questo documento è trascritto e pubblicato in *Atti sinodali*, a cura di Colliard, pp. 251-256. Esso è trascritto anche in Roulet, *Vita religiosa*, pp. 285-294. L'originale è conservato nell'Archivio della Curia vescovile di Aosta, *Visites archidiaconales*, vol. 2, ff. LIXr-LXIIIv (ff. 69r-74v secondo la numerazione generale del volume: sui sistemi di numerazione di questo codice si veda *Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 224 nota 223 e p. 251 nota 277). Sia questo

proprio perché strettamente collegato con la pratica della visita, si rivela utile anche per conoscere i momenti di cui si componeva questa cerimonia e per ricavare l'ordine seguito durante l'ispezione.

La sacralità di cui la visita si ammantava, più volte evocata nel corso dei capitoli precedenti, emerge chiaramente dalla descrizione fornita dall'arcidiacono⁹. Considerando che il visitatore non giungeva mai da solo, ma sempre in compagnia del proprio seguito e di un certo numero di cavalli, si può comprendere quanto il suo arrivo dovesse colpire l'immaginario collettivo, soprattutto in un contesto rurale e montano come quello che caratterizzava le parrocchie valdostane della prima metà del XV secolo¹⁰. Preceduto dal suono solenne delle campane, il visitatore, indossati il *superpellicium*¹¹ e la stola, sarebbe stato accolto dal clero e dal popolo. Dopo essersi inginocchiato per baciare la croce presentatagli dal curato, egli avrebbe asperso con l'acqua benedetta il popolo lì convocato e il cimitero e avrebbe compiuto in processione un giro attorno alla chiesa, al canto dei salmi *Miserere* e *De profundis*. Fermatasi sulla porta della chiesa, la comitiva avrebbe fatto il suo ingresso nell'edificio solo dopo il canto dell'antifona *Fidelium Deus* e dell'inno *Veni Creator Spiritus*¹². Fin

documento sia quello che si collega alla figura di Giorgio di Saluzzo sono già parzialmente stati presi in esame nel capitolo precedente, in relazione alla suddivisione dei parrocchiani in cinque categorie sulla base della ricchezza (capitolo III, note 7 sgg. e testo corrispondente).

⁹ Oltre al documento consegnatoci da Pietro di Gilaren, un altro testo, datato 1° giugno 1436 e legato, ancora una volta, al vescovo Giorgio di Saluzzo, si sofferma sul cerimoniale della visita. In questo caso, il presule mise per iscritto anche i testi di alcuni degli inni, delle antifone, delle orazioni e delle benedizioni che erano pronunciati nel corso della visita. La trascrizione di questo documento si trova in *Atti sinodali*, a cura di Colliard, pp. 257-259 (in particolare p. 259). L'originale si trova all'interno dello stesso volume che ospita la visita arcidiaconale del 1436 (ACV, *Visites archidiaconales*, vol. 2, f. LVIII o 62, secondo la numerazione generale del codice).

¹⁰ Nel 1419, il vescovo Ogerio Moriset visitò il priorato di Sant'Orso d'Aosta accompagnato da sedici cavalli e ventidue persone (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 164). Si trattava, certamente, di un caso limite, legato alla necessità di manifestare il potere vescovile di fronte a uno degli enti religiosi cittadini più importanti della diocesi; tuttavia, proprio per questo, esso rende bene l'idea di come le autorità ecclesiastiche in visita si servissero dell'apparato cerimoniale per affermare la propria autorità. Nel corso della visita del 1420 alle località della bassa valle, il vicario vescovile viaggiò in compagnia di altri tre uomini, ciascuno dotato di un proprio cavallo. Questa informazione si deduce dalle annotazioni aggiunte in coda ai verbali a proposito della tassa di procura richiesta ai curati e scontata proprio per compensare le spese sostenute in occasione della visita per l'ospitalità offerta a quattro uomini e ai loro cavalli (per esempio ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, pp. 18, 22, 23. Visite alle località di Champorcher, Hône e Donnas).

¹¹ Du Cange, *ad vocem*: «vestis linea, manicata».

¹² *Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 252. I verbali delle visite pastorali confermano che nella pratica il cerimoniale si svolgeva come indicato dall'arcidiacono Gilaren, benché sia talvolta citato l'inno *Veni Sancte Spiritus* al posto del *Veni Creator*. Qualche esempio: «obsculata cruce in foribus ecclesie presentata per (...) vicarium admodiatorem» e «cantato *Veni Sancte Spiritus* usque ad altare et facto sermone» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 77, margine interno per la seconda citazione. Ayas, 1413); «hora misse (...) recepti in valvis dicte ecclesie cum canto et aqua benedicta, cantato ymno *Veni Sancte Spiritus*» (*ibidem*, p. 168. Villeneuve, 1416); «rector (...) nos recepit processionaliter» (*ibidem*, p. 371. Allein, 1421); «facto introitu ecclesie dicendo *Veni Creator Spiritus*, visitavimus» (*ibidem*, p. 353. Arnad, 1421); «presente popullo et parrochianis pro maiori parte (...) et cantavimus magnam missam et faciendo processionem fuimus recepti per (...) vicarium dicti loci, absente curato dicti loci, et finito ymno *Veni Creator Spiritus*

dalle prime mosse, la visita andava dunque a identificare, attraverso i gesti e gli spostamenti compiuti, le componenti imprescindibili della parrocchia: il curato, che accoglieva il visitatore con la croce, lo accompagnava nel corso dell'ispezione e lo conduceva alla scoperta del contesto locale; la chiesa, messa in risalto dall'incedere processionale e oggetto privilegiato delle attenzioni di vescovi e arcidiaconi; il cimitero, benedetto prima dell'ingresso in chiesa e successivamente ispezionato; il popolo dei fedeli, chiamato a presenziare all'evento e destinatario di alcune specifiche benedizioni. La visita proseguiva secondo una precisa gerarchia¹³: il Corpo di Cristo, le reliquie, il crisma e gli oli santi e tutto l'arredo liturgico a essi collegato¹⁴; lo stato di conservazione materiale della chiesa e del campanile, con particolare attenzione agli altari, a cominciare da quello maggiore; la delimitazione del cimitero e della parrocchia¹⁵. Tutte queste operazioni, al pari delle precedenti compiute all'esterno dell'edificio, erano accompagnate da un preciso cerimoniale, teso non solo a scandire i diversi momenti della visita, ma anche a evidenziare la centralità di alcuni elementi liturgici e sacramentali, primi tra tutti l'altare maggiore e l'eucarestia. Davanti all'altare parrocchiale era pronunciata l'orazione *Deus qui corda fidelium*; prima di prelevare il Corpo di Cristo si eseguiva il rito dell'abluzione delle mani e si accendeva un cero. Un'ostia consacrata era quindi elevata di fronte al popolo, che era in seguito benedetto con il ciborio e con il reliquiario. Proprio le reliquie erano al centro di un'altra cerimonia, chiamata *vinagium*, che coinvolgeva nuovamente i fedeli accorsi: il visitatore intingeva nel vino consacrato le reliquie custodite nella chiesa e, al termine della visita, lo porgeva alle persone perché potessero berne¹⁶. Ciascun fedele nelle

visitamus» (*ibidem*, p. 352. Ayas, 1421); «reperimus ibidem (...) vicarium et ibidem regentem pro preposito dicti loci Verrecii qui benigne, ut decet, recepit in introitu ecclesie cum cruce et aqua benedicta cantando ymnum *Veni Creator Spiritus* et facta oratione *Deus cui corda fidelium* visitavimus» (*ibidem*, p. 341. Chambave, 1421); «ubi fuimus recepti ut moris est» (*ibidem*, p. 269. Valpelline, 1421).

¹³ Di «gerarchia sacra» parla anche Della Misericordia, *Le croci astili*, p. 25.

¹⁴ «Posuimus reverenter preciosissimum Corpus Dominicum, sanctas reliquias et tres benedictas unciones super ipso altari. Et aspeximus quo modo et cum quo honore et lumine, paramentis, mundicia, renovacione, situacione, numero et securitate servabantur» (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 252). A proposito del Corpo di Cristo, delle reliquie, del crisma e degli oli santi si ordinava: «habeat pariter reliquias, reliquiaria honesta et armatrium firmum et securum super, in medio posteritatis altaris parrochialis, in quo servantur sanctum Corpus Domini, reliquie et tres benedictae unciones sub clave» (*ibidem*, p. 254). Crisma, eucarestia e reliquie erano poste sotto una speciale attenzione già in Lat. IV, 20 e 62 (*Conciliarum*, II/1, pp. rispettivamente 178 e 195-197).

¹⁵ «Quecumque autem ecclesia parrochialis et eius campanile munitum sanis campanis, solaribus et scalis sit, bene murata, clausa, cooperta cum necessariis fenestris telatis, portis et hostiis et firmaturis, cimiterio et parrochia limitatis» (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 253). Tra le altre cose, ogni altare doveva essere dotato «sacratu lapide sano, cum firmo scabello ligneo actingente lapidi, tribus pallis, duabus custodiis, uno corporali (...) unum missale clarum, unum calicem cum patena argenti, ymaginem patroni (...) duas candelas, unam facem (...) unam honestam crucem (...) unum cereum pascalem» (*ibidem*). Questo passaggio può essere letto in parallelo con il capitolo degli statuti sinodali del 1424 intitolato *Quod quelibet parrochialis ecclesia debeat esse debite edificata et munita necessariis* (*ibidem*, pp. 71-72).

¹⁶ *Ibidem*, p. 252. La cerimonia del *vinagium* è così descritta: «reliquias prius visitatas et

disposizioni per avvicinarsi all'altare e ricevere la comunione, partecipando del Sangue salvifico di Cristo e della forza esemplare dei santi, confermava in questo modo la propria appartenenza al popolo cristiano. Ciò accadeva, tuttavia, dopo che il curato era stato interrogato riguardo alla condotta di vita dei suoi parrocchiani: essere segnalati per qualche irregolarità comportava un'esclusione dai riti e una conseguente uscita, anche se spesso solo momentanea, dalla vita comunitaria sacramentale.

Terminata la descrizione del cerimoniale, l'arcidiacono passava in seguito a elencare quali fossero gli atteggiamenti e le qualità che curati e fedeli avrebbero dovuto possedere. Come già enunciato dalla normativa canonica e recentemente ribadito dall'attività conciliare, particolare attenzione era posta alla somministrazione e alla ricezione dei sacramenti, primo tra tutti l'eucarestia, e alla condotta di vita richiesta ai laici e agli ecclesiastici¹⁷. I brevi passaggi dedicati a queste tematiche riprendono molto da vicino il documento prodotto dal vescovo Giorgio di Saluzzo e le coeve costituzioni sinodali diocesane¹⁸.

Per la diocesi di Aosta si conserva la memoria, ma non sempre la documentazione, delle sinodi degli anni 1400, 1407, 1424, 1434, 1435, 1438, 1439, 1440 e 1446, celebrate in genere nel martedì successivo alla domenica del Buon Pastore¹⁹. Questa documentazione è oggi parzialmente reperibile

numeratas continente, tintas in vino infra calicem, vinagium faciendo, populo presenti distribuendo in fine officii dicte visitacionis». Analogamente Giorgio di Saluzzo scriveva: «et faciat de omnibus reliquiis vinagium, intingendo in vinum infra calicem ibidem paratum, de quo in fine celebrationis ministretur bibere omnibus presentibus» (*ibidem*, p. 259).

¹⁷ *Ibidem*, pp. 254-255. Il IV Concilio Lateranense istituì un forte nesso tra cura delle anime e amministrazione dei sacramenti; per questo i curati dovevano essere scelti con attenzione, opportunamente formati (si vedano in particolare Lat. IV, 10-11 e 26-27: *Conciliarium*, II/1, pp. rispettivamente 172-174 e 180-181) e la loro condotta di vita posta sotto severo controllo (Lat. IV, 14-18: *ibidem*, pp. 175-177). All'amministrazione dei sacramenti e al loro significato erano dedicati in particolare Lat. IV, 1 e 21 (*ibidem*, pp. rispettivamente 163-164 e 178). Sulla condotta di vita dei chierici si era già espresso Lat. III, 11 (*ibidem*, p. 136). Particolare attenzione per lo svolgimento delle celebrazioni liturgiche fu ribadita nel corso della XXI sessione del Concilio di Basilea, celebrata il 9 giugno 1435 (*Conciliarium*, II/2, pp. 954-960).

¹⁸ Sulle sinodi quale strumento di governo della chiesa diocesana si vedano per esempio Trexler, *Diocesan synods* per l'importanza rivestita dalle sinodi nella Chiesa tardomedievale; Ferrari, *Sinodi diocesani* per uno studio sulla natura giuridica e normativa delle sinodi in epoca tardomedievale e moderna. Petrucci, *Vescovi e cura d'anime* ripercorre l'evoluzione della normativa relativa alle sinodi tra il IV Concilio Lateranense e quello di Basilea. Picasso, «*Cura animarum*», riflette sui rapporti tra il diritto generale (decretali dei papi) e il diritto particolare (atti delle sinodi provinciali e diocesane). Di «episodicità dei sinodi» nei secoli XIV e XV parla Turchini, *Vescovi e governo*, p. 415.

¹⁹ Non sono a oggi noti gli atti delle sinodi del 1400 e del 1439 (della perdita di questa documentazione parla monsignor Duc, *Histoire de l'Église*, IV, pp. rispettivamente 169 e 404). Colliard, *Cura animarum*, p. 98 parla di otto adunanze note tra il 1400 e il 1446. Gli statuti sinodali del 1407 stabilivano che la sinodo avrebbe avuto cadenza annuale e che si sarebbe celebrata «semper die martis post octabas Pasche» (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, pp. 65-66). Nelle costituzioni del 1424 si scrisse: «die martis post dominicam in qua cantatur in ecclesia *Ego sum pastor bonus*» (*ibidem*, p. 69). Circa il momento dell'anno liturgico in cui celebrare la sinodo diocesana, il Concilio di Basilea, nel corso della XV sessione, «statuit atque praecipuit synodum episcopalem in qualibet dioecesi post octavas dominicae resurrectionis, vel alia die secundum consuetudinem dioecesis, ad minus semel in anno, ubi non est consuetudo bis, annuatim celebrari» (*Conciliarium*, II/2, pp. 912-913). Lat. IV, 6 (*Conciliarium*, II/1, p. 170) stabiliva la con-

in un'edizione commentata, curata da Marie-Rose Colliard²⁰. A questi atti, tuttavia, bisogna aggiungere quelli relativi a una sinodo finora sconosciuta, celebrata il 27 aprile 1417 dall'arcidiacono Giacomo de Crista, vicario generale del vescovo Ogerio Moriset, assistito dall'ufficiale Gerardo Blaverii e dal sigillifero Pietro di Gilaren, tutti canonici di Aosta. Di quest'ulteriore sinodo resta traccia all'interno di un documento del 1479, conservato nell'Archivio comunale di Morgex²¹. Tra tutti questi atti, quelli del 1407 e del 1424 saranno maggiormente citati nel prosieguo del lavoro, perché più estesi e relativi a una casistica più ampia. A livello di memoria collettiva, furono però soprattutto le costituzioni del 1424 a lasciare una traccia nelle epoche successive. Questa documentazione, infatti, fu stampata all'inizio del XVI secolo per volontà del vescovo Francesco di Prez, insieme con le costituzioni da lui emanate nel 1504²².

È sufficiente scorrere velocemente le pagine dell'edizione curata da Colliard per rendersi conto della sollecitudine mostrata dai vescovi aostani verso la chiesa locale nella prima metà del XV secolo. Benché gli articoli degli statuti sinodali siano molti e prendano in esame un'ampia casistica, è tuttavia possibile individuare alcune tematiche di fondo: l'integrità della figura del curato; la corretta amministrazione dei sacramenti; la buona gestione della chiesa e del suo patrimonio; l'educazione del popolo cristiano²³. La chiesa, il

vocazione annuale della sinodo, ma non dava indicazioni sul momento in cui celebrarla. Gli atti sinodali più antichi conservatisi per la diocesi di Aosta datano alla fine del XIII secolo (in ACV è conservato il volume *Actes synodaux* 1276-1657. I primi due sinodi attestati, tuttavia, sono quelli del 1280, vescovo Simon de Duin, e del 1296, vescovo Nicola I Bersatori: *Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 15).

²⁰ *Atti sinodali*, a cura di Colliard, pp. 59-113 (edizione degli atti del 1407, 1424, 1435, 1438, 1440, 1446). Gli atti del 1407, del 1434 e del 1438 sono stati trascritti, ma non pubblicati, da Rouillet, *Vita religiosa*, pp. 342-380.

²¹ Morgex, Archivio storico comunale, Sezione antica. *Parchemins (secoli XIV-XVI)*, fald. 1, doc. 10 (1479. *Copie de legs, anniversaires et annotations sur la vie liturgique de la paroisse de Morgex*). Si tratta di sei fogli in totale. Anche in questo caso la data corrisponde al martedì dopo la domenica del Buon Pastore. Giacomo de Crista è il secondo arcidiacono che portò questo nome. In J.-A. Duc, *Histoire de l'église*, IV, p. 193, l'arcidiacono Giacomo de Crista senior è detto essere morto nel settembre 1405; dall'*incipit* della visita arcidiaconale del 1432 risulta invece deceduto nel gennaio del 1406 (Rouillet, *Vita religiosa*, p. 266). Quanto a Giacomo de Crista junior, monsignor Duc fornisce alcune informazioni: cita una transazione del 10 febbraio 1412 in cui figura presente un canonico della cattedrale chiamato Giacomo de Crista (J.-A. Duc, *Histoire de l'église*, IV, p. 228); riporta la notizia, risalente al 20 novembre dello stesso anno, relativa alla notifica ai canonici di Sant'Orso di una sentenza di papa Giovanni XXIII, fatta da parte di Giovanni di Ollomont, sostituto di Giacomo de Crista, vicario generale del vescovo (*ibidem*, p. 231); ricorda Giacomo de Crista in veste di arcidiacono nel 1416 (*ibidem*, p. 253). L'*incipit* della visita arcidiaconale del 1432 lo cita come arcidiacono successore di Ogerio Moriset (Rouillet, *Vita religiosa*, pp. 266-267). Egli visitò le parrocchie dell'arcidiaconato tra il 1414 e il 1415 e morì l'8 dicembre del 1421 (*ibidem*, p. 267).

²² Un esemplare di questo volumetto si trova oggi ad Aosta, Biblioteca diocesana, C III.

²³ A questi temi si aggiungono una serie di articoli sull'amministrazione della giustizia vescovile e una costante attenzione al calendario liturgico. Il caso valdostano non costituisce tuttavia un *unicum*. Molte figure di vescovi quattrocenteschi si dedicarono alla riforma della propria chiesa anche attraverso la pratica della celebrazione della sinodo. Un esempio interessante, benché di qualche decennio posteriore rispetto alle attestazioni valdostane, è la sinodo celebrata

curato e il popolo dei fedeli erano posti nuovamente al centro dell'attenzione. Se la pratica della visita era capace di sottolineare l'importanza di questi elementi con le parole e con i gesti – come descritto dall'arcidiacono Gilaren – gli atti sinodali, attraverso una serie di prescrizioni, identificavano con chiarezza spazi, ruoli e funzioni del sacro. La ritualità della consacrazione conferiva ai luoghi (la chiesa e il cimitero), agli oggetti (il fonte battesimale, i calici, i cibori e tutto l'arredo liturgico legato ai sacramenti) e alle persone (i curati e i loro vicari o cappellani) un'aura sacrale, che portava con sé la necessità di una netta e indiscutibile distinzione dal resto del mondo²⁴. Ecco perché gli edifici di culto dovevano essere tenuti in ordine e puliti, con porte e finestre ben chiuse; l'arredo liturgico completo e decoroso; i cimiteri chiaramente delimitati, individuabili grazie alla presenza di grandi croci e mondati di tutte quelle attività profane che ancora vi si svolgevano; i curati onorevolmente vestiti, sufficientemente istruiti, estranei ai piaceri e alle fatiche quotidiane. Solo una chiara delimitazione del sacro avrebbe permesso alla parrocchia – nella sua triade compositiva chiesa-cimitero-curato – di diventare polo d'attrazione per il territorio circostante. Analogamente, solo l'integrità dei luoghi di culto e delle persone poste al loro servizio avrebbe portato i fedeli a una piena adesione al nuovo ordine sociale di cui la Chiesa si faceva promotrice.

Da una lettura in serie delle visite quattrocentesche valdostane traspare un questionario di fatto molto simile alla traccia fornita da Pietro di Gilaren nel 1436. Non è probabilmente lontano dal vero ipotizzare che esistessero dei questionari preparatori²⁵. Così sembra suggerire anche una lettera scritta dal vescovo Giorgio di Saluzzo l'8 agosto 1434, in occasione di una visita pastorale a quest'epoca già in corso²⁶. In riferimento a una generica parrocchia «N.», il vescovo predispose alcuni ordini, resi noti con la pubblicazione di questo documento. Benché l'impressione sia che il presule abbia formulato queste indicazioni alla luce di quanto già rilevato nel corso della visita, è tuttavia al-

tra il 28 e il 30 maggio 1488 dal vescovo di Padova Pietro Barozzi. Anche in questo caso, infatti, emerge chiaramente il nesso molto stretto tra sinodo e pratica della visita – visita che lo stesso prelado avrebbe svolto di persona nell'autunno seguente (Gios, *L'attività pastorale*, pp. 103-118). Sul fermento culturale e intellettuale che accomunava un gruppo significativo di alti prelati dell'Italia settentrionale ho già discusso nel capitolo I, nota 121 e testo corrispondente.

²⁴ Sulla distinzione tra *sacro* e *consacrato* riflette Lauwers, *Naissance du cimetière*, pp. 15-18.

²⁵ Molto differente dal quadro documentario valdostano è quello della vicina diocesi di Ivrea, per la quale si conservano i questionari preparatori delle visite pastorali sia del 1329 sia del 1346 (*Visite pastorali in diocesi di Ivrea*, a cura di Vignono, pp. rispettivamente 3-6 e 103-104). Su queste fonti ha riflettuto Merlo, *Chiese e uomini di Chiesa*, pp. 149-157, che sottolinea in particolare l'esistenza di un «singolare scarto tra la molteplice articolazione dell'arco delle domande poste al clero nella visita del 1329 e la sinteticità, se non la laconicità, delle risposte registrate» (*ibidem*, p. 150). Sull'importanza dei questionari preparatori, soprattutto in epoca moderna, si veda per esempio il volume *Le visite pastorali*, a cura di Mazzone, Turchini, in particolare pp. 151-172. Canobbio, *Visite pastorali*, pp. 71-75, riflette sulle difficoltà poste dall'individuazione di modelli ispiratori per le visite pastorali pretridentine.

²⁶ Il documento è trascritto e pubblicato in *Atti sinodali*, a cura di Colliard, pp. 247-250. Si rimanda alla presentazione fornita da Colliard per un inquadramento archivistico e storiografico di questo atto (*ibidem*, p. 247).

trettanto evidente che tali disposizioni acquistano una valenza generica, utile per il prosieguo dell'ispezione²⁷.

Leggendo le visite, si nota che, se l'attenzione per l'aspetto materiale della chiesa non venne mai meno, quella per le persone mutò nel tempo. Fino al 1416, i visitatori si concentrarono quasi esclusivamente sullo stato di conservazione dell'edificio e del suo arredo (*visitatio rerum*). In queste visite è molto raro sentire la voce dei fedeli, dei quali interessava solamente sapere se e quando si comunicassero, se usassero l'olio degli infermi e se dovessero concorrere a qualche spesa. Pochissime le segnalazioni di eventuali condotte di vita non adeguate. Lo stesso vale per i curati, dei quali importava conoscere prima di tutto la sollecitudine nella gestione concreta del patrimonio ecclesiastico. Con la visita del 1420 la situazione si capovolse: l'attenzione del commissario vescovile fu riposta soprattutto sul comportamento delle persone, chierici e laici indistintamente (*visitatio hominum*). Abbondano dunque gli interrogatori, da cui emergono alcune figure sia di fedeli sia di curati distanti dai modelli proposti dalle costituzioni sinodali e dall'arcidiacono Gilaren. Nei verbali successivi la preoccupazione per gli aspetti materiali tornò a prevalere, benché vi si trovino ancora annotazioni sulla condotta di vita del clero e dei fedeli. Come già evidenziato, le preoccupazioni vitali espresse dalla documentazione sembrano così allinearsi alle disposizioni conciliari²⁸.

La realtà delle chiese locali, tuttavia, era molto distante dai modelli proposti dalle autorità ecclesiastiche. Al di là delle condizioni in cui gli edifici di culto e il loro arredo versavano, ciò che più di ogni altra cosa si discostava dai dettami sinodali era senza dubbio la commistione tra sacro e profano che caratterizzava sia l'ambiente delle chiese curate e dei loro cimiteri sia la vita dei sacerdoti e dei loro fedeli. Gli ordini impartiti dai visitatori andarono

²⁷ «Generalem visitationem nostra auctoritate ordinaria qua fungimur in hac parte in nostra dyocesi Augustensi per nos pridem ceptam continuando visitamus die antea dictam parrochiam ecclesiam N. et visis, consideratis et actentis hiisque visitationis et reformationis tam in clero quam in populo incumbunt officio pro salubri animarum remedio bono regimine dicte parrochie et reformatione reformandorum ac corrigendorum correctione nonnulla duximus ordinanda que hiis presentibus fecimus annotari» (*ibidem*, p. 247). Colliard propone una duplice possibile interpretazione di questo testo: «il riferimento ad una ipotetica "dicta parrochialis ecclesia N." fa pensare ad un linguaggio formulare e generale, da applicare poi concretamente in ogni singola realtà parrocchiale. Oppure, ad una astrazione e generalizzazione a partire da una visita ben precisa» (*ibidem*). Colliard non fa riferimento al fatto che lo stesso vescovo Giorgio di Saluzzo fornisce in qualche modo una sorta di descrizione di questo documento, all'interno delle costituzioni sinodali da lui emanate nel 1435, anno successivo alla stesura della lettera. Negli atti sinodali si legge, infatti: «precipimus et ordinamus quod quilibet curatus et rector sive vicarius animarum litteram super visitatione hoc anno presenti et preterito facta per nos in suis ecclesiis et copiam bulle super indulgentiis diei Eucaristie ut in litteris visitationum cavetur» (*ibidem*, p. 97). La prima parte della lettera dell'8 agosto 1434 riporta proprio le indulgenze per la festa del Corpus Domini (*ibidem*, p. 248).

²⁸ Nei primi decenni del XV secolo i principali decreti di riforma della Chiesa furono promulgati con la XLIII sessione del Concilio di Costanza, del 21 marzo 1418 (*Conciliarum*, II/1, pp. 623-628); tra questi, segnalo in particolare l'articolo *De vita et honestate clericorum* (*ibidem*, pp. 627-628). Sul rapporto tra le differenze di contenuto dei verbali e le finalità della visita ho riflettuto nel capitolo I, § 3.2.

pertanto nella duplice direzione di rendere gli spazi e le persone adeguati al ruolo che dovevano svolgere e di marcare una linea di separazione tra sacro e profano. Esito di questa divisione non doveva però essere uno scollamento tra le due realtà, quanto, piuttosto, una ridefinizione delle gerarchie e dell'ordine sociale.

2. Gli spazi del sacro

Ripercorrendo il dibattito teologico-dottrinale che tra IX e XII secolo portò alla definizione della chiesa come tempio del Signore, luogo scelto da Dio per farne la propria dimora in Terra, Michel Lauwers insiste sul nesso inscindibile tra celebrazione del sacramento eucaristico, struttura dell'edificio di culto e riproduzione simbolico-spaziale dell'ordine sociale²⁹. L'affermazione, all'interno del dibattito eucaristico, del principio della transustanziazione determinò un accrescimento dell'importanza sia del luogo fisico sia del sacerdote preposti alla consacrazione del Corpo e del Sangue di Cristo. Al sacramento dell'Eucarestia non ci si poteva accostare ovunque e per tramite di qualsiasi figura ecclesiastica o religiosa; solamente gli edifici e i preti consacrati dal vescovo potevano farsi rispettivamente templi e intermediari di Cristo. Per questo motivo, l'altare maggiore e la zona del coro furono progressivamente messi in risalto e separati dal resto dell'edificio ecclesiastico attraverso un cancello, la cui soglia poteva essere varcata unicamente dai chierici. I laici avrebbero trovato il proprio posto nel corpo dell'edificio, spesso in luoghi differenti a seconda del genere. In questo modo, la pianta interna delle chiese suggeriva un'organizzazione sociale basata su una rigida separazione tra consacrati e non consacrati, tra ecclesiastici e laici, tra uomini e donne³⁰.

Nel corso del XV secolo, mentre la stagione del conciliarismo riportava al centro del dibattito teologico questioni tanto antiche quanto mai definitivamente sopite, come la discussione sull'organizzazione interna della Chiesa e quella sulla natura delle specie eucaristiche, la chiesa diocesana andava incontro a una progressiva ristrutturazione in senso gerarchico³¹. L'affermarsi

²⁹ Lauwers, *Naissance du cimetière*, pp. 73-79. Su questi temi si sofferma anche Della Misericordia, *Altari dei morti*, in particolare pp. 346-347 per un excursus sull'evoluzione degli spazi interni della chiesa dall'epoca romanica all'inizio del XVI secolo. Per una recente storia dell'eucarestia si veda Al Kalak, *Mangiare Dio*.

³⁰ La normativa diocesana distingueva chiaramente tra i chierici che avevano ricevuto i sacri ordini, coloro che avevano ricevuto gli ordini minori e i laici. Si veda, per esempio, l'articolo delle costituzioni del 1424 relativo alla citazione in giudizio: «statuimus et ordinamus quod quocienscumque aliquis clericus in sacris constitutus citabitur, monebitur, interdicitur, contumabitur seu excommunicabitur auctoritate nostra nostrique vicarii vel officialis, non ponatur in eadem littera cum laycis vel in minoribus ordinibus constitutus» (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 65).

³¹ L'organizzazione gerarchica della chiesa diocesana, a sua volta espressione della Chiesa di Roma, è illustrata dalle parole del vescovo Giorgio di Saluzzo: «est universalis Romana ecclesia domina, mater et magistra cunctarum ecclesiarum in toto orbe constitutarum, inter quas

dell'autorità vescovile determinò anche un controllo più stretto sulla chiesa locale e una sua organizzazione attorno alla parrocchiale e al curato. A questo livello, dunque, la delimitazione tra luoghi e persone consacrati si fece più stringente, andando a distinguere ulteriormente tra edifici e sacerdoti con cura d'anime e non: la vita sacramentale comunitaria si sarebbe svolta unicamente nella chiesa curata, per tramite del suo rettore. Questo nuovo modello organizzativo, tuttavia, andava a scontrarsi con una concezione policentrica e composita della chiesa locale³². I fedeli agivano all'interno di questa realtà così come facevano negli altri ambiti della vita comunitaria. Anzi, gli edifici ecclesiastici – soprattutto la chiesa con cura d'anime – rappresentavano, come si è visto nel capitolo precedente, dei luoghi privilegiati per l'espressione delle molteplici gerarchie sociali esistenti. Questa realtà, vitale e funzionante sulla base di precise e note consuetudini, agli occhi dei visitatori ecclesiastici appariva intrisa di una commistione tra sacro e profano non tollerabile. I luoghi sacri, primi tra tutti la chiesa curata con il suo cimitero, ma anche le cappelle campestri in cui si celebravano alcune funzioni liturgiche e dove si conservavano alcune reliquie, dovevano essere chiaramente identificabili e distinti da tutto ciò che li circondava.

2.1. *La chiesa curata*

Alla luce di queste considerazioni, non stupisce che l'attenzione dei visitatori si sia concentrata inizialmente soprattutto sulle condizioni materiali della chiesa parrocchiale, che doveva essere «debite edificata et munita necessariis»³³. Gli interventi richiesti servivano a ristrutturare, pulire e riordinare l'edificio, al fine di delimitarne con chiarezza gli spazi, sia interni sia esterni. Preoccupazione primaria era la chiara identificazione tra il dentro e il fuori: porte, finestre, muri, tetti, tutto ciò che contribuiva alla separazione degli ambienti era posto accuratamente sotto osservazione³⁴. La normativa diocesana usa a questo riguardo un lessico riferito al campo semantico della chiusura:

prefatam cathedralem ecclesiam nostram Augustensem superiorem et ministram omnium ecclesiarum civitatis nostre et diocesis Augustensis» (*ibidem*, p. 234).

³² Ho già usato questi aggettivi per descrivere la concezione di chiesa diocesana che guidò l'agire delle istituzioni ecclesiastiche e religiose valdostane di XV secolo, con particolare riferimento al priorato di Sant'Orso d'Aosta (Corniolo, *Chiesa locale*, per esempio p. 172). Anche l'azione di questi enti doveva fare i conti con un progressivo accentramento nelle mani del vescovo dell'amministrazione ecclesiastica.

³³ Così recitava un articolo delle costituzioni sinodali del 1424 (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, pp. 71-72). Per una descrizione delle condizioni materiali delle chiese parrocchiali valdostane e dei loro arredi a partire dai dati contenuti nelle visite pastorali quattrocentesche si veda Colliard, *Culto e religiosità*, vol. 1, pp. 190-210.

³⁴ Studiando le visite pastorali piemontesi d'epoca moderna, anche Torre rileva come nei verbali le descrizioni indugino sullo stato di conservazione di tutti quegli elementi più di altri preposti alla delimitazione degli spazi (Torre, *Il consumo di devozioni*, pp. 37-46). A conclusioni analoghe giunge anche Della Misericordia, studiando la Valtellina tardomedievale (Della Misericordia, *Protagonisti sociali*, pp. 149 sgg.).

parrochialis ecclesia (...) sitque bene *murata, clausa, coperta, planata et solonata (sic)*, cum bono campanili et campanis, fenestris vetriatis vel telatis, portis et hostiis et *firmituris*, cimiterio et parrochia *limitatis*³⁵.

L'isolamento fisico dell'edificio ecclesiastico, funzionale al suo decoro, garantiva contestualmente la sua distinzione dal mondo profano. Entrare nel perimetro della chiesa parrocchiale, comprendente anche l'area esterna a essa adiacente, significava fare il proprio ingresso in uno spazio consacrato e in quanto tale differente per essenza dal contesto esterno. La sacralità del luogo lo rendeva sede privilegiata per la ricezione dei sacramenti, primo tra tutti l'eucarestia. Per questo motivo, gli statuti sinodali del 1424 proibivano l'accesso in chiesa a chi era stato colpito dalla scomunica, soprattutto durante la celebrazione degli uffici divini³⁶. Allo stesso modo, chi era nelle disposizioni per assistere alla messa doveva mantenere un comportamento adatto al luogo e alla situazione³⁷. All'interno del perimetro consacrato vigeva inoltre l'immunità ecclesiastica, che non poteva essere in alcun modo violata. Pertanto, chi avesse osato portare via qualcuno con la forza oppure occupare lo spazio interno dell'edificio ecclesiastico facendo uso di violenza sarebbe stato colpito *ipso facto* dalla sentenza di scomunica e il suo nome reso noto in tutte le chiese vicine, al suono delle campane³⁸.

Nella prima metà del XV secolo, la maggior parte delle chiese necessitava di importanti lavori di rifacimento, a cominciare proprio dagli elementi strutturali. A più riprese, anche nella stessa località, i visitatori ordinarono di rinforzare i muri dalle fondamenta, di coprirne i fori e le crepe, di imbiancarli³⁹. Nella maggioranza dei casi, bisognava inoltre sistemare i pavimenti.

³⁵ *Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 235 (disposizioni del vescovo Giorgio di Saluzzo degli anni Trenta del XV secolo. Corsivo mio). Analoghe espressioni si trovano negli statuti del vescovo Ogerio Moriset del 1424 (*ibidem*, p. 71) e nelle indicazioni operative che accompagnano i verbali della visita arcidiaconale del 1436 (*ibidem*, p. 253).

³⁶ «Quod excommunicati ecclesias non intrent dum divina celebrantur» (*ibidem*, p. 80). Il penitente avrebbe dovuto sostare per otto domeniche all'ingresso della chiesa, dall'inizio fino alla fine della celebrazione: «octo diebus dominicis pre foribus ecclesie et manifeste dum agetur solennia blasfams existat a principio usque ad finem continue» (*ibidem*, p. 84). Colliard trascrive correttamente dalla fonte *blasfams* (probabilmente per *blasfemans*): Aosta, Biblioteca diocesana, C III, c. b VIv.

³⁷ «In divinis officiis nullus sit rumorosus, iniuriosus verbo nec opere neque scandalosus, nec impediatur divinum officium in aliquo» (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 83). Sul tema del decoro da tenere nel corso delle celebrazioni liturgiche, in primo luogo da parte del clero, si soffermano molti articoli dalla sessione XXI del Concilio di Basilea (*Conciliarum*, II/2, pp. 954-960).

³⁸ Articolo *Contra occupatores ecclesiarum et earum violatores* delle costituzioni sinodali del 1424 (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, pp. 90-91). Un'applicazione concreta di questa disposizione è stata ipotizzata per la *verberatio* compiuta ai danni del curato di Arvier nel 1420 (capitolo III, note 30-31 e testo corrispondente).

³⁹ Oltre, note 60-62 e testo corrispondente per le resistenze opposte dai parrocchiani all'adempimento degli ordini impartiti dai visitatori. Qualche esempio: «reparetur murus inter ecclesiam et cameram» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 87. Nus, 1413); «bitumentur muri et claudantur foramina infra et extra et recoperiantur ale ecclesie» (*ibidem*, p. 119. Aosta, Santo Stefano, 1414); «refundetur murus ecclesie ab angulo inferiori sub tribuna et alius angulus inferior et angulus superior quia ista minatur ruinam» (*ibidem*, p. 107. Avise, 1414); «circumquaque altare

In molte chiese, infatti, a prescindere dal fatto che ci si trovasse in un contesto cittadino o montano, si camminava sulla terra battuta, spesso ingombra di pietre⁴⁰. Emblematica, in questo caso, è la descrizione data nel 1414 della chiesa di Santo Stefano di Gressan: «fundus ecclesie stat vituperose. Mundetur et planetur et tollantur lapides qui sunt in multitudine propter negligentiam»⁴¹. Per motivi analoghi, in questo stesso anno, a Pré-Saint-Didier, si ordinava di realizzare una soletta in legno⁴². Pavimentare le chiese serviva, al pari del restauro delle pareti dell'edificio, a distinguere, anche visivamente, l'interno dall'esterno. Angelo Torre rileva come ancora in epoca post-tridentina la maggioranza delle chiese piemontesi possedesse solo alcuni tratti di pavimento, generalmente in corrispondenza dei luoghi ritenuti più prestigiosi, come la navata centrale, gli spazi davanti agli altari laterali o ai sepolcri. Nei casi migliori, ciò accadeva anche nella diocesi aostana del XV secolo, come a Verrayes, dove «fundus in parte est solatus»⁴³. Andava in questa stessa direzione anche la richiesta fatta nel 1412, sia a Verrayes sia a Torgnon, di ricoprire con delle pietre le pareti esterne del campanile⁴⁴.

Anche i tetti delle chiese parrocchiali erano spesso in cattive condizioni: se ne ordinava dunque l'ispezione e, se necessario, il rifacimento⁴⁵. A Saint-Marcel, per esempio, nel 1412 il danneggiamento della copertura nei pressi della porta rischiava di causare gravi danni all'edificio⁴⁶. Talvolta il deterioramento del tetto della chiesa o del campanile adiacente o ancora l'assenza o la rottura della copertura davanti alla porta d'ingresso lasciavano entrare la pioggia e la neve⁴⁷. A Saint-Christophe, nel 1413 i danni causati dalla pioggia furono

reparetur murus qui diruit» (*ibidem*, p. 101. Courmayeur, 1414); «murus bituminetur» (*ibidem*, p. 95. Jovençon, 1414); «a parte superiori murus ecclesie minatur ruinam» e «bituminetur murus ecclesie» (*ibidem*, p. 206. Brusson, 1416); «murus ecclesie a latere destro deruitur» (*ibidem*, p. 223. Cogne, 1416); «ante altare sinistrum fractum murum per quedam sepulcra, que fractura est periculosa» (*ibidem*, p. 204. Perloz, 1416).

⁴⁰ Pietre e terra fungevano da pavimento nel 1414 nelle chiese di Arvier («tollatur rupis et planetur fundus ecclesie», *ibidem*, p. 108), di Introd («fundus ecclesie est plenus lapidibus et terra», *ibidem*, p. 110) e di Sarre («reparetur fundus et tollantur cumulli lapidum qui ibi sunt male stantes», *ibidem*, p. 112bis); nel 1416 in quella di San Martino di Corléans («ecclesia est plena lapidibus et terra», *ibidem*, p. 219); sia nel 1413 («mundetur de lapidibus tota ecclesia», *ibidem*, p. 85) sia nel 1416 («sunt plures lapides», *ibidem*, p. 157) in quella di Quart.

⁴¹ *Ibidem*, p. 94.

⁴² «Fiat solare desuper et fundus ecclesie de ligno» (*ibidem*, p. 104).

⁴³ Torre, *Il consumo di devozioni*, p. 40. Per questo motivo, a Verrayes, nel 1416, si ordinava: «soletur usque ad portam ecclesie» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 210).

⁴⁴ Verrayes: «coperiatur parvum campanile lapidibus» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 174); Torgnon: «perficiatur campanile de lapidibus» (*ibidem*).

⁴⁵ Qualche esempio: «visitetur copertura ecclesie» (*ibidem*, p. 173. Antey, 1412); «visitetur copertura tecti ecclesie» (*ibidem*, p. 101. Courmayeur, 1414); «compleatur copertura ecclesie» (*ibidem*, p. 117. Roisan, 1414); «visitetur copertura ecclesie quia pro modico reparabitur» (*ibidem*, p. 210. Gressan, Santa Maria Maddalena, 1416); «ecclesia indiget copertura sed est preparatum» (*ibidem*, p. 186. Issogne, Santa Maria, 1416).

⁴⁶ «In fundo et ante portam propter negligentiam copertura collavit, ex qua sequitur magnum dampnum si non reparetur» (*ibidem*, p. 79).

⁴⁷ Così a Châtillon nel 1412 («parvum campanile coperiatur, per quod pluit in ecclesiam», *ibidem*, p. 172); a Saint-Christophe nel 1413 («a parte altaris magni propter pluviam diruitur a

ingenti⁴⁸. Per questo motivo, molti ordini di ristrutturazione riguardavano il porticato d'ingresso, il paradiso e il campanile. Gli interventi su questi elementi, esterni ma adiacenti alla chiesa, servivano a metterla al riparo dalle intemperie e al tempo stesso andavano progressivamente ad affermare il principio dell'insularità dell'edificio ecclesiastico⁴⁹. In qualche caso, seppur raro, la richiesta di coprire l'area antistante alla porta d'ingresso serviva anche a proteggere le pitture della facciata, come per esempio nella chiesa di San Martino di Aymavilles⁵⁰; oppure a creare uno spazio riservato ai catecumeni e agli sposi, come a Donnas, Issime e Verrayes nel 1420⁵¹.

Tutti questi interventi rispondevano a un'esigenza di delimitazione chiaramente espressa, seppur in negativo, nei verbali del 1416 relativi a Saint-Vincent: «introitus ecclesie sine limite et sine portico desuper»⁵². Per questo stesso motivo, i visitatori ordinavano spesso di riparare tempestivamente i gradini che si trovavano all'entrata delle chiese⁵³. Più in generale, risultava necessario chiudere ogni varco d'accesso all'edificio, porta o finestra indiffe-

parte campanilis», *ibidem*, p. 84); a Introd nel 1414 («malo tempore nix intrat per foramina», *ibidem*, p. 110); a Saint-Rhémy nel 1414 («coperiatur quia est tota votata et pluit infra», *ibidem*, p. 123); a Chevrot nel 1416 («ante portam non est copertura et gradus sunt extra et intrat pluvia in ecclesiam», *ibidem*, p. 216); a Nus nel 1416 («in magna porta elevetur limen quia alias aqua intrat ecclesiam et nulla copertura ante ecclesiam», *ibidem*, p. 225); a Brusson nel 1421 («reparetur campanile quia pluit», *ibidem*, p. 354).

⁴⁸ «A parte altaris magni propter pluviam diruitur a parte campanilis» (*ibidem*, p. 354).

⁴⁹ Torre, *Il consumo di devozioni*, pp. 38-39. Qualche esempio: «ante portam fiat copertura» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 173. Antey, 1412); «parvum campanile coperiatur, per quod pluit in ecclesiam» (*ibidem*, p. 172. Châtillon, 1412); «fiat copertura ante portam» (*ibidem*, p. 95. Gressan, Santa Maria Maddalena, 1414); «protendatur copertura ante portam ecclesie quod stillicidium non cadat infra plateam sed extra» (*ibidem*, p. 115. Valpelline, 1414); «ante ecclesiam non est copertura sed actuatur coperiri» (*ibidem*, p. 159. Arvier, 1416); «campanile competenter stat nisi quod est male copertum» e «ante portam est copertura antiqua que indiget refici» (*ibidem*, p. 171. Chambave, 1416); «paradisus non est completus et indiget reparacione» (*ibidem*, p. 141. Courmayeur, 1416); «ante portam non est aliqua copertura que alias fuit et solebat esse ut aparet» e «paradisus minatur ruinam in muro et copertura» (*ibidem*, pp. rispettivamente 143 e 144. La Salle, 1416); «ordinamus quod coperiatur ecclesia et campanile in locis necessariis» (*ibidem*, p. 27. Brusson, 1420).

⁵⁰ «Reparetur copertura paradisi in introitu ecclesie quia picture destruuntur» (*ibidem*, p. 95bis).

⁵¹ Donnas: «ordinamus quod fiat porticus supra portam pro cathecume<ni>zando pueros» (*ibidem*, p. 23); Issime: «ordinamus quod fiat porticus in introitu ecclesie pro cathecum<en>iza<n>dis pueris» (*ibidem*, p. 31); Verrayes: «ordinamus fieri porticum ante magnam portam ecclesie pro catecizando pueros et desponsando» (*ibidem*, p. 48). Il rito del matrimonio doveva avvenire in presenza del sacerdote, «ante ianuam ecclesie parochialis» (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 76. Costituzioni sinodali del 1424). Sugli usi comunitari di questo spazio riflette Della Misericordia, *Protagonisti sociali*, pp. 160-161.

⁵² ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 193. Analogamente per Jovençon, sempre nel 1416: «limen ecclesie et copertura ante fores indigent fieri» (*ibidem*, p. 214).

⁵³ Qualche esempio: «reparentur gradus introitus ecclesie» (*ibidem*, p. 87. Nus, 1413); «reparentur gradus magne porte» (*ibidem*, p. 85. Quart, 1413); «renoventur porte et gradus introitus magne porte reparentur et fiat supra clausura» (*ibidem*, p. 83. Saint-Christophe, 1413); «reficiantur gradus introitus» (*ibidem*, p. 108. Arvier, 1414); «gradus ecclesie indigent reparari sed impediunt habentes tumulos sed provideatur» (*ibidem*, p. 159. Arvier, 1416); «gradus porte indigent reparari» (*ibidem*, p. 171. Chambave, 1416); «gradus intragii ecclesie et ostium porte indigent reparacione» (*ibidem*, p. 179. Montjovet, Santa Maria, 1416).

rentemente. È così molto frequente l'annotazione della mancanza delle porte, del loro cattivo stato di conservazione o dell'assenza di un meccanismo di chiusura⁵⁴; pressante la richiesta di apporre dei vetri o anche semplicemente dei teli alle finestre⁵⁵. L'esigenza di chiudere tutti i possibili accessi alla chiesa era del resto spesso determinata da problematiche molto concrete. Nel 1412, a Fénis, l'assenza delle porte consentiva l'ingresso degli animali. Analogamente, nel 1416, ad Arvier, si ordinò di alzare il muro vicino al campanile per evitare che le capre andassero «supra ecclesiam»⁵⁶. Nel 1414, sia a La Thuile sia a Rhêmes, l'assenza di vetri alle finestre lasciava entrare la neve, che rischiava così di posarsi persino sull'altare maggiore⁵⁷.

Una lettura in serie delle visite pastorali consente di apprezzare gli sforzi fatti dai parrochiani e dai curati per adeguare le proprie chiese alle richieste avanzate dai vescovi. Tra il 1416 e il 1421, in molte località si procedette alla copertura dell'edificio e alla chiusura delle finestre attraverso l'applicazione di vetri⁵⁸. Nel 1421, ad Allein, si avviarono degli importanti lavori di rifacimento

⁵⁴ Qualche esempio: «non est ostium in porta anteriori» (*ibidem*, p. 90. Charvensod, 1413); «fiat limen in magna porta et in porteta que tendit ad domum curati fiant delese» e «fiat hostium portete ad partem domus curati» (*ibidem*, p. 119. Aosta, Santo Stefano, 1414); «fiat hostium et coperiatur ante portam» e «fiat hostium in parva porta campanilis» (*ibidem*, p. 95. Jovençon, 1414); «fiant hostia in porta quia male stant» (*ibidem*, p. 99. La Salle, 1414); «porta introitus ex parte domus ecclesie indiget reparacione» (*ibidem*, p. 149. Avise, 1416); «tria hostia triarum portarum ecclesie modicum valent» (*ibidem*, p. 141. Courmayeur, 1416); «porta ecclesie non firmatur, parva porta ecclesie non habet hostium» (*ibidem*, p. 154. Sarre, 1416); «reparetur porta et fiat copertura ante portam» (*ibidem*, p. 275. Gressan, Santo Stefano, 1420).

⁵⁵ Qualche esempio: «est una vitria iuxta altare que propter negligenciam est remota, potest pro modicum refici et alia fenestra ad sinistram, ponantur vitrie saltim tele» (*ibidem*, p. 90. Charvensod, 1413; ma nel 1416 si annotò ancora: «fenestra III pedum infra quam est vitria lacerata, reficiatur, alia in parte sinistra II pedum sine vitria», *ibidem*, p. 216); «fiant vitria in fenestris saltim de tela, iuxta altare sunt III^{or} fenestre ibidem et in navi plures» (*ibidem*, p. 89. Pollein, 1413); «fiant vitria vel tele in fenestris» (*ibidem*, p. 101. Courmayeur, 1414); «fiant fenestre de tela» (*ibidem*, p. 56. Valpelline, 1414); «fenestre II sunt iuxta altare, indigent reparari, bituminari et vetriari, continent quelibet II pedes cum medio» (*ibidem*, p. 208. Antey, 1416); «III^{es} fenestre prope altare que indigent vetriari» (*ibidem*, p. 180. Arnad, 1416), lavoro che fu portato a termine, come si legge negli atti di visita del 1420 («circa altare tres fenestre vitree nove», *ibidem*, p. 13); «fenestra rotunda est supra altare II pedum, indiget vitria» (*ibidem*, p. 218. Margine interno. Brissogne, 1416); «fenestra est unica quinque pedum sine ferrata et indiget ferrari propter periculum» (*ibidem*, p. 171. Chambave, 1416); «due fenestre prope altare, si dea<l>barentur, essent honeste et vitriarentur pro modico» (*ibidem*, p. 196. Gignod, 1416); «fiant II vitrie et bituminentur fenestre» (*ibidem*, p. 281. Arvier, 1420); «ordinamus fieri duas fenestras vitreas» (*ibidem*, p. 29. Ayas, 1420). In controtendenza la chiesa di Villeneuve nel 1416: «fenestre bene stant vitriate nisi quod in vitria prope fontes est forata, reparari» (*ibidem*, p. 169).

⁵⁶ Fénis: «ante fores ecclesie fiat porteta [...] quia animalia intrant» (*ibidem*, p. 175); Arvier: «murus prope campanile de retro alcietur quia capre vadunt supra ecclesiam» (*ibidem*, p. 159).

⁵⁷ La Thuile: «claudantur due fenestrelle existentes in medio vote quia po[...] nivem» (*ibidem*, p. 102); Rhêmes: «fiant vitrie iuxta altare propter nives» (*ibidem*, p. 111).

⁵⁸ Furono svolti lavori per la copertura della chiesa a Quart nel 1413 («ecclesia est coperta nova», *ibidem*, p. 85) e nel 1416 («ecclesia coperta de novo propter aliam visitacionem», *ibidem*, p. 157); nel 1416 ad Arvier («ecclesia est coperta de novo», *ibidem*, p. 159), Avise («ecclesia hoc anno de novo fuit penitus coperta ex iniuncione precedentis visitacionis et muri ecclesie in fundamentis reparati», *ibidem*, p. 149), Chesallet («ecclesia coperta fuit de novo per parrochianos», *ibidem*, p. 221) e nella chiesa di Santa Maria di Montjovet («parrochiani cooperuerunt ecclesiam quasi de novo», *ibidem*, p. 179); nel 1421 a Étroubles («ecclesia coperta de novo», *ibidem*, p. 368),

della chiesa⁵⁹. Il ripetersi di ordini analoghi nella stessa località a distanza di anni lascia del resto emergere alcune resistenze opposte dalla popolazione locale all'adempimento degli ordini impartiti⁶⁰. Come si è già visto, talvolta le difficoltà economiche incontrate dai parrocchiani sfociavano in veri e propri contrasti con il curato⁶¹. A questo proposito, Pietro di Gilaren condannava al risarcimento dei danni chi non collaborava o, peggio, chi ostacolava i lavori. Secondo l'arcidiacono, a essere penalizzati da simili comportamenti erano non solo la chiesa con il suo rettore e i suoi ministri, ma anche i parrocchiani⁶². Era così ribadito il duplice ruolo dei laici all'interno della chiesa curata: essi erano al tempo stesso responsabili della sua manutenzione e fruitori degli spazi e dei servizi sacramentali in essa offerti.

Anche l'interno degli edifici ecclesiastici necessitava spesso di interventi. Nei casi peggiori, bisognava agire urgentemente per mettere in sicurezza alcune parti. Ad Aosta, nella chiesa di San Martino di Corléans, nel 1413 sopra all'ingresso si trovava una *camera* in pessime condizioni, che rendeva poco sicuro l'accesso alla struttura⁶³. Nel 1414, nella chiesa di Saint-Pierre, erano pericolanti sia la porta che conduceva al campanile sia il muro davanti all'altare di Santa Lucia. Si ordinava pertanto di riparare la porta e di demolire il muro⁶⁴. A Saint-Vincent era invece la tribuna a minacciare lo svolgimento delle celebrazioni: poiché essa era «appodiata colonis et trabibus plicantibus ex nimio pondere», nessuno avrebbe potuto sostare al di sotto né il curato celebrare sull'altare maggiore finché i lavori di smantellamento non fossero stati completati⁶⁵. La tribuna posta sopra l'altare maggiore costituiva uno degli ele-

Hône («ecclesia est coperta et reformata de novo», *ibidem*, p. 353) e Saint-Marcel («fiat solum in ecclesia que est coperta de novo», *ibidem*, p. 365). Le finestre furono chiuse con vetri nel 1416 a Saint-Nicolas («fenestre vitriate de novo per dictum curatum», *ibidem*, p. 151); nel 1421 a Brissogne («III^{or} fenestre cori sunt bene vitriate de novo», *ibidem*, p. 366) e a Pollein («vitriaverunt duas fenestras prope magnum altare», *ibidem*, p. 367).

⁵⁹ «Fontes sunt mutate et reparabuntur cum ecclesia, que isto anno nuper preterito mutaverunt et inceperunt noviter fonditus ipsam ecclesiam facere» (*ibidem*, p. 371).

⁶⁰ Per esempio, ad Antey riguardo alla tribuna: nel 1412, «bituminetur tribuna supra magnum altare» (*ibidem*, p. 173); nel 1416, «tribuna indiget bituminari» (*ibidem*, p. 207). Nella stessa località, riguardo alle finestre: nel 1412, «fiant vitrie saltim de tela» (*ibidem*, p. 173); nel 1416, «fenestre II sunt iuxta altare, indigent reparari, bituminari et vetriari, continent quelibet II pedes cum medio» (*ibidem*, p. 208); nel 1421, «ordinamus quod vitrientur II^e fenestre retro magnum altare» (*ibidem*, p. 360).

⁶¹ Capitolo III, note 28-32 e testo corrispondente.

⁶² «Declaramus quamcumque personam (...) ordinacionem visitatoris ordinari non observantem aut impediendam, teneri restituere damna et interesse eidem ecclesie suoque rectori, ministris et parrochianis, ad taxacionem visitatoris vel iudicis ordinarii» (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 255).

⁶³ «Tollatur camera supra in introitu ecclesie et porteta desuper per quam erat introitus que ruinatur periculose cum intratur ecclesiam» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 82).

⁶⁴ «Reparetur portalla que tendit ad campanile quia periculosa» (*ibidem*, p. 96. Visita del 1414). La richiesta di intervenire sul muro fu avanzata sia nel 1414 («tollatur murus qui est ante altare Sancte Lucie vel fiat arcus ad securitatem coperture», *ibidem*) sia nel 1416 («quidam murus existens ante altare Sancte Lucie deruitur et multum impedit ecclesiam», *ibidem*, p. 153).

⁶⁵ Visita del 1416: «tribuna cada» (*ibidem*, p. 193); visita del 1420: «ordinamus tribunam destruere propter periculum quia non est aliqua securitas et precipimus curato ne amplius

menti più frequentemente danneggiati⁶⁶. Talvolta erano invece il *solanum*⁶⁷, le volte⁶⁸ o i pilastri interni⁶⁹ ad avere bisogno di alcune riparazioni.

Oltre agli interventi per la messa in sicurezza dell'edificio, era inoltre spesso necessario sottoporre l'interno delle chiese a degli importanti lavori di pulizia. A Saint-Denis, nel 1412 si ordinò di rimuovere alcune foglie che pendevano nella navata⁷⁰. La chiesa di Nus nel 1413 era «immundissima inhoneste», mentre quella di Santo Stefano di Gressan, nel 1416, aveva il pavimento *ineptus*, il soppalco rovinato *propter putritudinem* e i muri *corosi*⁷¹. Nel 1420, ad Arnad, la tribuna era ricoperta di ragnatele⁷².

Servivano poi una serie di interventi utili a rendere lo spazio interno adatto alle funzioni che vi si dovevano svolgere. Si trattava da un lato di fare ordine, dall'altro di rendere decorosi i luoghi in cui erano conservati il Corpo di Cristo, il crisma e gli oli santi, le reliquie e gli oggetti liturgici più importanti⁷³.

Per prima cosa, era necessario scardinare l'idea che la chiesa fosse uno spazio comune fruibile da tutti al pari di altre aree esistenti nel contesto lo-

celebret in magno altari et quod parrochiani ordinent de reparacione huic ad festum Beati Grati inter eos» (*ibidem*, p. 33); visita del 1421: «in magno altari in coro ecclesie nichil cantatur (...) propter tribunam que cadit in ruynam et non audetur cantare subtus sed est appodiata colonis et trabibus plicantibus ex nimio pondere» (*ibidem*, p. 358).

⁶⁶ Solo qualche esempio: «bituminetur tribuna supra magnum altare» (*ibidem*, p. 173. Antey, 1412); «repingatur tribuna et visitetur copertura ipsius tribune, refundetur murus ecclesie ab angulo inferiori sub tribuna et alius angulus inferior et angulus superior quia ista minatur ruinam» (*ibidem*, pp. 106-107. Avise, 1414); «coperiatur tribuna et reficiatur porteta et visitetur tota copertura tecti ecclesie et parentur tribune et claudantur foramina murorum et bituminetur tota ecclesia et fundus» (*ibidem*, p. 101. Courmayeur, 1414); «in tribuna super magnum altare est una magna fexura, muri ecclesie indigent bictuminari» (*ibidem*, p. 135. Derby, 1416); «tribuna e<s>t caduca in pictura et erumpitur et est male coperta» (*ibidem*, p. 143. La Salle, 1416); «tribuna reparetur (...) tribuna indiget bituminari et depingi» (*ibidem*, p. 282. Aymavilles, San Leodegario, 1420); «tribuna est male coperta» (*ibidem*, p. 372. Roisan, 1421).

⁶⁷ Come già ricordato, nel patois valdostano, il termine *solan* indica una zona soppalcata in legno (capitolo III, nota 277). Nelle chiese parrocchiali di montagna, spesso di ridotte dimensioni, questa struttura serviva ad aumentare lo spazio calpestabile disponibile. A questo proposito, a Fénis nel 1412 si ordinò: «fiat solare in medio ecclesie ubi sunt trabes» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 79); analogamente a Gignod nel 1414: «fiat unum solare quia ecclesia est modica» (*ibidem*, p. 113). Sopra il *solanum* si potevano trovare degli altari, come per esempio a Introd («super solano dicte ecclesie aliud Beate Marie», *ibidem*, p. 161) e a Saint-Rhémy («supra navi ecclesie est unum solanum, super quod est una capella ubi est sanctum sepulcherus cum suis ymaginibus honorifice et altare bene munitum», *ibidem*, p. 370). Nel 1414, la chiesa di Santo Stefano di Gressan «solebat esse solanata sed cadit in aliquibus locis» (*ibidem*, p. 94). Nel 1416, a Saint-Marcel, «solanum ecclesie indiget reparari» (*ibidem*, p. 203). Nel 1421, a Challand, si ordinava: «reficiatur solanum ecclesie sicut solebat esse» (*ibidem*, p. 355).

⁶⁸ La Thuile, 1414: «ecclesia est tota votata cum tribus tribun<i>s, bituminentur tribuna et vote quia traf...ter stant» (*ibidem*, p. 102); Saint-Rhémy, s.d.: «dealbetur ecclesia, tribuna et tota ecclesia et coperiatur quia est tota votata et pluit infra» (*ibidem*, p. 123).

⁶⁹ Saint-Marcel, 1412: «refundentur pilare infra ecclesiam existens» (*ibidem*, p. 79); Aymavilles, San Martino, 1416: «Martinus Iobel faciat fieri pilare» (*ibidem*, p. 213 margine esterno).

⁷⁰ «Auferrantur folia riparum sicarum que pendent in navi ecclesie» (*ibidem*, p. 175).

⁷¹ *Ibidem*, pp. 87 (Nus) e 215 (Santo Stefano di Gressan).

⁷² «Ordinamus dealbari tribunam (...) quia turpe et inhoneste est propter immundicias arane<arum>» (*ibidem*, p. 13).

⁷³ Sulla necessità di sgombrare le chiese da tutti gli oggetti e le suppellettili non strettamente funzionali alle celebrazioni si era già espresso Lat. IV, 19 (*Conciliarum*, II/1, p. 177).

cale. Nel 1420, la chiesa di Sant'Eusebio di Montjovet fu descritta come un granaio, in cui alcune persone, secondo quanto riferito da alcuni *fdedigni*, erano solite macinare i cereali. Il visitatore ordinava pertanto che nessuno osasse più «de domo Dei facere orreum sed conservetur oratorium et domus Dei»⁷⁴. Si è del resto già avuto modo di constatare come l'interno delle chiese ospitasse spesso armadi, cassoni e altri oggetti ingombranti di proprietà delle confrarie, di alcuni singoli o di gruppi di individui⁷⁵.

Di fronte al disordine e all'apparente casualità con cui erano spesso organizzati gli interni delle chiese, i visitatori cercavano di convogliare l'attenzione dei curati e dei fedeli verso l'altare maggiore, che doveva dunque essere posto in evidenza, separato dal resto della chiesa, pulito e adeguatamente equipaggiato⁷⁶. In accordo con la normativa diocesana, alcune descrizioni fornite nei verbali di visita mostrano l'esistenza di una marcata divisione tra il coro e la navata⁷⁷. Il cancello, tuttavia, era spesso completamente murato, così che risultava difficile, se non impossibile, vedere l'altare. Per questo motivo si ordinava di aprirlo realizzando una porta o delle finestre, da tenere sempre ben chiuse, ma tali da lasciare libera la vista⁷⁸. All'opposto, benché molto più raramente, poteva essere necessario ordinare una più netta distinzione tra il

⁷⁴ ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 10.

⁷⁵ Capitolo III, § 3.1, 3.2.

⁷⁶ La normativa diocesana dedica ampio spazio alla tenuta degli altari, di quello maggiore in particolare: statuti sinodali del 1424, articoli *Quod quelibet parochialis ecclesia debeat esse debite edificata et munita necessariis* e *Quod presbiteri parochiales teneant ecclesias suas bene ornatas* (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, pp. 71-72); disposizioni del vescovo Giorgio di Saluzzo degli anni Trenta del XV secolo (*ibidem*, pp. 235-236); disposizioni dell'arcidiacono Pietro di Gilaren del 1436 (*ibidem*, p. 253). Ordini analoghi sono rilevati per la Valtellina nel corso del Cinquecento, soprattutto in età post-tridentina (Della Misericordia, *Protagonisti sociali*, p. 172).

⁷⁷ Sia il vescovo Giorgio di Saluzzo (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 235) sia l'arcidiacono Pietro di Gilaren (*ibidem*, p. 253) descrivono la chiesa parrocchiale come un edificio bipartito, formato dal coro – sede dell'altare maggiore e luogo riservato al clero – e dalla navata – sede del fonte battesimale e luogo riservato al popolo. Di seguito, a titolo d'esempio, la descrizione fornita dal presule: «parochialis ecclesia (...) continens duas partes: in prima cancellum seu tribunam depictam continentem altare et bona parochialia, situs rectoris, clerici et ministrorum divinorum officiorum et non aliorum. Et in secunda parte navem pro fonctibus baptismalibus, in loco claro parrochianis et populo. Inter quas tribunas et navem existent derasie non occupantes visum, claudentes tamen passagium, sustinentes magnam crucem cum magno crucifixo». L'arcidiacono specificava che nella navata dovevano esserci dei «sediles pro parrochianis et populo». Già nelle costituzioni sinodali del 1407, il vescovo Pietro di Sonnaz, richiedendo per i giorni di festa la partecipazione ai divini uffici di tutti gli abitanti nella parrocchia, specificava che le persone avrebbero assistito alla celebrazione «extra tamen cancellam (sic) et tribunam ecclesie» (*ibidem*, p. 61).

⁷⁸ Solo qualche esempio: «tollatur una pars muri de medio ecclesie et fiant delese ut videatur ad altare» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 82. Corléans, 1413); «tollatur murus de cancello et fiant delese» (*ibidem*, p. 101. Courmayeur, 1414); «fiat hostium in delesis et claudatur ante altare» (*ibidem*, p. 116. Doues, 1414); «inter chorum et navem est murus qui indiget delesiis et reparari» (*ibidem*, p. 216. Chevrot, 1416). Da questo punto di vista, le chiese valdostane della prima metà del Quattrocento differiscono da quelle valtellinesi studiate da Della Misericordia, dove, ancora alla fine del secolo, si rileva una meno marcata divisione tra le due aree e, soprattutto, una ridotta estensione di quella presbiteriale (Della Misericordia, *Protagonisti sociali*, pp. 176-177).

coro e il corpo dell'edificio⁷⁹. In effetti, il popolo doveva poter guardare nella direzione dell'altare maggiore, senza tuttavia avere accesso ai misteri che vi si celebravano. Per questo motivo, anche la scelta, fatta ad Avise, di costruire un altare in posizione sopraelevata rispetto all'altare parrocchiale non era conveniente: i fedeli, infatti, sarebbero in questo modo riusciti a vedere dentro al calice posto sull'altare maggiore⁸⁰.

Al popolo era riservato il corpo dell'edificio. Nel 1416, a Doues, gli *homines* potevano stare su di un *solium* posto sopra alla navata, mentre negli anni Venti sia a Rhêmes sia a Donnas si segnalava la presenza di uno spazio riservato alle donne⁸¹. Nonostante ciò, spesso nel coro si trovavano degli oggetti di proprietà dei laici. A Saint-Pierre, per esempio, vi era riposta una *matra* in noce che si diceva essere della confraria, mentre a Introd, nei pressi dell'altare, erano posizionate delle sedute riservate alle donne⁸². Tutti questi oggetti dovevano essere rimossi, per lasciare spazio, piuttosto, a dei nuovi posti a sedere, riservati al clero e ai cantori⁸³. Le costituzioni sinodali del 1424 ammettevano una sola eccezione al divieto per i laici di accedere al coro, ossia nel caso in cui si trattasse di esponenti della nobiltà⁸⁴. Al coro, tuttavia, si sarebbero prima o poi dovuti accostare tutti i parrocchiani, senza distinzione di genere. In effetti, gli stessi statuti stabilivano che i sacerdoti avrebbero ascoltato le confessioni seduti «in loco chori infra ecclesiam»⁸⁵.

Appena entrati in chiesa, lo sguardo doveva essere libero di correre rapidamente lungo la navata e di posarsi sull'altare principale. L'ambiente doveva dunque essere sufficientemente illuminato; niente, soprattutto, doveva ostacolare il percorso⁸⁶. Nella realtà, invece, alcune chiese risultavano troppo buie e molti oggetti difficilmente spostabili erano d'intralcio al passaggio⁸⁷. Era

⁷⁹ L'unica località in cui si ordinò la costruzione del cancello è Donnas nel 1420: «ordinamus fieri cancellum alias doneyses claudendos cum clavi huic ad festum Omnium Sanctorum» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 22).

⁸⁰ Dell'altare di Santa Maria Maddalena, situato nella chiesa di Avise, nel 1416 si scriveva: «de novo constructum in loco inconvenienti quia est supra maius altare taliter quod populus ibi existens potest videre infra calicem in magno altari, quod melius esset supra tumulum laquimini de Avisio» (*ibidem*, p. 149). Non era del resto questo il solo altare secondario che andava riposizionato. A Morgex, per esempio, nel 1414 si chiese di orientare quello di San Giorgio verso la croce: «mutetur, si possit fieri, altare Sancti Georgii ad crucem in medio ecclesie» (*ibidem*, p. 105).

⁸¹ Doues, 1416: «est unum solium super navi ecclesie in quo stant homines» (*ibidem*, p. 129); Rhêmes, 1420: «fiat vitria retro mulieres» (*ibidem*, p. 283); Donnas, 1421: «sunt VIII^o scanna mulierum» (*ibidem*, p. 349 margine interno).

⁸² *Ibidem*, pp. 110 (Introd, 1414), 153 (Saint-Pierre, 1416).

⁸³ Nus, 1413: «fiant forme vel sedilia in coro ecclesie» (*ibidem*, p. 87); Charvensod, 1413: «item circumquaque cancellum fiant scanna» (*ibidem*, p. 90); Quart, 1413: «fiat sedilia in coro ecclesie» (*ibidem*, p. 85).

⁸⁴ «Neque laici non nobiles in choro existant» (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 80).

⁸⁵ *Ibidem*, p. 74.

⁸⁶ Il vescovo Giorgio di Saluzzo scriveva al riguardo: «quiquidem curatus per se vel per alium aperiat de mane et mundet et illuminet ecclesiam»; «monemus insuper quemcumque personam tenentem in ecclesia scannum vel aliud impedimentum non necessarium custodie rerum vel operi ecclesie ut infra sex dies removeat» (*ibidem*, p. 237).

⁸⁷ Non prendo qui in esame il mobilio, di cui ho già trattato nel precedente capitolo a proposito

perciò fondamentale disporre con ordine le sedute riservate ai laici. A questo scopo, nel 1414, a Doues si ordinò di posizionare gli «scanna per circuitum ecclesie»⁸⁸. Altre strutture risultavano tuttavia ben più ingombranti. Ad Arnad, per esempio, la cappella dedicata a Maria era posta «sub uno tabernaculo in medio ecclesie de lapide»⁸⁹. A Quart una parte della chiesa era occupata da un sistema di travi cui erano appese le campane⁹⁰. All'interno della chiesa di Saint-Christophe c'era un *orreum* cui si accedeva tramite dei gradini⁹¹. A Perloz, era invece il fonte battesimale a occupare il centro dell'edificio⁹².

Contrariamente a quanto rilevato da Torre per le chiese piemontesi di epoca post-tridentina, quello di Perloz è il solo caso segnalato, nelle visite valdostane di XV secolo, di fonte battesimale posto in un luogo visivamente concorrenziale rispetto all'altare maggiore⁹³. Una non chiara separazione tra la dimensione liturgica battesimale e quella eucaristica è tuttavia suggerita dal fatto che a Brusson, nel 1419, il Corpo di Cristo era conservato in un'*arca* collocata all'ingresso della chiesa, vicino al fonte⁹⁴. Anche a Saint-Denis l'eucarestia si trovava troppo distante dall'altare maggiore⁹⁵. Era dunque ne-

dei processi di appropriazione dello spazio ecclesiastico da parte della popolazione locale (capitolo III, § 3.1, in particolare note 216-230). Nel 1414 fu registrata una scarsa illuminazione a La Thuile – «dealbentur quia ecclesia est obscura» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 102) – e a Morgex – «tollantur ille vote et illa tabernacula de capellis quia obscurant ecclesiam» (*ibidem*, p. 106). Della Misericordia rileva un interesse da parte delle autorità ecclesiastiche per l'illuminazione delle chiese della Valtellina almeno dalla fine del XV secolo (Della Misericordia, *Protagonisti sociali*, p. 167).

⁸⁸ ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 116. Richiesta analoga fu avanzata nel 1420 per la chiesa di San Germano di Montjovet: «ordinamus ipsam plateam garniri postibus et fieri scanna circumcirca ipsam plateam» (*ibidem*, p. 6). Ordini di questo tipo servivano a evitare situazioni come quelle descritte nel 1416 per Courmayeur («ecclesia est plena scannis occupantibus totam ecclesiam», *ibidem*, p. 141) e per Quart («in ecclesia sunt plura scanna impediencia ecclesiam quia est modica», *ibidem*, p. 157).

⁸⁹ *Ibidem*, p. 180 (1416).

⁹⁰ «Campane pulsantur ab infra ecclesiam et sunt trabes sustinentes campanas, melius essent alibi quia impediunt quartam partem ecclesie» (*ibidem*, p. 85. Visita del 1413).

⁹¹ «Reparentur gradus intrantes orreum muratum quod est in ecclesia ad ornatum ecclesie» (*ibidem*, p. 83. Visita del 1413). Du Cange, *ad vocem (horreum)*: «ante maioris Ecclesie fores magnum ædificavit Horreum, in quo cubiculum aptavit: erat autem Horreum locus destinatus ad custodiam pretiosarum rerum ad quotidianum usum deservientium». Non era questa la sola struttura in muratura presente all'interno di un edificio ecclesiastico. A Quart, per esempio, nel 1413 esisteva ancora la *camera* originariamente destinata a ospitare il curato: «in navi ecclesie in angulo quedam camera curati que male est et potest tolli quia curatus fecit domum suam novam» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 85).

⁹² «Fontes in medio ecclesie» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 204. Visita del 1416).

⁹³ Torre si interroga a proposito di «uno spostamento del baricentro liturgico dal battistero all'altare maggiore. O meglio (...) di un processo di progressiva separazione delle due dimensioni liturgiche» (Torre, *Il consumo di devozioni*, p. 45).

⁹⁴ «Fuit interrogatus curatus (...) in quo loco tenebat Corpus Domini, dixit quod in quadam arca lignea magna que est in introitu ecclesie prope fontes» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 26. La visita è del 1420, ma la domanda posta dal visitatore si riferisce alla situazione dell'anno precedente). Il curato non è convinto della risposta da lui stesso data, tanto che, rimproverato dal visitatore, si corregge (oltre, nota 98 per la citazione completa). In ogni caso, è interessante rilevare che per il curato non fosse cosa strana tenere il Corpo di Cristo vicino al fonte.

⁹⁵ «Quia locus ubi tenetur et reponitur Corpus Dominicum est nimis longe et remote ab altare

cessario insistere affinché in ogni chiesa curata le specie eucaristiche fossero conservate sull'altare, all'interno di un ciborio, una *cassa* o un *coffretum* puliti e ben chiusi. Questi andavano poi riposti sottochiave all'interno di un *armatrium*⁹⁶. In ogni occasione in cui il Corpo di Cristo era esposto, curato e fedeli dovevano mostrare nei suoi confronti la massima reverenza⁹⁷. Non dovevano pertanto più darsi situazioni al limite della decenza, come quella rilevata a Brusson nel 1420, quando per il curato fu assolutamente normale dichiarare di aver custodito il Corpo di Cristo non solo distante dall'altare, ma addirittura in mezzo a molta sporcizia, addirittura in un granaio⁹⁸. Né si poteva più accettare la promiscuità descritta nel corso della stessa visita alla chiesa di San Germano di Montjovet:

quia reperimus sacrum Corpus Dominicum, reliquias, sanctum crisma et oleum sanctum existentia in quadam archa iuxta magnum altare in qua reponuntur libri, candelae et vestimenta sacerdotalia et alie res necessarie et quia tam gloriosa iocalia et precise reliquie non debent cum aliis rebus talibus teneri, ordinamus quod fiat unum repositorium forte mundum et bene clausum supra altare magnum, ante ymaginem beati Germani patroni dicte ecclesie vel in aliquo loco alto et eminenti prope ipsum altare, ubi magis commode fieri poterit, ad evidenciam curati dicti loci et aliorum proborum secum vocatorum⁹⁹.

nec est in loco aparenti nec evidenti, ordinamus fieri almarium decenter et honeste supra magnum altare» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 54. Visita del 1420).

⁹⁶ L'ordine di custodire sottochiave il crisma e l'eucarestia si trova già in Lat. IV, 20 (*Conciliorum*, II/1, p. 178). Per esempio, nei verbali del 1420 relativi a Diémoz si legge: «quia reperimus Corpus Domini in quadam magna archa prope altare, ordinamus quod fiat supra altare vel in aliquo loco apto unum armarium bene decens et honestum» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 45). Indicazioni di questo tipo si trovano quasi per tutte le località, in ogni tornata di visita tra quelle prese in esame. La normativa diocesana stabiliva che ogni chiesa curata possedesse tre cibori differenti, uno quadrato per le ostie consacrate, uno per portare l'eucarestia agli infermi e uno di vetro per le processioni (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, pp. 235-236 e 253-254, rispettivamente per il documento emanato dal vescovo Giorgio di Saluzzo e per quello dell'arcidiacono Pietro di Gilaren). L'armadio doveva essere situato sopra l'altare maggiore: «armatrium firmum et securum super in medio posteritatis altaris parrochialis, in quo servantur sanctum Corpus Domini, reliquie et tres benedictae unciones sub clave» (così scrive l'arcidiacono Gilaren nel 1436, *ibidem*, p. 254).

⁹⁷ Le costituzioni sinodali del 1424 ordinavano di accostarsi al Corpo di Cristo con «magna et devota reverentia» sia quando l'ostia consacrata era portata agli infermi sia quando era elevata durante la messa (*ibidem*, pp. 73-74). Un'analoga attenzione per la custodia del Corpo di Cristo è mostrata dal vescovo Gerardo Landriani nel corso della visita del 1444-1445 alle chiese della Valtellina (Della Misericordia, *Protagonisti sociali*, pp. 186 sgg.). Al Kalak, *Mangiare Dio*, pp. 73-83 per una panoramica sulle prassi cerimoniali e i comportamenti da tenere di fronte al Santissimo e, viceversa, sulle ancora molte situazioni di irregolarità registrate dalle visite pastorali italiane tra tardo medioevo e prima età moderna.

⁹⁸ «Item fuit interrogatus curatus (...) in quo loco tenebat Corpus Domini, dixit quod in quadam archa lignea magna que est in introitu ecclesie prope fontes, qui dominus Iohannes tunc fecit se aperiri archam et nichil reperiit nisi immundicias in copia; qui curatus, cum increpabatur per dictum dominum Iohannem, dixit quod tenebat in quodam granerio in domo sua extra ecclesiam (...). Item quia non reperimus locum decenter pro conservando Corpus Domini, ordinamus fieri unum armarium bonum super altare» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 26. Visita del 1420).

⁹⁹ *Ibidem*, p. 5.

Non solo il Corpo di Cristo, ma anche il crisma, gli oli santi e le reliquie dovevano dunque essere custoditi in luoghi sicuri e separati dal restante arredo liturgico¹⁰⁰. Ecco perché la collocazione delle reliquie descritta nel 1416 per la chiesa di Brusson risultava ottimale: «infra I cassetam quadratam pictam et clausam seratam», custodita «retro altare in armario serato»¹⁰¹. Il lessico usato nei verbali delle visite riprende il campo semantico della chiusura, già rilevato nella coeva normativa diocesana¹⁰².

Anche il fonte battesimale, elemento distintivo e qualificante della chiesa parrocchiale, era oggetto privilegiato dell'attenzione dei visitatori¹⁰³. Esso doveva essere ben tenuto, chiuso e coperto, posizionato in un luogo consono¹⁰⁴. Oltre alla giusta distanza dall'altare maggiore, vi erano altre ragioni che rendevano necessario un ripensamento della sua collocazione. A Chambave, per esempio, nel 1421 esso si trovava troppo vicino al livello della terra¹⁰⁵. Ad Arvier, nel 1414 si ordinò di demolire un muro «iuxta fontes»¹⁰⁶. In linea con quanto rilevato per il Piemonte d'epoca moderna è lo stato di conservazione di questo oggetto, spesso inadeguato per la pulizia della vasca e per l'assenza

¹⁰⁰ In questa direzione andavano sia Lat. IV, 20 e 62 (*Conciliarum*, II/1, pp. rispettivamente 178 e 195-197) sia l'articolo *De renovatione fontium et crismatis* nelle costituzioni sinodali del 1424 (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 75). Sia gli ecclesiastici sia i laici dovevano sempre mostrare «honor magnus et reverentia» non solo verso il Corpo di Cristo, ma anche nei confronti delle reliquie dei santi e di tutti i sacramenti (*ibidem*). Solo per fare qualche esempio, tratto dalle visite pastorali: «reliquie bene stant (...) tamen non sunt sub clave» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 80. Brissogne, 1412), situazione cui si pose rimedio, come annotato nel 1420: «reliquie (...) sunt in quodam cofreto seu pisside, quod vas est bonum et firmatum cum clave, quam clavem custodit curatus» (*ibidem*, p. 35); «sacramentalia servantur ad latus altaris infra murum, clausa» (*ibidem*, p. 80. Brissogne, 1412); «reliquie (...) servantur in quodam armario clauso retro altare ad sinistram partem» (*ibidem*, p. 108. Arvier, 1414); «sacramentalia (...) reponuntur in quodam armario retro altare conclavato honorifice» (*ibidem*, p. 197. Fénis, 1416); «reponuntur hec omnia [in riferimento ai sacramentalia] honeste in uno armario in muro retro altare magnum, clavato» (*ibidem*, p. 152. Saint-Pierre, 1416); «reliquie sunt in una parva cassa quadrata non serata (...), fiat alia maior cassetta, in ponatur alia parva infra, cum clave» (*ibidem*, p. 351. Bard, 1421).

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 205. Così anche a Issogne, nella chiesa di Santa Maria, nel 1416: «reliquie sunt (...) reposite in pulcra parva cassa eburnea, conclavata, que omnia servantur in uno armario super altare clavato» (*ibidem*, p. 186); e a Roisan, sempre nel 1416: «reliquie (...) infra unam bursam variatam et repositam infra unam bursam rubeam et reposite omnes predictae reliquie infra unum cofrum depictum, clavatum et bene honestum» (*ibidem*, p. 132). Analogamente, a Courmayeur nel 1414 si annotava: «reliquie sunt in cassetta eburnea vel de simili, clausa et diu fuit sigillata quare non aperimus (...) servantur in arca clausa ad latus sinistrum altaris» (*ibidem*, p. 101); mentre nel 1421, a Donnass si ordinava: «reliquie (...) reponuntur in uno armario in muro, retro altare; ordinamus fieri armarium supra altare» (*ibidem*, p. 349); lo stesso anno, a Saint-Marcel: «ordinamus fieri clavem in armario supra altare et ibidem reponi Corpus Christi et reliquias infra octo dies proximos» (*ibidem*, p. 365).

¹⁰² Sopra, nota 35 e testo corrispondente.

¹⁰³ Sul valore sacramentale e sociale del battesimo riflette per esempio Cozzo, *Andate in pace*, pp. 45-50.

¹⁰⁴ Così scriveva il vescovo Giorgio di Saluzzo negli anni Trenta del XV secolo: «fontes baptismales honestos, clausos et copertus» (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 235).

¹⁰⁵ «Fontes sunt nimis prope terram quare leventur et fiant sedes circumquaque et refermetur copertorium de retro et ponatur pannus supra» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 341).

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 108.

di copertura. La richiesta di chiudere il fonte battesimale era insistente ed era fatta anche là dove la vasca e la sua struttura erano di per sé in buone condizioni. A Saint-Denis, per esempio, nel 1421 si chiese unicamente di risolvere il problema della chiave non funzionante¹⁰⁷. Alcuni casi più di altri aiutano a comprendere perché i visitatori spendessero così tante energie e parole per raggiungere questo obiettivo. A Pontey, nel 1420, il verbalizzante spiegò chiaramente che la chiusura del fonte serviva a evitare che si sporcasse, come era già avvenuto, per esempio, a Sarre, dove risultava «immundissime (...) sine clausura»¹⁰⁸. Per lo stesso motivo, nel fonte di Introd furono rinvenute alcune foglie di salvia¹⁰⁹. L'acqua da infondere sul battezzato rischiava inoltre di fuoriuscire, nel caso in cui la vasca fosse crepata¹¹⁰. Era quindi diffusa l'usanza di tenere l'acqua in un bacile, conservato all'interno del fonte¹¹¹.

La chiesa parrocchiale non poteva dirsi in buone condizioni e adeguata allo svolgimento delle funzioni liturgiche se anche l'area esterna a essa adiacente non risultava in ordine, ben tenuta e chiaramente delimitata. Le costituzioni sinodali emanate nel 1407 dal vescovo Pietro di Sonnaz fissavano a venti passi entro il perimetro del cimitero parrocchiale la distanza al di sotto della quale non era consentito abbandonarsi ad atteggiamenti poco consoni, come il gioco o il bere¹¹². Oltre al cimitero, elemento su cui indugiava lo sguardo dei visitatori e a cui, dunque, è dedicato un paragrafo autonomo, tutto ciò che si trovava entro questa superficie era accuratamente preso in esame. Nel capitolo precedente ho riflettuto sull'appropriazione dello spazio interno dell'edificio parrocchiale da parte dei singoli individui e delle varie forme di solidarietà presenti nel contesto locale¹¹³. Lo stesso accadeva anche per gli spazi adiacenti all'edificio ecclesiastico. A Hône, per esempio, nel 1421 un cer-

¹⁰⁷ «Fontes bene stant sed clavis non firmat: reficiatur» (*ibidem*, p. 363). Analogamente a Ville-neuve nel 1416: «fontes bene stant excepto quod ponatur modicum de ferro ne levetur ostium» (*ibidem*, p. 168).

¹⁰⁸ Pontey, 1420: «vidimus sacros fontes quos ordinamus aliter claudi et taliter quod nichil possit sub intrare» (*ibidem*, p. 55). Analogamente a Saint-Vincent, sempre nel 1420: «vidimus fontes qui sunt fracti in superficie lapidis videlicet in cantono et aliquantulum distillant quare ordinamus quod reparentur taliter quod nec distillent neque aliquid possit intrare» (*ibidem*, p. 33). A Sarre, 1414: «fontes sunt quidam magnus lapis longus, largus lapis, plenus in terra et I parvum ineptum morterium copertum quodam lapide, immundissime stat sine clausura» (*ibidem*, p. 112).

¹⁰⁹ «Fontes baptismales stant bene in lapide, indigent copertoriis ligneo et pagneo ad eo quod ceciderant infra quedam folia salvie» (*ibidem*, p. 160. Visita del 1416).

¹¹⁰ Gignod, 1416: «fontes distillant, male stant, non clauduntur» (*ibidem*, p. 195); La Salle, 1416: «fontes distillant, indigent refici» (*ibidem*, p. 142); Saint-Nicolas, 1416: «fontes baptismales stant bene nisi quod copertorium titubat et non est pagnus desuper et lapis distilat» (*ibidem*, p. 150); Brusson, 1420: «vidimus fontes qui distillant per venulam parvam, quos ordinamus reparari» (*ibidem*, p. 26); Saint-Vincent, 1420: «vidimus fontes qui sunt fracti in superficie lapidis videlicet in cantono et aliquantulum distillant quare ordinamus quod reparentur taliter quod nec distillent neque aliquid possit intrare» (*ibidem*, p. 33).

¹¹¹ Così, per esempio, a Fénis nel 1421: «fontes non: lapis fractus et aqua batisatis in uno morterio lapidis et ideo ordinamus quod fiant novi» (*ibidem*, p. 364).

¹¹² Oltre, nota 130.

¹¹³ Capitolo III, § 3.

to Giovanni di Pietro de Morello si prese la licenza di innalzare due colonne tra il cimitero e la chiesa per realizzare un pergolato¹¹⁴. Nel 1414, addossato al muro anteriore della chiesa di San Leodegario di Aymavilles, era accumulato del fieno, mentre ad Aosta, all'esterno della chiesa di San Martino di Corléans, nel 1413 si trovava un forno, di cui il visitatore ordinò la rimozione, proibendo inoltre di porre le braci tra l'edificio ecclesiastico e la casa del curato¹¹⁵. Torre, che trova casi analoghi nel Piemonte della prima epoca moderna, evidenzia come tali situazioni non fossero necessariamente da collegare a un degrado complessivo dell'edificio ecclesiastico¹¹⁶. Benché non si sia ancora del tutto riusciti a spiegare il perché di questa diffusa commistione tra sacro e profano, inserire questa problematica nell'ambito della vita contadina sembra costituire un buon punto di partenza. Il caso di studio valdostano suggerisce l'esistenza di due differenti idee di chiesa diocesana, nel XV secolo tra loro in contrasto. Da un lato, persisteva una concezione composita e policentrica, che faceva delle chiese parrocchiali l'espressione delle comunità locali. In questa prospettiva si inseriscono le molteplici forme di appropriazione degli spazi ecclesiastici rivelati dalle visite pastorali e le resistenze al cambiamento dimostrate dai parrocchiani. Dall'altro, si stava progressivamente affermando un modello di chiesa diocesana accentrata, all'interno del quale le singole chiese parrocchiali diventavano espressione, a livello locale, della chiesa del vescovo. Secondo quest'altra prospettiva, gli edifici ecclesiastici e le loro pertinenze dovevano differenziarsi dal resto del contesto. Non sarebbero altrimenti spiegabili – se non con l'esigenza di eliminare qualsiasi segno di commistione tra sacro e profano – gli ordini di rimozione degli alberi cresciuti spontaneamente a ridosso dei muri degli edifici ecclesiastici, come avvenne con un salice nei pressi della chiesa di San Martino di Corléans di Aosta e con delle piante di sambuco a Pollein¹¹⁷.

2.2. Il cimitero

La chiesa curata e il cimitero costituivano uno spazio uniforme, all'interno del quale vigevano le stesse regole. Questa affermazione può essere interpretata secondo una duplice prospettiva, che vede a confronto proprio queste due differenti concezioni di chiesa locale.

Concentrandosi sulla dimensione prescrittiva, caratteristica tanto delle costituzioni sinodali quanto degli ordini impartiti dai visitatori, emerge chia-

¹¹⁴ ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 353.

¹¹⁵ Aymavilles, San Leodegario: «extra murum ecclesie a parte anteriori tenetur fenum» (*ibidem*, p. 95ter); Corléans: «tollatur furnus existens iuxta ecclesiam nec ponatur braqua inter domum curati et ecclesiam» (*ibidem*, p. 82).

¹¹⁶ Torre, *Il consumo di devozioni*, pp. 38-40.

¹¹⁷ Corléans, 1413: «tollatur arbor salix ad latus ecclesie iuxta murum in parte sinistra» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 82); Pollein, 1416: «sambuci stant iuxta murus ecclesie: tollantur» (*ibidem*, p. 217).

ramente come la somiglianza tra questi spazi derivasse dalla comune consacrazione ricevuta dal vescovo, che conferiva loro lo *status* di luoghi sacri¹¹⁸. In entrambi gli ambienti si godeva di una speciale protezione immunitaria: al loro interno bisognava dunque comportarsi in modo retto e onesto, motivo per cui l'accesso non era consentito a chiunque né in qualsiasi momento. Se agli scomunicati era proibito entrare in chiesa o anche solo sostare nel cimitero, soprattutto durante gli uffici divini, nessun fedele avrebbe in ogni caso potuto restarvi per l'intera durata delle celebrazioni¹¹⁹. La presenza dei laici nel cimitero rischiava infatti di disturbare le funzioni, come denunciaron, nel 1414, sia il curato sia il chierico di La Salle¹²⁰. Ancora nel 1486, del resto, il vescovo Francesco di Prez, mentre si trovava in visita a Courmayeur, fu costretto a rinnovare la proibizione, sotto minaccia della pena di scomunica¹²¹.

La sacralità della terra cimiteriale impediva a chiunque di seppellire o riesumare i cadaveri senza l'approvazione del rettore della chiesa parrocchiale¹²². Per questo motivo, come si è visto nel capitolo precedente, spesso i fedeli

¹¹⁸ Il vescovo Giorgio di Saluzzo si esprimeva in questi termini: «sint altare et altaria atque ecclesia consecrata cimiteriumque, calices, panni altaris, ymagines, ciboria et reliquiaria benedicta per episcopum» (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 235). Anche durante la cerimonia della visita, come si è già avuto modo di constatare, il cimitero riceveva la benedizione da parte del visitatore (sopra, nota 11 e testo corrispondente).

¹¹⁹ Costituzioni sinodali del 1407: «in diebus festivis (...) nullus supra cimiterium existere presumat» (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 61); costituzioni sinodali del 1424: «excomunicati ecclesias non intrent precipue quando divina officia celebrantur nec tempore misse vel alterius divini officii in ecclesia nec cimiterio fabulentur neque faciant scandala que divina officia impediunt» (*ibidem*, p. 80), «ante benedictionem sacerdoti egredi ecclesiam non presumant nec fabulent in ecclesia vel cimiterio durante officio» (*ibidem*, p. 83), «nulli priores, plebani, curati, vicarii, ecclesiarum rectores vel clerici in suis ecclesiis vel cimiteriis publice vel occulte parrochianos vel parrochianas illius ecclesie vel ecclesiarum in qua vel quibus cessabitur qui fuerint causa cessationis recipiant aliquatenus ad divina» (*ibidem*, p. 90); lettera del vescovo Giorgio di Saluzzo dell'8 agosto 1434: «ne excommunicatione durante intrent aliquam ecclesiam neque cimiterium tempore quo in ipsa ecclesia divinum celebratur officium» (*ibidem*, p. 249). Anche Della Misericordia rileva, per la Valtellina tardomedievale, l'usanza di assistere alle celebrazioni che si svolgevano in chiesa stando nel cimitero – pratica che divenne un «abuso» in età post-tridentina (Della Misericordia, *Altari dei morti*, p. 378).

¹²⁰ «Conqueruntur curatus et clericus quod layci eos impediunt in pulpitrō et stant in cimiterio tempore officiorum murmurantes» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 99). Restare nel cimitero per poter chiacchierare mentre all'interno della chiesa si celebrava la messa doveva essere un'abitudine diffusa, come lasciano supporre gli articoli dedicati a questa problematica inseriti nella normativa diocesana. Si vedano a questo proposito le disposizioni del vescovo Giorgio di Saluzzo: «in quaquidem synodo (...) tradentur quoque nomina excommunicatorum et (...) turbatorum divinatorum officiorum, molestancium divina celebrantes, ludencium, corizancium et murmurancium in ecclesia vel cimiteriis pariter et cognomina utriusque sexus» (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 233); «denunciet excommunicatos omnes utriusque sexus (...) molestantes in divinis quemvis ministrum ecclesie murmurantesque in cimiteriis tempore divini officii, cuiuscumque sexus fuerint aliqui ex premissis» (*ibidem*, pp. 238-239); «curatus seu vicarius dicte parrochie (...) moneant singulis mensibus concubinariorum publicos et fabulantes in cimiterio tempore quo divinum officium celebratur» (*ibidem*, p. 249).

¹²¹ «Inhibemus, sub excommunicationis pena, ne tempore divinatorum confabulentur in cimiterio prout hatenus soliti sunt nonnulli ex parochianis, sed intrent ecclesiam nisi necessitas ad hec se obtulerit» (Roulet, *Vita religiosa*, p. 264).

¹²² Chiunque contravenisse a queste disposizioni sarebbe incorso nella pena di scomunica, come stabilito dalle disposizioni del vescovo Giorgio di Saluzzo: «denunciet excommunicatos

lamentavano l'assenza del sacerdote o di un suo vicario e i visitatori interrogavano frequentemente i parrocchiani a proposito della residenza del curato sul suo beneficio¹²³. L'immunità di cui godeva questo spazio rendeva inoltre particolarmente grave qualsiasi azione violenta compiuta al suo interno, motivo per cui era riservata al vescovo l'eventuale assoluzione di quanti avessero usato la forza contro un'altra persona all'interno del cimitero parrocchiale¹²⁴.

Oltre alle direttive impartite nei confronti dei vivi, una lunga serie di prescrizioni riguardava poi i defunti. Nessuna persona morta scomunicata, interdetta o semplicemente senza aver ricevuto la comunione o l'unzione degli infermi avrebbe potuto essere sepolta in terra consacrata, se non dopo un attento esame del caso da parte dell'ordinario diocesano o di un suo ufficiale¹²⁵. A proposito dei defunti che, pur potendo riceverla, avevano rifiutato l'unzione dei malati, il vescovo Giorgio di Saluzzo consentiva ai parenti o agli eredi di procedere con la sepoltura nel cimitero, dietro un pagamento in favore della fabbrica della chiesa parrocchiale proporzionato alla ricchezza del caro estinto¹²⁶. Nelle parrocchie colpite da interdetto, inoltre, per la durata della condanna, salvo rare eccezioni, la sepoltura cristiana era negata a ogni fedele¹²⁷.

Leggendo tra le righe dei divieti e delle disposizioni vescovili e arcidiaconali, tuttavia, si scorge una realtà locale in cui tanto la chiesa curata quanto il cimitero costituivano due poli attivi della vita comunitaria. Come nella chiesa parrocchiale si esprimevano gli equilibri e le gerarchie sociali esistenti nella comunità, così il cimitero rappresentava la sede privilegiata per lo svol-

omnes utriusque sexus (...) sepelientes excommunicatos vel alios deffunctos in cimiterio aut exhumantes absque consensu rectoris» (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 238).

¹²³ Capitolo III, note 174-185 e testo corrispondente.

¹²⁴ *Atti sinodali*, a cura di Colliard, pp. 79-80 (costituzioni sinodali del 1424).

¹²⁵ Costituzioni del 1424: «si quis vero, cum potuerit, non receperit extremam unctionem et decesserit, non sepeliatur in cimiterio, inconsulto episcopo aut eius officiali» (*ibidem*, p. 72), «et qui non susceperit [Eucaristie sacramentum] infra octabas Pasche vivens ab ingressu ecclesie arceatur et moriens christiana careat sepultura» (*ibidem*, p. 74), «inhibemus omnibus curatis et ecclesiarum parochialium rectoribus ne personas quascumque usque ad mortis articulum in excommunicatione permanente presumant sine ydonea cautione ecclesiastice sepulture tradere» (*ibidem*, p. 80), «cui si renuerit recipere vel peragere dictam penitentiam interdicatur ingressus ecclesie et evitetur ac in eius obitu careat ecclesiastica sepultura nisi fuerit emendatus» (*ibidem*, p. 84), «et si usurarius dicte monicioni obtemperare noluerit, ecclesiastica careat sepultura» (*ibidem*, p. 85).

¹²⁶ «Qui vero egrotus requirere contempserit non recepta et absque ea decesserit, careat ecclesiastica sepultura donec eius parentes seu heredes solverint decem grossos ad opus fabrice sue parochialis ecclesie; et, si dives fuerit, XX^{li}» (*ibidem*, p. 246). Sul tema lo stesso vescovo ritornò nella lettera dell'8 agosto 1434 (*ibidem*, p. 249).

¹²⁷ Costituzioni del 1424: «cetera sacramenta et ecclesiastica sepultura tempore interdicti denegantur, nisi in casibus a iure concessis» (*ibidem*, p. 73). Un caso di sospensione dell'interdetto, specifico per il contesto valdostano, è individuato dalle costituzioni sinodali del 1438: «item ecclesiastica interdicta notificetur omnibus quod quicumque voluerit se ponere in confratria Sancti Grati pro duodecim denariis singulis usque ad confectionem capse, se uxorem et liberos quod habeant privilegium quod in eorum morte interdictum per unam diem naturalem sit suspensum et possint sepelli in cimiterio, dum non sint interdicti aut alias excommunicati» (*ibidem*, p. 107). Considerate le pesanti conseguenze derivanti dall'interdetto, il Concilio di Basilea raccomandava di usare questo strumento con giudizio (sessione XX, articolo *De interdictis non leviter ponendis: Conciliorum*, II/2, pp. 953-954).

gimento di una serie di importanti attività sociali, come il mercato, le adunanze assembleari o la sottoscrizione degli atti. Qui ci si ritrovava inoltre in occasione delle feste, per danzare e condividere momenti di convivialità¹²⁸. Fatta eccezione per i laici che sostavano nel cimitero mentre si svolgevano gli uffici divini¹²⁹, le visite pastorali non offrono casi interessanti a questo riguardo; tuttavia, l'insistenza della normativa diocesana nel proibire alcune azioni ricreative e goliardiche fa pensare a una loro significativa diffusione nel contesto locale. Nel cimitero, entro il già citato limite di venti passi, non si poteva né bere né giocare ai dadi¹³⁰. Durante le feste o alla loro vigilia, non vi si potevano organizzare danze dissolute, stornelli né qualsiasi altra attività poco appropriata al contesto¹³¹. A questo proposito, pur senza esplicito riferimento al cimitero, l'arcidiacono in visita a Issime negli anni Sessanta del Quattrocento intimò al curato di ricordare ogni anno, in occasione della festa patronale, quale fosse l'atteggiamento da tenere¹³².

La dimensione collettiva e anonima del cimitero medievale, che perpetrava il ricordo degli antenati della comunità piuttosto di quello dei singoli e delle loro famiglie, rafforzava la coesione identitaria collettiva¹³³. La *terra cimite-*

¹²⁸ Sui molteplici usi del cimitero in epoca bassomedievale si vedano Provero, *Cemeteries and Villages*; Provero, *Contadini e potere*, p. 130.

¹²⁹ Sopra, nota 120 e testo corrispondente.

¹³⁰ Sopra, nota 112. Le costituzioni sinodali del 1407 proibiscono tali attività sia ai chierici – «absque vercia, tabernas, ludos alearum aut taxillorum nec alterius generis illiciti, coreas in suis ecclesiis, domibus sive cimiteriis exerceri permittant nec illic nec alibi exercent» (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 62) – sia ai laici – «item quia ecclesia nostra Augustensis et divinus cultus in eadem propter strepitum taberne publice qui in cimiterio eiusdem fit aliquando, statumus et ordinamus ne quis a modo ipsam ecclesiam infra limites cimiterii eiusdem per viginti passus tabernam neque ludos teneat vel exercent publice vel occulte, directe vel indirecte» (*ibidem*, p. 64).

¹³¹ Costituzioni sinodali del 1424: «prohibemus etiam in ecclesiis aut eorum cimiteriis tam in festivis quam in festorum vigiliis fieri et duci choreas dissolutas, tripudia, cantilenas vanas et alia inhonesta» (*ibidem*, p. 84). «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» (Della Misericordia, *Altari dei morti*, p. 395).

¹³² «Cum scriptus sit "Domus mea domus orationis est" ordinamus parrochianos moneri et avisari debere per dictum curatum vel vicarium in dominica precedenti dictum festum Sancti Iacobi quod in prefesto sive vigilia eiusdem sancti, in vigiliis quas faciunt in ecclesia predicta modeste se habeant nec cantilenas seculares cantent aut coreas ducant vel aliud inhonestum faciant sed in oratione et ieunio pervigilent et hoc omni anno dicatur populo publice» (Rouillet, *Vita religiosa*, p. 340). Questa disposizione ricorda molto quelle contenute nell'articolo *De spectaculis in ecclesia non faciendis* della sessione XXI de Concilio di Basilea (*Conciliorum*, II/2, pp. 959-960).

¹³³ Le implicazioni poste da questi temi di ricerca sono state studiate da Lauwers, *Naissance du cimetière*. Per una breve illustrazione dei principali punti di riflessione toccati nel volume, si possono vedere le pp. 11-19. Sull'evoluzione simbolica e materiale delle sepolture nel corso del tardo medioevo si sofferma Della Misericordia, *Altari dei morti*, in particolare pp. 358-365 e *Protagonisti sociali*, pp. 155-158. Differente era la condizione dei tumuli individuali o familiari presenti all'interno delle chiese, definite da Provero «privilegiate ed eccezionali (...) chiaramente gerarchizzate» (Provero, *Contadini e potere*, p. 129). Della Misericordia, tuttavia, nella Valtellina della fine del medioevo rileva un progressivo e generalizzato aumento delle tumulazioni in chiesa (Della Misericordia, *Altari dei morti*, pp. 358-359). Nelle chiese valdostane di XV secolo

riata si rivelava così funzionale al raggiungimento di un duplice obiettivo: in virtù della consacrazione ricevuta garantiva protezione e ufficialità alle azioni che su di essa si svolgevano; grazie al suo valore simbolico assicurava la partecipazione dell'intera comunità, vivi e morti congiuntamente¹³⁴. In un contesto economico e sociale scandito dall'avvicinarsi delle stagioni, la dimensione comunitaria non poteva prescindere dalla ciclicità della vita e dal conseguente susseguirsi delle generazioni. Coltivare la memoria collettiva significava rinsaldare i vincoli di coesione interni alla comunità. In questa stessa direzione andavano i rituali di redistribuzione delle risorse celebrati dalle confrarie del Santo Spirito, su cui mi sono soffermata nel capitolo precedente¹³⁵.

Proprio in considerazione della carica simbolica di questo luogo, la Chiesa operò nella direzione di una sua sottrazione alle logiche relazionali locali. Attraverso la consacrazione e la conseguente distinzione dal resto del contesto locale, chiesa parrocchiale, cimitero e curato sarebbero diventati l'espressione materiale e tangibile di un nuovo polo d'attrazione della vita comunitaria¹³⁶. Si trattava, tuttavia, di una comunità rinnovata, identificabile per la comune appartenenza allo stesso centro culturale; una collettività all'interno della quale le relazioni spirituali superavano per importanza quelle familiari ed economico-sociali.

Come già riscontrato per le chiese parrocchiali, anche i cimiteri dovevano dunque essere visibili e chiaramente identificabili. Sono, ancora una volta, il vescovo Giorgio di Saluzzo e l'arcidiacono Pietro di Gilaren a esprimersi sulla questione: il cimitero doveva essere delimitato lungo tutto il suo perimetro e segnalato dalla presenza di due grandi croci¹³⁷. A questo proposito, nel 1486, trovandosi in visita a Courmayeur, il vescovo Francesco di Prez ordinò ai parrocchiani di realizzare «duas cruces a parte cure, tam a parte superiore quam inferiore, que designent et discernant fines cimiterii»¹³⁸. Nei verbali delle visite quattrocentesche alla diocesi di Aosta abbondano inoltre le richieste di

si segnala la presenza di sepolture all'interno delle chiese parrocchiali di Brissogne nel 1412 (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 81: «sepulti sunt aliqui in ecclesia»), San Martino di Corléans nel 1413 (*ibidem*, p. 82: «plures infra ecclesiam sepulti sunt»), Arvier nel 1416 (*ibidem*, p. 159: «gradus ecclesie indigent reparari, sed impediunt habentes tumulos»). Tuttavia, solo per Avise (capitolo III, nota 257), Donnas (*ibidem*) e Perloz (*ibidem*, note 255-257 e testo corrispondente) sono indicati i nomi dei defunti, tutti nobili. A Donnas, inoltre, uno spazio era riservato ai curati: (in relazione all'altare di San Nicola) «scabellum de lapide sub quo sepelliuntur curati» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 184).

¹³⁴ «Se i cimiteri servono a fare molte cose – questo non avviene nonostante il loro carattere consacrato, ma grazie alla consacrazione» (Provero, *Contadini e potere*, p. 130).

¹³⁵ Capitolo III, § 3.2, in particolare note 237-239.

¹³⁶ Anche nel contesto valdostano, la Chiesa «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» (Della Misericordia, *Altari dei morti*, p. 392).

¹³⁷ «Cimiterio et parrocchia limitatis» (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, pp. 235 e 253); «item de finibus sui cimiterii cruces magnas» (*ibidem*, p. 250). Della Misericordia sottolinea come nelle visite pastorali che interessarono la Valtellina di tardo Cinquecento e Seicento l'impianto della croce sia strettamente correlato alla richiesta di sradicare gli alberi esistenti entro il perimetro cimiteriale (Della Misericordia, *Altari dei morti*, p. 375).

¹³⁸ Rouillet, *Vita religiosa*, p. 264.

innalzare i muri perimetrali o di aggiustarli, nel caso vi fossero già, e di chiudere le porte d'accesso¹³⁹. Particolare attenzione era riservata inoltre alle porte divisorie tra le due parti in cui erano spesso articolati i cimiteri parrocchiali¹⁴⁰. In un solo caso si chiese di coprire, oltre alla chiesa, anche il cimitero¹⁴¹.

Come per le altre aree esterne alle chiese curate, anche dal cimitero doveva inoltre essere eliminato ogni elemento estraneo al contesto. Andavano pertanto rimossi tanto la colonna innalzata a Hône da Giovanni Petri de Morello per realizzare un pergolato quanto gli alberi cresciuti spontaneamente¹⁴².

Alla luce di tutte queste considerazioni, si comprende come la delimitazione e la progressiva sacralizzazione della chiesa curata e del cimitero parrocchiale non rappresentarono un semplice superamento del modello di chiesa policentrica in cui agivano le comunità locali. Proprio l'importanza di queste realtà per la vita comunitaria costituì, piuttosto, uno stimolo per un loro inquadramento all'interno di una chiesa diocesana più ordinata e gerarchicamente organizzata. I vescovi non agirono nella direzione di uno smantellamento di queste istituzioni, quanto di una loro reinterpretazione. La dimensione comunitaria di questi luoghi era così recuperata all'interno di un discorso politico-sociale rinnovato: ogni individuo era chiamato a vivere la propria vita cristiana come parte di una nuova collettività, la cui vita sociale continuava tuttavia a svolgersi attorno agli stessi luoghi.

¹³⁹ Saint-Christophe, 1413: «fiat porta in cimiterio et murus cimiterii reparetur per longitudinem» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 83) e 1416: «solebant esse II^e porte sub ecclesia claudentes aliud cimisterium» (*ibidem*, p. 155); Derby, 1414: «fiant ab utraque parti cimiterii unum hostium» (*ibidem*, p. 97); La Salle, 1414: «fiant hostia ab utroque latere cimiterii» (*ibidem*, p. 99); Morgex, 1414: «fiant hostia in duabus portis cimiterii» (*ibidem*, p. 106); Pré-Saint-Didier, 1414: «fiat hostium in porta cimiterii et reparetur presens porta ad modum antiquum» (*ibidem*, p. 104); Corléans, 1416: «distingatur cimisterium a parte domus curati» (*ibidem*, pp. 219-220); Gignod, 1416: «desit una porta subtus ecclesia in cimisterio» (*ibidem*, p. 196); Perloz, [1419]: «muros cimiterii sunt pravi: ordinamus fieri boni» (*ibidem*, p. 285); Courmayeur, 1486: «ordinamus quod curatus faciat relevari murum a parte occidentali et possessionis cure» (Rouillet, *Vita religiosa*, p. 264). Generici ordini di riparazione del cimitero furono impartiti nel 1414 a Chesallet (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 112) e a Saint-Nicolas (*ibidem*, p. 109).

¹⁴⁰ La Salle, 1416: «duo sunt cimisteria distructa cum duabus portis in quibus non sunt porte, quarum una de novo est distructa» (*ibidem*, p. 144); Morgex, 1416: «duo hostia inter duo cimisteria et reparari muri» (*ibidem*, p. 147); Nus, 1416: «sunt II^o cimisteria in quibus porte sine hostio» (*ibidem*, 225); Pré-Saint-Didier, 1416: «cimisterium est divisum sed non est porta» (*ibidem*, p. 138); Quart, 1416: «cimisterium solebat esse divisum» (*ibidem*, p. 157). Come si nota dalle trascrizioni proposte in questa nota e in quella precedente, resta un'ambiguità tra cimitero diviso e doppio cimitero.

¹⁴¹ Nel 1420, nella chiesa di Santo Stefano di Gressan: «coperiatur ecclesia et cimisterium ad partem domus curati» (*ibidem*, p. 275).

¹⁴² Saint-Christophe, 1413: «tollatur arbor nux de cimiterio a parte superiori» (*ibidem*, p. 84); Hône, 1421: «Iohannes Petri de Morello posuit unam colonam infra cimisterium a parte vie et aliam retro ecclesiam pro faciendo unam thopiam» (*ibidem*, p. 353); Étroubles, s.d.: «est quoddam casale infra cimisterium, tollatur» (*ibidem*, p. 120). La vegetazione presente all'interno dei cimiteri era segno della fecondità di cui la terra cimiteriale si credeva fosse apportatrice. Proprio la connessione tra vita e morte era ritenuta inappropriata dalle autorità ecclesiastiche (Della Misericordia, *Altari dei morti*, pp. 374-375, 394-395).

2.3. Le cappelle

Anche le cappelle presenti all'interno del territorio parrocchiale furono oggetto dell'attenzione dei visitatori quattrocenteschi. Benché queste strutture fossero prive della cura d'anime, la possibilità di celebrarvi la messa di tanto in tanto rendeva necessarie alcune operazioni di ristrutturazione e di pulizia. Tutte le cappelle cui le visite dedicano qualche riga di descrizione, anche quelle complessivamente in buono stato, richiedevano lavori di restauro più o meno importanti, utili a chiudere e isolare l'ambiente. Bisognava spesso consolidare o innalzare i muri, realizzare i pavimenti e, soprattutto, chiudere le porte e le finestre. La sollecitudine mostrata dai visitatori per la tenuta della cappelle campestri ripropone così temi e problematiche già affrontati in relazione alle chiese curate. A prescindere dal diverso ruolo svolto da questi edifici di culto all'interno del contesto locale, la presenza al loro interno delle specie eucaristiche e talvolta delle reliquie imponeva ai curati e ai parrochiani di garantire un certo decoro, intervenendo sia sulle strutture sia sul loro arredo.

Nei casi peggiori, prima ancora degli interventi finalizzati a delimitare lo spazio sacro dall'esterno, erano urgenti quelli per la messa in sicurezza dell'edificio. Nel 1414, per esempio, stare nella cappella dell'ospedale di La Clusaz, situato sulla strada di ascesa al Gran San Bernardo, risultava pericoloso, a causa di una volta in pietra danneggiata e di un *solarium* antistante *putridum*¹⁴³. Anche il muro occidentale della cappella del lebbrosario di Saint-Christophe andava in rovina¹⁴⁴. Alcune cappelle private non versavano in condizioni migliori. A Écours, nella parrocchia di La Salle, rischiavano di cadere una parte dei muri e del soffitto¹⁴⁵. A Roisan, la cappella di Closellinaz minacciava la rovina. In quest'ultimo caso, forse per il prestigio derivante dall'antichità dell'edificio, si ordinavano una serie di importanti lavori di rifacimento¹⁴⁶.

Nei casi migliori, l'attenzione dei visitatori poteva invece concentrarsi sugli elementi funzionali alla delimitazione degli spazi. Come nelle chiese con cura d'anime, anche nelle cappelle le porte e le finestre erano di norma aperte o comunque poco sicure¹⁴⁷. La cappella di La Balme, dedicata a sant'Antonio e

¹⁴³ «Capella est cum vota lapidea tota fenduta de supra per longitudinem et est periculosum stare infra. Ante ipsam votam est unus porticus copertus et solanatus sed solare est totum putridum» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 124).

¹⁴⁴ «Murus a parte occidentali cadit in ruinam» (*ibidem*, p. 88. Visita del 1413).

¹⁴⁵ «Muri diruuntur, provideatur. Reparetur solare supra altare quod cadit per negligenciam» (*ibidem*, p. 100. Visita del 1414).

¹⁴⁶ «Capella videtur antiqua sed ruinatur, fiat ogiva in angulo posteriori a parte dextera et claudatur porticula et fiat ogiva in alio angulo a parte domus et fiant due claves duarum trabium et rebituminetur tam infra quam extra et vota que est desuper et consecretur altare (...). Fiant fenestre et hostia et consecretur» (*ibidem*, p. 117. Visita del 1414).

¹⁴⁷ Nus, cappella di San Giovanni, 1413: «porta sine ostio, gradus reficiantur, reparentur fenestre» (*ibidem*, p. 87) e ancora «campanile (...) claudatur et fiant ostium cum sera» (*ibidem*, p. 88); Saint-Christophe, lebbrosario, 1413: «una porta aperitur faciliter» (*ibidem*); Villefranche,

situata nella parrocchia di Pré-Saint-Didier, nei pressi dell'omonimo ospedale, nei primi decenni del XV secolo appariva *pulcherrima*, ornata e decorata. Eppure, anche qui la copertura dell'edificio si trovava in cattivo stato, così come il portico d'ingresso e le finestre, prive di vetri¹⁴⁸. A Villefranche erano le pitture della facciata a rischiare di rovinarsi, a causa dell'assenza di copertura¹⁴⁹. La cappella di Moron, a Saint-Vincent, seppur «bene coperta», aveva le porte che non chiudevano¹⁵⁰.

Gli interni andavano per prima cosa ripuliti. È emblematica a questo proposito la descrizione fornita nel 1413 della cappella di San Giovanni, situata nel borgo di Nus: «fundus est immundissimus, plenus ordurum. Mundetur»¹⁵¹. Ogni commistione tra sacro e profano andava poi eliminata. Per questo motivo, si ordinava di demolire una *camera* posta al termine della stessa cappella, con ingresso sulla via e abitata da laici¹⁵². Decisamente peggiore era la situazione trovata nella cappella dell'ospedale di La Clusaz: usata, di fatto, come cantina, vi si conservavano prosciutti, carni e granaglie. Qui si continuava tuttavia a celebrare la messa, addirittura più volte a settimana¹⁵³.

Al di là di questi casi limite, bisognava più in generale valorizzare la zona dove era collocato l'altare. A Leverogne, la vicinanza alla strada pubblica e la presenza insistente del vento imponevano di proteggere sia l'altare sia il *sacramentum*¹⁵⁴. Nella chiesa di Bosses, si ordinava di chiudere con dei vetri le finestre nei pressi dell'altare, mentre a Écours era necessario riparare il soffitto¹⁵⁵. Non solo il Corpo di Cristo, ma anche le reliquie e tutti i beni liturgici, qualora presenti, andavano custoditi con cura. Sempre a Écours, i paramenti, i libri e il calice in dotazione alla cappella erano conservati in un'arca chiusa a chiave, posizionata a sinistra dell'altare. Dentro vi si trovavano anche delle

1413: «fiat porta sive ostium quia non est» (*ibidem*); Écours, 1414: «una magna fenestra indiget ferrari (...) fiant III fenestre tele» (*ibidem*, p. 100); La Clusaz, 1414: «fiat ostium forte» (*ibidem*, p. 124); Leverogne, 1414: «fiat hostium cum bona clausura et claudatur» (*ibidem*, p. 107); Pré-Saint-Didier, cappella di Sant'Antonio, 1414: «reparetur magna fenestra» (*ibidem*, p. 103); Bosses, cappella dell'ospedale, s.d.: «reparentur hostia et fenestre et foramina» (*ibidem*, p. 124).
¹⁴⁸ Visita del 1414: «reparetur magna fenestra (...). Coperiatur infra quia capella est pulcherrima» (*ibidem*, p. 103); visita del 1416: «capella bene ornata et bene depicta ab utraque parte cum crota, licet male coperta et porticus minatur ruyne et est male copertus» (*ibidem*, p. 138).

¹⁴⁹ «Coperiatur supra portam ubi est depictum» (*ibidem*, p. 88).

¹⁵⁰ «Capella est bene coperta (...) in capella sunt porte sed non clauduntur» (*ibidem*, p. 192). Visita del 1416).

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 87.

¹⁵² «Est una camera in fine capelle cuius introitus est in via. Habitant laici et male» (*ibidem*). Visita del 1413).

¹⁵³ «In ipsius capella tenentur mesanus et carnes sarse et bladum et talia» (*ibidem*, p. 125); «est unum altare ad celebrandum ter vel plures in septimana» (*ibidem*, p. 124).

¹⁵⁴ «Est altare non consecratum; coperiatur panno honesto quia est in via publica (...). Finiatur murus circumquaque et fiat desuper solare propter ventum. Muretur a parte vie per tres pedes et ita alte quod ventus non noceat sacramento et quod per supra murum videatur Corpus (...). Replanetur fundus et fiant delese a parte vie usque ad summitatem alias periculum est ne fiant turpia et fiat hostium cum bona clausura et claudatur» (*ibidem*, p. 107).

¹⁵⁵ Bosses, s.d.: «fiant vitre in fenestris iuxta altare» (*ibidem*, p. 123). Écours, 1414: «reparetur solare supra altare quod cadit per negligenciam» (*ibidem*, p. 100).

reliquie, a loro volta riposte in una cassetta munita di chiave e serratura¹⁵⁶. Delle reliquie erano riposte sopra l'altare nella cappella di Sant'Antonio di Pré-Saint-Didier, all'interno di un «*arculum clausum*», che il visitatore fece sigillare¹⁵⁷.

Per garantire il decoro e la buona tenuta di tutti questi edifici, si chiedeva infine ai parrochiani di impegnarsi in prima persona, anche per migliorarne gli arredi e gli ornamenti. Essi avrebbero agito con devozione, a seconda delle loro facoltà¹⁵⁸. Trova così conferma quanto rilevato per le chiese parrocchiali a proposito dell'impegno economico e del coinvolgimento devozionale dei parrochiani nella gestione degli edifici di culto¹⁵⁹.

3. *Il curato: uomo della comunità al servizio della Chiesa*

La Chiesa ha riflettuto a lungo sullo statuto del curato. Dal III Concilio Lateranense al Concilio di Trento trascorsero poco meno di quattro secoli, durante i quali il diritto canonico si arricchì di molteplici contributi, tesi a definire il ruolo del sacerdote con cura d'anime all'interno della Chiesa e della società¹⁶⁰. Proprio il suo limitare tra il secolo e la vita consacrata, il suo essere uomo di Dio posto al servizio del mondo, rendevano il curato una figura per così dire bifronte e perciò da più punti di vista ambigua¹⁶¹. Egli doveva essere

¹⁵⁶ «Reliquie (...) infra quamdam capsetam longam conclavatam (...). Que omnia predicta vestimenta, libri, calix et reliquie reperimus esse infra unam arcam ad angulum sinistrum altaris, firmatam cum clave» (*ibidem*, p. 279. Visita del 1419).

¹⁵⁷ «Reperimus supra altare I arculum clausum in quo sunt reliquie quem sigillamus» (*ibidem*, p. 103. Visita del 1414).

¹⁵⁸ Nel 1420, ai parrochiani di Donnas si chiese di ornare la cappella di Sant'Orso secondo la loro devozione e le loro concrete possibilità: «moneantur caritative parrochiani ut velint ipsam capellam circa devocionem et possibilitatem ornare» (*ibidem*, p. 23). Per le chiese parrocchiali, la normativa diocesana suggeriva l'idea che l'aumento degli ornamenti e degli oggetti liturgici avrebbe consentito di onorare più solennemente Dio e i suoi santi (così scrisse, per esempio, il vescovo Giorgio di Saluzzo: «quanto plus multiplicabitur in predictis ornamentis et rebus, tanto magis honorificabit solemnitates Dei et sanctorum et maius servicium reddet Altissimo», *Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 236).

¹⁵⁹ Capitolo III, § 1.

¹⁶⁰ Maccarrone, «*Cura animarum*». Per un excursus storico e storiografico sul tema, si vedano Rigon, *L'identità difficile*, in particolare per il periodo che intercorre tra il 1215 e il Concilio di Trento, e Turchini, *La nascita del sacerdozio*, per l'epoca post-tridentina e per il rapporto del Concilio di Trento con la normativa precedente (in particolare pp. 226-234). Per Turchini, la lunga tradizione del diritto canonico su questo tema è il segno di una difficoltà nel promuovere il cambiamento (*ibidem*, p. 233). Le disposizioni in materia di disciplina promosse dal Concilio di Trento risultano innovative nella *sistematicità* più che nei *contenuti* (*ibidem*, p. 239). Sulla sostanziale continuità normativa si sofferma anche Greco, *Fra disciplina e sacerdozio*, pp. 63-64. Su questa *continuità* riflette Del Tredici, *Il posto del prete*, pp. 237-240, che, tuttavia, invita a non leggersi solamente un'espressione della *tolleranza* della Chiesa. Secondo questa prospettiva, sacro e profano, laico ed ecclesiastico non sono da intendere come sfere tra loro dialetticamente contrapposte. Esse non solo erano profondamente intrecciate (come dimostrato da Bizzocchi, *Clero e Chiesa* e Greco, *Fra disciplina e sacerdozio*), ma, soprattutto nella prassi della vita comunitaria locale, apparivano come distinzioni prive di fondamento.

¹⁶¹ Rigon parla di «un'identità difficile, ricercata lungo tutto il medioevo, almeno dall'età caro-

pienamente inserito nel contesto in cui viveva, mantenendosi tuttavia da questo chiaramente distinto. In quanto unico intermediario della dimensione del sacro, attraverso l'amministrazione dei sacramenti, egli accompagnava gli uomini e le donne a lui affidati nelle principali tappe della loro vita¹⁶². Responsabile della *cura animarum*, con la confessione arrivava a conoscere a fondo, fin nel più intimo delle coscienze, i propri parrocchiani¹⁶³. In quanto rappresentante della chiesa diocesana nel contesto locale, egli era tenuto ad annotare e a comunicare al vescovo tutto ciò che accadeva nella propria comunità: attraverso la compilazione di appositi registri, egli teneva traccia dell'andamento demografico; conoscendo la *publica fama* di cui i singoli godevano, avrebbe dovuto segnalare quanti, con i propri comportamenti o le proprie credenze, si discostavano dall'ortodossia.

La normativa diocesana quattrocentesca ripropone su scala locale molti di questi temi, continuando ad attingere alla tradizione canonistica precedente¹⁶⁴. Le costituzioni sinodali aostane alternano alle definizioni in negativo, relative soprattutto ai comportamenti da evitare, alcuni brevi, ma incisivi ritratti di curato ideale¹⁶⁵. Per l'arcidiacono Pietro di Gilaren, il parroco modello doveva essere

lingia sino alla vigilia della riforma luterana, senza essere mai pienamente conseguita e che nel Duecento si definisce per difetto rispetto ai religiosi (...) o resta confinato nel limbo di un terzo stato di vita, di un grado intermedio caro agli schemi mentali di una società in trasformazione» (Rigon, *L'identità difficile*, p. 291).

¹⁶² Compito del curato sarebbe diventato, nel corso del tempo, anche il controllo sulle devozioni popolari. Perciò Cozzo parla del curato anche come «guardiano dell'approccio al sacro» (Cozzo, *Andate in pace*, p. 75).

¹⁶³ Sulla centralità della confessione nell'ambito delle responsabilità del sacerdote in cura d'anime riflettono per esempio Turchini, *La nascita del sacerdozio*, pp. 235-237, Ostinelli, *Il governo delle anime*, pp. 270-273 e, più recentemente, Cozzo, *Andate in pace*, pp. 60-66. La centralità del sacramento della confessione nella vita del cristiano è ribadita con forza in Lat. IV, 1, 10, 21 (*Conciliarium*, II/1, pp. rispettivamente 163-164, 172-173, 178).

¹⁶⁴ Alla tradizione più antica si rifaceva anche la normativa diocesana valdostana. Nella costituzioni sinodali del 1407 si ordinava ai curati di rispettare «alia (...) contenta in capitulis *De vita et honestate clericorum* libro terciò in antiquis» (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 62). Secondo Turchini «la grande tradizione del diritto canonico (...) anche quando sarà superata dalla codificazione post-tridentina, dal diritto nuovo e nuovissimo della curia e delle congregazioni romane, rimarrà in alcune intitolazioni stereotipe della legislazione sinodale (ad esempio: *de vita et honestate clericorum*)» (Turchini, *La nascita del sacerdozio*, p. 230). Ancora dopo il Concilio di Trento, la documentazione prodotta dalle sinodi provinciali e diocesane presentava spesso una rubrica intitolata «*De vita et honestate clericorum*, qualche volta adattandola a particolari situazioni locali, ma più spesso ricucendo e ripetendo le norme generali insieme con quanto veniva offerto dalla pubblicazione a stampa di vecchi e nuovi sinodi locali» (Greco, *Fra disciplina e sacerdozio*, pp. 64-65). Un articolo *De vita et honestate clericorum* è contenuto anche nella sessione XLIII del Concilio di Costanza (*Conciliarium*, II/1, pp. 627-628).

¹⁶⁵ La normativa, anche in epoca post-tridentina, privilegiava la descrizione in negativo della condizione del clero, insistendo sui divieti imposti dall'abito. Secondo Greco, è proprio in relazione al clero in cura d'anime che si sviluppa un progetto costruttivo, imperniato sul tema della residenza (Greco, *Fra disciplina e sacerdozio*, pp. 68-69). Alla *formazione* e alla *condotta privata* del clero quattrocentesco valdostano dedica un paragrafo anche Colliard, *Cura animarum*, pp. 105-108.

canonice institutus, personaliter residens et perfecte deserviens, tabernas, ludos, coreas et ludibria fugiens, honeste vivens facto et exemplo, divina officia, ecclesiastica sacramenta spiritualiaque et temporalia debite administrans¹⁶⁶.

Non è casuale che si insista prima di tutto sul rapporto di dipendenza del curato dal vescovo: all'interno di una chiesa diocesana che si stava riorganizzando in senso gerarchico, nel contesto locale il presule agiva per tramite dei curati, che si facevano prima di tutto suoi collaboratori nell'amministrazione dei sacramenti¹⁶⁷. Da questa responsabilità derivavano alcune importanti conseguenze.

Al sacerdote in cura d'anime era richiesta la residenza sul proprio beneficio, per servire al meglio delle proprie possibilità la chiesa e la comunità che gli erano affidate¹⁶⁸. Per questo motivo, casi come quello descritto dai parrochiani di Issogne nel 1420 non potevano più essere tollerati. A causa della mancata residenza del curato, i fedeli riferivano di essere trascurati, «habendo hodie unum presbiterum, cras alium et postecras alium»¹⁶⁹. L'assenza del sacerdote determinava un impoverimento del servizio spirituale offerto alla comunità, come lamentato dagli stessi parrochiani: «nec fuerunt facte absoluciones nec processiones tempore debito prout moris est». In alcuni casi,

¹⁶⁶ *Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 254 (1436).

¹⁶⁷ Sulla corresponsabilità di vescovi e sacerdoti nella cura d'anime insistevano Lat. IV, 10 e 27 (*Conciliorum*, II/1, pp. rispettivamente 172-173 e 181). Per Turchini, «il dibattito sull'assetto istituzionale e sulla natura gerarchica della Chiesa sottolinea una duplice potestà: di ordine (che compete al vescovo e ai suoi collaboratori, in cura d'anime, nella dispensa dei sacramenti), e di giurisdizione (che spetta al papa e ai vescovi)» (Turchini, *La nascita del sacerdozio*, p. 227). Sui compiti giurisdizionali, amministrativi e polizieschi assunti dal curato nel territorio affidatogli si veda anche *ibidem*, pp. 240 sgg.

¹⁶⁸ La residenza era parte costitutiva del beneficio curato, che quindi, rispetto ad altri, risultava per chi lo possedeva particolarmente gravoso (*ibidem*, p. 244). Su questo tema si erano già espressi Lat. III, 13 (*Conciliorum*, II/1, p. 137) e Lat. IV, 29 (*ibidem*, pp. 181-182). La pena prevista per i curati recalcitranti, non a caso, era il sequestro del beneficio (così anche negli statuti del 1407: *Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 63). Dei temi della residenza del curato e dell'impegno a lui richiesto tanto dal vescovo quanto dai parrochiani nella gestione spirituale e materiale della chiesa ho discusso nel capitolo III, note 174-185 e testo corrispondente. Sul rapporto tra residenza e cura spirituale e materiale della comunità insiste il vescovo Giorgio di Saluzzo: «residenciam continuam et personalem atque divinum servicium, administrationem sacramentorum, visitacionem sepe infirmorum inductivam ad confessionem, comunione, testamenti factionem, extremeque unctionis requirente egretudine receptionem necnon regimen in spiritualibus et temporalibus, statuimus nos, Georgius de Saluciis episcopus Augustensis fieri debite per quemlibet curatum in suo parrochiali loco, cui rectori parrochiani sui utriusque sexus teneantur obedire et revereri in bona caritate» (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 237). Della residenza del curato come «valore inderogabile» si parla in Cozzo, *Andate in pace*, pp. 34-38. Greco riflette sul complesso legame tra ufficio e beneficio, indicando nella rendita, più che negli oneri connessi all'ufficio, l'elemento centrale del beneficio ecclesiastico. Questa concezione applicata al beneficio con cura d'anime portò ai problemi frequentemente segnalati dai parrochiani di non residenza del curato (Greco, *Fra disciplina e sacerdozio*, pp. 47-51).

¹⁶⁹ Questa e la seguente citazione in corpo di testo si trovano in ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 16. Una versione più estesa dello stesso interrogatorio si trova *ibidem*, p. 297.

a risentirne era anche l'amministrazione dei beni parrocchiali¹⁷⁰. Viceversa, la residenza del curato avrebbe contribuito al suo radicamento nel contesto locale. Il parroco doveva diventare guida e modello per i propri fedeli, insegnando loro il valore dei sacramenti, unica via per la salvezza eterna, e le principali preghiere¹⁷¹. Lo stesso arcidiacono Gilaren proseguiva la sua descrizione del curato virtuoso insistendo sull'importanza dell'educazione dei parrocchiani; ancora più parole spese in questa direzione il vescovo Giorgio di Saluzzo, per il quale la predicazione a partire dalle Sacre Scritture, l'insegnamento del Credo e dei fondamenti della catechesi sacramentale rientravano tra i compiti del curato¹⁷².

Da queste stesse pagine della normativa diocesana apprendiamo anche quali fossero i contenuti minimi della dottrina richiesti ai curati per svolgere l'importante ruolo cui erano chiamati. Già a cominciare dal grado inferiore del suddiaconato, ciascun consacrato avrebbe dovuto possedere un proprio breviario, poiché da allora avrebbe dovuto «reddere plenarie totum officium recitatum» nella cattedrale, ed essere «sufficiens in lectura, intelligens in constructione et in cantu consonans et artista»¹⁷³. Non si fa alcun cenno, tuttavia, ai tempi e ai luoghi in cui gli aspiranti sacerdoti avrebbero potuto studiare e formarsi¹⁷⁴. Dai verbali di visita emerge piuttosto un'attenzione alla

¹⁷⁰ Così, per esempio, a Jovençan negli anni Sessanta del XV secolo: «dicentes et asserentes bona et iura dicte parrochie in ruinam et ad destructionem totaliter tendere propter absenciam dicti curati» (Rouillet, *Vita religiosa*, p. 321). Di fronte a un crescendo di questo genere di lamentela, non è da escludere che la prassi della lettura periodica degli statuti sinodali alle comunità, fortemente raccomandata dal vescovo, producesse come effetto un uso strumentale della normativa da parte dei parrocchiani: i fedeli si lamentavano delle carenze del proprio curato facendo leva sulle problematiche messe in luce dalle costituzioni, sapendo in questo modo di trovare ascolto presso i visitatori.

¹⁷¹ «Proponendo la residenza come obbligatoria si stabilizza il radicamento territoriale; il rapporto continuativo con la comunità sollecita la predicazione e la catechesi sacramentale» (Turchini, *La nascita del sacerdozio*, p. 228). Il vescovo Giorgio di Saluzzo ribadì che i sacramenti «infra universalem Dei ecclesiam consistunt ad salutem, extra quam non est salus» (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 241).

¹⁷² Pietro di Gilaren: «docens per se vel per alium pueros sue parrochie *Pater noster*, *Ave Maria*, *Credo in Deum*, *Credo in Spiritum*, ea resonans et proferens distincte in omni missa parrocchiali ad erudicionem ignorancium, regens eos in vita virtuosa pacifice, cui eius parrocchiani honorem prebeant reverenter et obedienciam caritatis et constituent locum pro dictis pueris residendis» (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 254). Giorgio di Saluzzo: «sacerdos parochianis predicet verbum Dei seu de epistola vel evangelio currente aut decem preceptis legis vel septem sacramentis ecclesie vel XII articulis fidei contentis in simbolo apostolorum vel de fide catholica contempta in psalmo *Quicumque vult salvus esse* et cetera; aut alia inductiva ad devocionem et salutem (...). Factis vero prefatis deprecationibus cum aliis aut sermone, si fuerit, dicat celebrans missam et legat in scriptis, alta et intellegibili voce, totum *Pater noster*, *Ave Maria*, *Credo in Deum*, *Credo in Spiritum Sanctum* ad erudicionem ignorancium» (*ibidem*, p. 238). Capitolo III, nota 206 per il riferimento al Credo apostolico presentato nella forma *Credo in Deum*, *Credo in Spiritum*.

¹⁷³ *Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 241. Si trattava, probabilmente, di un primo tentativo di controllo sui candidati. L'indicazione del luogo in cui avveniva la disamina – la cattedrale, sede in cui si svolgevano le sinodi – non pare insignificante: nel XVI secolo sarebbe stata attiva la figura dell'esaminatore sinodale (Turchini, *La nascita del sacerdozio*, p. 242).

¹⁷⁴ Con poche eccezioni, è anche ciò che emerge dalle visite svolte nel 1444 e nel 1445 dai vicari del vescovo Gerardo Landriani nelle pievi settentrionali della diocesi di Como, studiate in Ca-

corretta amministrazione dei sacramenti. I visitatori spesso si informavano a proposito della presenza dei libri necessari e delle abitudini del curato circa la celebrazione degli uffici divini¹⁷⁵. Il comportamento da tenere nel corso dell'ufficiatura della messa era rigidamente regolamentato. Il curato poteva accostarsi all'altare solo se debitamente confessato e digiuno, doveva procedere con il giusto ritmo, né troppo lento né troppo veloce, non avrebbe potuto allontanarsi senza validi motivi¹⁷⁶.

nobbio, *Preti di montagna*, pp. 228-232. Di scarse opportunità di formazione del clero secolare in epoca pretridentina parla Bizzocchi, *Clero e Chiesa*, pp. 6-7. Amministrare i sacramenti e prendersi cura delle anime dei parrocchiani erano i principali requisiti richiesti ai curati alla fine del medioevo (Ostinelli, *Il governo delle anime*, p. 202). Lat. III, 18 (*Conciliarium*, II/1, pp. 140-141), che stabiliva l'istituzione di un beneficio per il sostentamento di un maestro presso tutte le chiese cattedrali, faticò a essere messo in pratica, come già sottolineato in Lat. IV, 11 (*ibidem*, pp. 173-174). Quest'ultimo canone stabiliva che non solo nelle chiese cattedrali, ma in tutte le chiese con i mezzi per farlo fosse istituito un maestro con il compito di istruire in grammatica e nelle altre discipline i chierici di quella chiesa e delle altre, gratuitamente; la chiesa metropolitana avrebbe invece dovuto avere un maestro di teologia per l'istruzione dei sacerdoti e degli altri chierici nelle Sacre Scritture e in ciò che concerneva la cura delle anime. Della difficoltà di affermazione dei seminari, riforma promossa dal Concilio di Trento, si sono occupati, per esempio, Cozzo, *Andate in pace*, pp. 38-44; Greco, *Fra disciplina e sacerdozio*, pp. 72-73; Turchini, *La nascita del sacerdozio*, pp. 251-254. Un rapido excursus sulla formazione del clero nella diocesi di Aosta in epoca pretridentina e sulle vicende che portarono all'erezione del seminario si trova in Lovignana, *Les Séminaires* e Colliard, *Le vicende del Collège Saint-Bénin*. Sul tema si può vedere anche Colliard, *Cura animarum*, p. 106.

¹⁷⁵ Nel 1413, per esempio, ad Ayas mancavano il messale, il salterio e il libro per la celebrazione dei battesimi (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 77). Analoghi problemi furono rilevati, nel corso della stessa tornata di visita, a Brusson (*ibidem*, p. 78) e a Châtillon (*ibidem*, p. 172). Nel 1420, a Bard, si ordinò di procurarsi il libro dei sacramenti (*ibidem*, p. 20). Lo stesso avvenne a Châland-Saint-Victor (*ibidem*, p. 24), mentre a Pontey, pur essendo presente, in esso mancavano gli uffici dell'estrema unzione, della benedizione del fonte battesimale e il *processionarium* (*ibidem*, p. 56). Ad Arvier, invece, nel 1416 si registrò che il curato aveva donato un sacramentario nuovo (*ibidem*, p. 159). In tutte le tornate di visita, inoltre, sono frequenti indicazioni come: «officia: ad notam missam diebus dominicis et festivis et solemnitatibus vesperes et matutinos» (*ibidem*, p. 83. In questo caso riferito alla chiesa di Saint-Christophe, visitata nel 1413). Colliard, *Cura animarum*, pp. 115-116 per una panoramica sui testi liturgici presenti nelle chiese parrocchiali valdostane di XV secolo.

¹⁷⁶ Statuti sinodali del 1407: «durante dicto officio stando honeste in loco ubi fiet dictum officium, assidue, nisi forsan esset aliquis transiens vel legitimis impedimentis occupatus, super quibus stet arbitrio nostro vel vicarii aut nostri officialis» (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 59); statuti sinodali del 1424: «que officia compleant distincte cum prolationibus, pausis, punctis, comis et mensuris debitis in pace et devote sine confabulatione, rumore et scandalo atque horis et locis convenientibus» (*ibidem*, p. 71) e «statuimus quod dicti sacerdotes in missis suis sint devoti (...). Item quod quilibet sacerdos servet in suis missis usum dicte nostre ecclesie Augustensis; in quibus non sit nimis festinus nec nimis prolixus, sed temperatus et mediocris» (*ibidem*, p. 83); disposizioni del vescovo Giorgio di Saluzzo: «officia devote, distincte, cum consonante, moderata vocum resonancia, intelligibili prolatione, psalmonizzazione proporzionata, puntuata, non precipitata» (*ibidem*, p. 234) e «missam celebrans (...) sit canonice ad sacrum sacerdotium promotus, de omni peccato mortali confessus et absolutus ac ieiunus (...) nullum cibum sumens vel potum, causa medicine vel alterius necessitatis (...). Sacerdos vero, postquam missam inceperit, non presumet dimittere imperfectam nisi repentina infirmitate et intollerabili fuerit occupatus vel periculum per aliquem excitatum» (*ibidem*, p. 245). Il digiuno era richiesto anche per la partecipazione alla sinodo diocesana (*ibidem*, p. 69). Statuti sinodali del 1424). Il decoro da tenere nel corso delle celebrazioni liturgiche sarebbe stato rigidamente regolamentato anche dalla sessione XXI del Concilio di Basilea (*Conciliarium*, II/2, pp. 954-960).

La residenza assidua e continuativa del curato sul suo beneficio consentiva inoltre all'ordinario diocesano di esercitare un controllo sociale sul contesto locale. La compilazione di registri – con particolare riferimento a quello del battesimo – e l'annotazione degli scomunicati rappresentavano due strumenti estremamente efficaci per conoscere e sorvegliare la società¹⁷⁷. Soprattutto a partire dal 1416, nei verbali delle visite pastorali si nota un'attenzione particolare alla presenza o meno del registro degli scomunicati. Mancano, invece, riferimenti alla tenuta degli altri registri, di cui, pure, la normativa diocesana faceva menzione¹⁷⁸.

Per essere riconosciuto come guida e modello, tuttavia, non bastava risiedere assiduamente sul proprio beneficio e conoscere i fondamenti della catechesi. Il curato doveva anche fare della propria vita un esempio. Egli doveva condurre un'esistenza retta, sobria, lontana dai vizi¹⁷⁹. Al sacerdote in cura d'anime si chiedeva di rinunciare a tutte le attività e ai luoghi più mondani, a cominciare dai giochi e dalle taverne; dovendo tenersi lontano da queste tentazioni, egli non avrebbe nemmeno potuto permettere che altri vi si dedicassero negli spazi adiacenti alla chiesa, al cimitero e alla casa parrocchiale¹⁸⁰. Al curato non era nemmeno permesso di sostare o vagare nei luoghi pubblici senza motivo; egli avrebbe piuttosto dovuto intrattenersi unicamente in conversazioni oneste¹⁸¹. Si chiedeva, insomma, al prete di rinunciare a tutti i

¹⁷⁷ Nel Quattrocento si avvia un processo di rinnovamento, sancito definitivamente dal Concilio di Trento: «la parrocchia, guidata dal parroco, diventa centro di vita sacramentale e luogo della quotidiana gestione del sacro, ma anche anagrafe, centro di assistenza, perno di vita spirituale» (Turchini, *La nascita del sacerdozio*, p. 235).

¹⁷⁸ L'arcidiacono Pietro di Gilaren allude al registro battesimale: «baptizatos, parentes, levantes et tempus describens» (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 254). Chiari, al riguardo, gli statuti del 1438: «quilibet curatus seu vicarius baptizans in sua parrochia teneatur scribere in registro quod ad hoc habeat propria nomina cum nomine patris et matris et commatrem et compatrem levantes in baptismo et diem et annum ut, si inde oriatur questio, secundum hoc decidatur» (*ibidem*, p. 107).

¹⁷⁹ Sul tema si veda per esempio Cozzo, *Andate in pace*, pp. 28-32. Turchini collega la riforma del clero con cura d'anime alla ridefinizione della figura vescovile (processo che inizia nel corso del XV secolo e si definisce con la normativa tridentina): «si mette in luce anche un "ideale di buon pastore" dagli obblighi e doveri ben definiti, la cui luce si riverbera sull'ecclesiastico ideale, particolarmente sulla figura del curato» (Turchini, *La nascita del sacerdozio*, p. 227).

¹⁸⁰ Da questo punto di vista, la normativa diocesana non fa che riprendere quanto già stabilito in Lat. IV, 15-18 (*Conciliarium*, II/1, pp. 176-177). Statuti sinodali del 1407: «absque vercia, tabernas, ludos alearum aut taxillorum nec alterius generis illiciti, coreas in suis ecclesiis, domibus sive cimiteriis exerceri permittant nec illic nec alibi exercent» (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 62); statuti sinodali del 1424: «nec ludant ad taxillos nec ad aleas nec in locis publicis cum aliquibus ludis nec ludentibus assistant» e «quod sacerdotes tabernas non intrent nisi fuerint in itinere constituti» (*ibidem*, pp. rispettivamente 71, 81). Sul tema delle *superflue comestioni* e delle *attioni profane* si veda Cozzo, *Andate in pace*, pp. 28-32.

¹⁸¹ «Neque in locis publicis postulant sive vagabundent, sed honeste conversentur» (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 81. Costituzioni sinodali del 1424). Si esprime in modo simile anche Giorgio di Saluzzo, per il quale i curati dovevano essere «prudentes, honeste ubique conversantes» (*ibidem*, p. 234). Analoga richiesta era fatta in occasione della celebrazione della sinodo diocesana: «ipsa die personaliter intersint et honeste conversentur eciam in qualibet processione si fieri contingat» (*ibidem*, p. 66. Statuti sinodali del 1407); «veniendoque stando

principali momenti di scambio e di incontro¹⁸². La normativa diocesana promuoveva in questo modo uno sradicamento del curato dalla comunità.

Questo sforzo, tuttavia, si scontrava con una realtà in cui la vita del sacerdote era profondamente intrecciata a quella dei suoi parrocchiani, con cui spesso condivideva relazioni, atteggiamenti e abitudini. Nella maggioranza dei casi ciò non significava che il curato fosse diretta espressione della comunità – nella diocesi aostana non erano di norma i fedeli a scegliere il proprio curato, ma le istituzioni ecclesiastiche e religiose che possedevano il beneficio; perciò le parrocchie erano spesso affidate a sacerdoti che provenivano da altre vallate o addirittura da altre diocesi – quanto che egli conoscesse e si riconoscesse nei valori, negli orizzonti e negli spazi d'azione della comunità che aveva preso in carico. Questo radicamento era in alcuni casi favorito da una lunga permanenza al servizio della stessa chiesa¹⁸³. L'insistenza delle costituzioni sinodali sulla necessità di comportarsi «honeste et quiete absque molestia, turpitudine et querela» suggerisce una diffusa tendenza ad agire alla stregua dei laici¹⁸⁴. Anche il timore che il parroco potesse rivelare, *ira vel*

et redeundo honeste incedant et conversentur sine rixis, questionibus et scandalis» (*ibidem*, p. 69. Statuti sinodali del 1424).

¹⁸² Delle taverne come luogo d'incontro, quasi «centro di 'cultura' popolare» parla Grado Giovanni Merlo analizzando le inchieste trecentesche al clero della diocesi di Torino (Merlo, *Chiese e uomini di Chiesa*, p. 178).

¹⁸³ Origini e provenienza dei curati attivi nella diocesi di Aosta del XV secolo sono studiate in Colliard, *Cura animarum*, pp. 104-105 (le località esterne alla diocesi maggiormente interessate erano la Savoia, il Lionese, il Vallese, il Vaud e il Piemonte). Un contesto analogo è descritto per la diocesi di Padova della fine del Quattrocento, dove quasi la metà del clero in cura d'anime proveniva da altre diocesi e dove, non a caso, si riscontra un'elevata ripartizione del diritto di nomina dei titolari dei benefici con cura d'anime (Gios, *L'attività pastorale*, pp. 149-153). Studiando la Val Lagarina nel XV secolo, Gian Maria Varanini evidenzia invece la compresenza di curati provenienti d'oltralpe (spesso legati all'*entourage* dei vescovi di Trento), di altri arrivati dal meridione della penisola italiana e di curati locali (espressione di una élite rurale in ascesa). In tutti questi casi, Varanini rileva un generalizzato radicamento nel contesto locale, seppur con differenti possibilità di carriera a seconda dell'origine e dell'estrazione sociale (Varanini, *Le istituzioni ecclesiastiche della Val Lagarina*, pp. 487-492 e 494-497). Nella diocesi aostana, si alternano casi di curati in carica da pochi anni ad altri in attività da dieci anni e più. Nel 1416, anno in cui questo dato è riportato con maggiore costanza, erano in carica da vent'anni i curati delle chiese di Santo Stefano d'Aosta (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 247 rubrica), di Donnas (*ibidem*, p. 183 rubrica) e di Doues (*ibidem*, p. 129 rubrica); da ventidue anni quello di Quart (*ibidem*, p. 156 rubrica); da trent'anni quelli di Santo Stefano di Gressan (*ibidem*, p. 214) e di Rhêmes (*ibidem*, p. 162 rubrica); da trentacinque anni quello di San Leodegario di Aymavilles (*ibidem*, p. 211 rubrica); da trentasei anni quello di Santa Maria di Montjovet (*ibidem*, p. 178 rubrica). Per Tanzini «l'identità del clero curato (...) è l'effetto non tanto di un modello calato dall'alto, quanto di una interazione complessa tra la figura del chierico con tutte le sue ambiguità e la società in cui è immerso» (Tanzini, *Una Chiesa*, p. 199). Pur senza negare un coinvolgimento del sacerdote in cura d'anime nelle dinamiche sociopolitiche locali, studiando alcuni testamenti di preti vissuti nell'area milanese del XV secolo, Del Tredici evidenzia una presa di distanza dalla comunità locale da parte dei curati; ben prima, dunque, che fosse portato a termine lo sforzo di disciplinamento del clero da parte della Chiesa (Del Tredici, *Il posto del prete*, pp. 235-236).

¹⁸⁴ Così si legge nelle disposizioni del vescovo Giorgio di Saluzzo riguardanti il comportamento da tenere in occasione della sinodo diocesana (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 233). Sul contrasto tra normativa e prassi riflette anche Ostinelli, *Il governo delle anime*, pp. 207-218.

odio, il contenuto delle confessioni ricevute tradisce un suo pieno inserimento nelle dinamiche di vita del paese¹⁸⁵. Per questo motivo, al confessore era proibito chiedere i nomi delle altre persone coinvolte nel peccato confessato¹⁸⁶. La vicinanza del curato ai suoi parrocchiani si intuisce anche dall'insistente riferimento a una pena pecuniaria in cui i sacerdoti sarebbero incorsi qualora non avessero denunciato i fedeli passibili di scomunica¹⁸⁷.

Nelle visite pastorali valdostane, i casi di sacerdoti che indugiavano in occupazioni poco onorevoli sono pochi, tutti concentrati nella bassa valle. A Brusson, nel 1413, il vicario vescovile trovò «quidam Aymo presbiter bene ebrius absque sensu et impotens qui nichil scivit ad petita respondere»¹⁸⁸. Nel 1420, a Issogne, i parrocchiani si lamentarono per i frequenti cambi di sacerdote, uno *ignorans*, l'altro *rixosus* ed *ebriosus*¹⁸⁹. Nello stesso anno, a Hône e a Bard, che dividevano il parroco, si denunciò l'inadeguatezza del curato a causa anche dei suoi vizi¹⁹⁰.

Attraverso gli statuti sinodali e le ispezioni regolari sul territorio, l'ordinario diocesano cercava di agire sulle realtà che con fatica si adeguavano al nuovo ordine. Ciò che rendeva più complicata l'azione vescovile era il tentativo di far corrispondere al radicamento territoriale del curato una sua contestuale separazione dalla quotidianità della vita comunitaria. Incomincia, nel corso del Quattrocento, un processo di professionalizzazione del sacerdozio, che favoriva da un lato la trasformazione del singolo individuo, al quale era sempre più richiesta un'adesione interiore alla vita sacerdotale, dall'altro la

¹⁸⁵ *Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 80 (1424).

¹⁸⁶ «Non inquirendo nomina nec cognoscere aliam personam participem peccati» (*ibidem*, p. 74. Costituzioni sinodali del 1424).

¹⁸⁷ Per esempio, negli articoli delle costituzioni sinodali del 1407 relativi ai fedeli che non onoravano i giorni di festa (*ibidem*, p. 61) oppure ai concubini (*ibidem*). Anche Della Misericordia sottolinea come il curato non possa essere considerato alla stregua un «agente esterno alla comunità, al servizio dei progetti di controllo elaborati da un potere lontano», ma piuttosto come un «mediatore i cui costumi e i cui valori erano fortemente condizionati dal contesto culturale in cui operava» (Della Misericordia, *Giudicare con il consenso*, p. 199).

¹⁸⁸ ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 78.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 297 (interrogatorio al *populus*). Analoghe parole si trovano in coda al verbale di visita (*ibidem*, p. 16). Le inchieste trecentesche del vescovo di Torino Giovanni di Rivalta, studiate da Merlo, mostrano come la litigiosità fosse diffusa tra i chierici, che appaiono vivere «intensamente il clima di violenza pubblica e privata, di *esprit de vengeance*, così diffuso nel XIV secolo» (Merlo, *Chiese e uomini di Chiesa*, pp. 163-171; p. 163 per la citazione).

¹⁹⁰ Hône: «interrogatus populus de vita et moribus curati (...). Responderunt (...) quod iam conquesti fuerunt prefato domino episcopo et suis officariis quod placeret sibi eis providere de curato sufficientiori quia, eorum videre, dictus curatus non est sufficiens nec abilis pro regere curam animarum cum surdus et pluribus aliis viciis subiectus» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 303. Passaggio dell'interrogatorio ai parrocchiani. Analoghe parole in coda al verbale di visita, *ibidem*, p. 21); Bard: «interrogatus populus de vita et moribus curati (...). Responderunt (...) quod dominus episcopus et sui officarii sunt satis informati de insufficiencia et inabilitate et viciis ipsorum curati» (*ibidem*, p. 303). Si trattava dello stesso curato che preferì andare a pranzo piuttosto che cercare il Santissimo, disperso in una stalla in seguito al cedimento del pavimento dell'abitazione di un infermo che il sacerdote si era recato a visitare (capitolo III, note 189-190 e testo corrispondente).

creazione di un corpo riconoscibile e solidale¹⁹¹. Il curato doveva distinguersi dai suoi compaesani, agli occhi dei quali, per merito delle sue virtù, doveva apparire «tamquam relucens speculum»¹⁹². Anche l'abito divenne dunque un importante elemento identitario¹⁹³. Sia in chiesa, durante le celebrazioni, sia nei luoghi pubblici, il parroco doveva essere riconoscibile e onorare con decoro e dignità l'istituzione che rappresentava. Molti sono dunque gli articoli degli statuti sinodali dedicati a questo tema. Ciascun curato doveva essere tonsurato e rasato¹⁹⁴. In chiesa, doveva indossare tutti i paramenti e gli ornamenti sacerdotali richiesti dalla celebrazione¹⁹⁵, mentre per strada e nei luoghi pubblici abiti ben chiusi, lunghi fino alle caviglie e ben foderati¹⁹⁶. Non gli era inoltre consentito portare con sé alcuna arma, «cum arma clericorum sint lacrimae et oraciones», a meno che non si trovasse in viaggio¹⁹⁷. Destò pertanto scalpore la vista del vicario della chiesa di San Germano di Montjovet, che celebrava con i piedi e le gambe scoperti¹⁹⁸.

¹⁹¹ Uno degli esiti sul lungo periodo di questo processo sarebbe stata, secondo Turchini, la «personalizzazione dei compiti, con conseguente intercambiabilità del personale» (Turchini, *La nascita del sacerdozio*, p. 256).

¹⁹² *Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 242 (disposizioni del vescovo Giorgio di Saluzzo).

¹⁹³ È efficace l'espressione «l'abito fa il parroco», usata da Cozzo come titolo di un paragrafo del suo libro sull'evoluzione della figura del curato a partire dal Concilio di Trento (Cozzo, *Andate in pace*, pp. 32-34). Turchini mette in evidenza come la normativa cinquecentesca tenda a creare delle relazioni tra esterno e interno: «se il corpo è specchio dell'anima e viceversa, il cambiamento dell'abito esterno indica una trasformazione interiore» (Turchini, *La nascita del sacerdozio*, p. 230). Sul vestiario del clero si era già espresso Lat. IV, 16 (*Conciliarium*, II/1, p. 176). Sul tema ritornò il Concilio di Costanza, sessione XLIII (*ibidem*, pp. 627-628).

¹⁹⁴ Disposizioni del vescovo Giorgio di Saluzzo: «tonsura rasa latitudinis sex digitorum» (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 234) e «in die receptionis huiusmodi sacri ordinis plenarie confessus ab omnibus peccatis suis et absolutus, rasmus» (*ibidem*, p. 242). Su questo si veda anche, per esempio, Turchini, *La nascita del sacerdozio*, pp. 231-232.

¹⁹⁵ Statuti sinodali del 1407: «appareat indutus cum superpilicio et, secundum quod officium requiret, aliis debitis indumentis» (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 59); statuti sinodali del 1424: «que officia compleant (...) decentibus habitibus» (*ibidem*, p. 71); disposizioni fornite dal vescovo Giorgio di Saluzzo: «condecorer in habitu ecclesiastico et tonsura rasa latitudinis sex digitorum» (*ibidem*, p. 234) e «vestitus ornamentis sacerdotalibus, videlicet amictu, alba, cingulo, manipulo, stola et casula» (*ibidem*, p. 245).

¹⁹⁶ Anche la partecipazione alle sinodi richiedeva un abbigliamento specifico: «per totum tempus synodi continue, omnes curati adsistant induti amitu, alba et stola, sub pena sexaginta solidorum pro quolibet deficiente» (*ibidem*, p. 233. Passaggio delle disposizioni del vescovo Giorgio di Saluzzo).

¹⁹⁷ Statuti sinodali del 1407: «appareat cum superiori veste clausa, non condullata nec dissuta, longa usque ad cavillam pedis, manuticis a parte anteriori strictis, cuius colare non cooperiat nodum colli sive vel cum foderatione honesta ad suum statum decenti, de super non zonati, nec cutellos sive dagas portantes, cum arma clericorum sint lacrimae et oraciones, cum buffeto latitudinis quatuor digitorum» (*ibidem*, p. 62); statuti sinodali del 1424: «incedant etiam in vestimentis honestis sine nimia longitudine vel brevitate cum zonis desuper et absque scissura posteriori, sine gladiis offensibilibus, nisi fuerint in via constituti» (*ibidem*, p. 71) e «nullus etiam clericus beneficiatus aut in sacris ordinibus constitutus a modo in antea faciat fieri vestes rubei aut viridi clari coloris sub pena decem solidorum ut talium clericorum honestas magis observetur» (*ibidem*, p. 93).

¹⁹⁸ «Veste brevi sine caligis cum sotularibus degolatis ad eo quod tibie et pedes nudi videbantur» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 176. Visita del 1416).

La distinzione del curato rispetto al mondo laicale si manifestava anche in occasione di alcuni significativi momenti pubblici: di fronte al giudice, dove non si escludeva che il sacerdote potesse comportarsi in modo irrispettoso, alla stregua di un laico, ma nei confronti del quale era comminata una pena di entità inferiore¹⁹⁹; in caso di citazione in giudizio o di scomunica, quando si concedeva al chierico che aveva ricevuto gli ordini sacri di essere convocato separatamente rispetto ai laici e a coloro che avevano ricevuto solo gli ordini minori²⁰⁰; di fronte alla morte, momento scandito da una precisa ritualità²⁰¹.

Ciò che più di ogni altra cosa minacciava la labile separazione tra mondo dei consacrati e mondo dei laici, tuttavia, era il concubinato del clero. Il rapporto con il mondo femminile costituiva un aspetto molto delicato, posto sotto severo controllo già dal III e dal IV Concilio Lateranense e nel XV secolo rigidamente disciplinato nel corso della XX sessione del Concilio di Basilea e dagli statuti sinodali diocesani²⁰². Si consigliava di non conversare «cum mulieribus (...) nisi honeste et causa necessitatis» e di evitare, in sede di confessione, di guardarle in volto²⁰³. I molti articoli dedicati al concubinato del clero descrivono però una realtà diversa, guardata con apprensione dalle autorità ecclesiastiche, soprattutto perché la condotta del curato poteva diventare motivo di scandalo all'interno della società locale. Più di qualsiasi altra attività negata ai chierici, infatti, la relazione con una donna portava con sé il rischio di un coinvolgimento delle sue relazioni sociali, con una conseguente possibile alterazione degli equilibri locali. Le concubine, infatti, erano figlie, sorelle, spesso mogli e madri²⁰⁴. Il matrimonio del clero determinava dunque un ingresso a tutti gli effetti del curato all'interno della comunità, esattamente ciò che la normativa diocesana cercava con fatica di contrastare. Bisognava allora prima di tutto accertarsi se la relazione illecita fosse cosa nota. Avevano questo scopo gli interrogatori al *populus* e la richiesta fatta ad alcuni parrochiani di validare le deposizioni dei curati²⁰⁵. Gli statuti del 1424 ordinava-

¹⁹⁹ Sia gli statuti del 1407 (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 64) sia quelli del 1424 (*ibidem*, p. 85) prevedono una pena pecuniaria per il chierico, mentre per il laico la scomunica.

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 65 (costituzioni sinodali del 1407).

²⁰¹ *Ibidem*, p. 79 (costituzioni sinodali del 1424).

²⁰² Lat. III, 11 (*Conciliarum*, II/1, p. 136); Lat. IV, 14 (*ibidem*, pp. 175-176); Bas., XX (*Conciliarum*, II/2, pp. 951-953). Studiando il rapporto del vescovo di Trento Johannes Hinderbach con la figura femminile, Daniela Rando ripercorre le principali posizioni assunte dal pensiero cristiano a questo riguardo, riflettendo in particolare sui processi di essenzializzazione e di estetizzazione della femminilità, posti all'origine della condanna del femminile nella cultura cristiana (Rando, *Dai margini la memoria*, pp. 403-429).

²⁰³ *Atti sinodali*, a cura di Colliard, pp. rispettivamente 71 e 74 (1424). Del «difficile equilibrio fra cura d'anime e sessualità» si è occupato per esempio Cozzo, *Andate in pace*, pp. 22-27. L'ossessivo tentativo di tenere il mondo femminile lontano da quello clericale persiste e anzi si rafforza in epoca post-tridentina (Greco, *Fra disciplina e sacerdozio*, pp. 66-67).

²⁰⁴ Nelle inchieste trecentesche compiute dal vescovo di Torino Giovanni di Rivalta al clero della sua diocesi sono proprio i preti che avevano relazioni con donne sposate a offrire le descrizioni più pittoresche delle loro avventure (Merlo, *Chiese e uomini di Chiesa*, pp. 171-176, in particolare pp. 174-175).

²⁰⁵ Furono chiamati a presenziare all'interrogatorio del curato di Champorcher, svoltosi nel 1420, sei parrochiani, che «omnes sigillatim dixerunt et concordēs prout idem curatus dixit,

no che i sacerdoti non tenessero «publice concubinas in domibus suis, nec aliquas mulieres unde possit sinistra suspicio haberi»²⁰⁶. Per questo motivo, alle concubine era chiesto di abbandonare la parrocchia retta dal curato con cui avevano avuto una relazione, o, nel caso in cui ciò non fosse possibile, di astenersi dal conversare con lui, affinché non potesse derivarne *mala suspicio*²⁰⁷. Le donne coinvolte in questo genere di scandalo andavano di norma incontro alla scomunica. Sappiamo, tuttavia, dalla vicenda di una certa Giovannina, concubina del parroco di Brusson nel 1421 e *publica meretrix*, che la punizione poteva giungere fino alla detenzione presso le carceri del potere temporale, qualora la donna rifiutasse di fare pubblica penitenza²⁰⁸. Alle orecchie del visitatore dovettero così suonare come particolarmente pesanti le parole pronunciate dai parrochiani di Issogne nel 1420, che a proposito del concubinato del loro curato dissero: «de predictis est vox et fama publica»²⁰⁹. Da questo punto di vista, le autorità ecclesiastiche paiono agire in modo non dissimile dai fedeli laici: il concubinato del clero, prima ancora che essere un problema di natura morale, rappresentava un rischio a livello sociale²¹⁰. I parrochiani denunciavano il curato solo se la sua relazione alterava gli equilibri locali oppure se costituiva un ostacolo al completo e regolare servizio spirituale offerto alla comunità; i visitatori agivano contro i curati colpevoli innanzitutto per risolvere le tensioni con i parrochiani²¹¹.

Non è semplice definire il profilo delle donne coinvolte. Certamente nessuna di quelle citate nelle visite quattrocentesche apparteneva a famiglie di spicco. Alcune provenivano da località esterne al territorio parrocchiale; così, per esempio, la giovane Bertola originaria della Valsesia, che il curato di Champorcher teneva con sé nel 1420²¹². In alcuni casi si trattava di donne

adiungendo quod dictus curatus dictam Bertholam tenet continue, conquerendo et petendo super hoc provideri» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 302). Al rapporto tra questi interrogatori e l'istituto della sinodo parrocchiale ho accennato nel capitolo I, note 59 e 125.

²⁰⁶ *Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 81. L'articolo proseguiva con un «nec occulte», ma è significativo che la priorità sia data all'atto pubblico, segno di una preoccupazione prima di tutto sociale e solo secondariamente morale.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 62 (1407). Le uniche deroghe concesse all'allontanamento forzato dalla parrocchia erano la residenza continuativa all'interno del suo territorio da più di sei anni oppure la presenza di un marito.

²⁰⁸ «Procurabimus eam detineri in carceribus iuridice per dominum temporalem» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 321). Questa informazione si ricava da una lettera dell'ufficiale vescovile di Aosta all'indirizzo del curato o del vicario di Challand-Saint-Victor, ancora con sigillo impresso parzialmente visibile. Il documento è stato incollato alla p. 321 del volume delle visite pastorali, all'interno del fascicolo 13, insieme con altra documentazione di origine giudiziaria (capitolo I, nota 49 e testo corrispondente per un inquadramento documentario di questo fascicolo).

²⁰⁹ ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 297.

²¹⁰ Nella normativa conciliare tridentina, la castità sarebbe diventata un requisito per l'accesso agli ordini maggiori (Turchini, *La nascita del sacerdozio*, p. 240).

²¹¹ Sulle denunce dei laici ho riflettuto nel capitolo III, note 141 e 193-199 e testo corrispondente.

²¹² Una rapida notizia della relazione concubinaria si trova in coda al verbale di visita (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 18). L'interrogatorio al curato, da cui apprendiamo il nome e la situazione della donna, si trova invece *ibidem*, p. 301. All'interrogatorio segue l'intervento di alcuni parrochiani (*ibidem*, p. 302).

sposate: la stessa valesiana lo era, mentre il parroco di Derby frequentava negli anni Dieci del XV secolo Giovannetta, moglie di Pietro Patenoster del vicino territorio di Morgex²¹³. Il matrimonio della concubina non rappresentava un ostacolo né alla relazione adulterina né alla procreazione. Ebbero figli il parroco di Issogne e quello già citato di Champorcher. Interrogato al riguardo, quest'ultimo riconobbe di aver tenuto *assidue* in casa sua la detta Bertola e di aver avuto da lei due figli, un maschio e una femmina, della cui sopravvivenza egli si faceva carico²¹⁴. Il curato contravveniva in questo modo alle disposizioni sinodali, che proibivano di tenere la propria concubina entro i confini della propria parrocchia e di mantenerla, così come di far risiedere in casa propria l'eventuale prole generata²¹⁵. I bambini nati dalla relazione illecita non avrebbero nemmeno dovuto essere impiegati come chierichetti durante le celebrazioni²¹⁶. Ai curati che trasgredivano era comminata una pena pecuniaria²¹⁷. Avrebbero invece perso i frutti del proprio beneficio i presbiteri che garantivano gratuitamente delle abitazioni a donne comuni, *suspectae* e *impudice viventes*²¹⁸. In questo caso, per evitare la pena, il bene concesso doveva rientrare nelle mani dei chierici e le donne dovevano essere espulse entro quindici giorni dalla pubblicazione degli statuti. Alla preoccupazione d'ordine sociale si aggiungeva dunque un'evidente premura per la conservazione del patrimonio ecclesiastico.

4. Della vita e della moralità dei fedeli

Nella normativa diocesana, i laici – se si escludono i nobili e i detentori di giurisdizione – compaiono essenzialmente in quanto parrocchiani chiamati all'obbedienza nei confronti del proprio vescovo e del proprio curato, come fedeli da guidare e condurre verso la salvezza eterna oppure in veste

²¹³ *Ibidem*, pp. 97 (Derby), 18 e 301 (Champorcher). Bertola, originaria della Valsesia, era sposata da circa dieci anni con un uomo abitante a Bard, Aimonetto de Martigniono.

²¹⁴ *Ibidem*, pp. 297 (Issogne), 18 e 301 (Champorcher). Il parroco di Issogne aveva invece una figlia.

²¹⁵ *Atti sinodali*, a cura di Colliard, pp. 62 (1407), 81 (1424).

²¹⁶ «Nec teneant secum filium suum aut filiam in sacerdotio gentium, nec patiantur talem sibi in missa ministrare» (*ibidem*, p. 81). Questa pratica non era una particolarità valdostana. Merlo mette in luce situazioni analoghe studiando le visite trecentesche alla diocesi di Ivrea (Merlo, *Chiese e uomini di Chiesa*, p. 152). Sulla destinazione della prole del clero (dei canonici nello specifico) si soffermava anche Lat. IV, 31 (*Conciliarium*, II/1, p. 182).

²¹⁷ Gli statuti del 1407 stabiliscono una pena di dieci lire sia nel caso in cui la concubina si trovasse entro i confini parrocchiali sia quando i figli da lei avuti risiedevano in casa con il curato (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 62). La somma diventa di venticinque fiorini con gli statuti del 1424 (*ibidem*, p. 81). In effetti, già nel 1421 il curato di Brusson fu minacciato di dover pagare venticinque fiorini qualora non avesse allontanato la sua concubina, somma cui si sarebbero aggiunti cinque fiorini per ogni giorno trascorso senza adempiere alla richiesta (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 319). Quest'ultima informazione si ricava da una lettera dell'ufficiale vescovile all'indirizzo del curato di Challand-Saint-Victor o del suo vicario.

²¹⁸ La perdita del beneficio per i curati recalcitranti era prevista già in Lat. III, 11 (*Conciliarium*, II/1, p. 136).

di peccatori da correggere e disciplinare. Il lessico impiegato è in tal senso molto eloquente. Senza addentrarsi in un'analisi di tipo quantitativo, anche solo con un'attenta lettura degli statuti sinodali si possono individuare alcune tendenze: si parla di *laici* quando si intende suggerire una distinzione rispetto ai consacrati²¹⁹; di *populus*, *parrochiani* e *fideles* quando si tratta di definire i compiti dei laici in determinati momenti della vita liturgica oppure di descrivere le pratiche sacramentali²²⁰; di *excomunicati* quando si vogliono indicare coloro che si sono allontanati dal grembo salvifico della Chiesa²²¹. Ad eccezione dei *fidedigni* e dei *testes* chiamati a testimoniare in alcune specifiche occasioni²²², tutti gli altri laici appaiono dunque in una posizione di sostanziale subalternità rispetto al mondo dei consacrati. Essi erano sottomessi innanzitutto all'autorità vescovile. In un articolo degli statuti del 1407 si parla esplicitamente di «subdicti nostri», che il vescovo intende proteggere dalle citazioni in giudizio emanate indebitamente dalle altre curie²²³. La protezione si trasformava però in correzione e punizione qualora una persona disubbidisse a chiunque rappresentasse, nel contesto locale, l'ordinario diocesano. In questo caso erano previste le pene più dure: la scomunica per il colpevole e l'inter-

²¹⁹ Analogo impiego del termine in Lat. III, 2, 9, 11, 14, 19 (*ibidem*, pp. rispettivamente 128, 134-135, 136, 137-138, 141-142) e Lat. IV, 3, 17-18, 40, 42-44, 46, 66 (*ibidem*, pp. rispettivamente 166-168, 176-177, 185-186, 186-187, 187-188, 198). Nella normativa diocesana, il termine è usato per esempio quando si tratta di differenziare il tipo di pena da comminare per uno stesso reato, come negli articoli che sanzionano un atteggiamento scorretto tenuto davanti al giudice (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, pp. 63-64 e 85-86, relative rispettivamente al 1407 e al 1424) o durante la celebrazione della messa (*ibidem*, p. 83. Statuti del 1424); oppure quando si vuole garantire un privilegio ai consacrati, come nel caso della citazione in giudizio con modalità differenti rispetto ai laici o a coloro che hanno ricevuto solo gli ordini minori (*ibidem*, p. 65. Statuti del 1407); oppure quando si vuole chiarire che cosa sia lecito fare solo previa autorizzazione del curato, come nel caso delle sepolture (*ibidem*, p. 72. Statuti del 1424); oppure, più semplicemente, quando si vogliono indicare due realtà diverse, con compiti talvolta simili, come nella frase «honor magnus et reverentia tam ab ecclesiasticis clericis quam laicis semper exhibeatur preciosissimo Corpori Dominico, reliquiis sacrorum et singulis sacramentis ecclesie» (*ibidem*, p. 75. Statuti del 1424), talvolta diversi, come nel caso dell'impegno di preghiera richiesto in caso di morte di un vescovo (*ibidem*, pp. 78-79. Statuti del 1424). Riguardo alle cause di competenza del foro ecclesiastico, inoltre, il vescovo rivendica di poter giudicare determinate tipologie di reati commessi non solo «inter clericos sed etiam inter laicos» (*ibidem*, p. 88). Spetta al curato, inoltre, la pubblicazione, nella sua chiesa, degli statuti sinodali riguardanti i laici (*ibidem*, pp. 93-94).

²²⁰ Con conseguente introduzione, a seconda del tipo di sacramento, di una serie di termini specifici, come *infirmi*, *confitentes*, *patrini* e *matrine*, *defuncti* oppure di alcune distinzioni a seconda delle fasce di età; si parla per esempio di semplici *pueri* o di *pueri maiori septennio* o *decennio*. Dell'uso dei termini *parrochiani*, *populus* e *fideles* nella normativa canonica e diocesana ho discusso nel capitolo III, § 1.2, in particolare note 59-63 e testo corrispondente.

²²¹ Anche in questo caso il termine si trova declinato secondo un'ampia casistica (*concupinari*; *usurarii*; *prehentatores*, solo per citarne alcuni).

²²² Negli statuti sinodali del 1407 si parla di *fidedigni* nel caso delle testimonianze da prestare contro le violazioni perpetrate dai predicatori (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 63), di *testes* nel caso delle confessioni prestate in presenza, appunto, di testimoni, davanti a un ufficiale giudiziario vescovile (*ibidem*, p. 64).

²²³ *Ibidem*, p. 64 (1407). Capitolo III, nota 61 e testo corrispondente per l'impiego di questo termine nella normativa canonica.

detto per la sua parrocchia²²⁴. Il vescovo si riservava inoltre di giudicare i suoi sudditi in alcuni casi specifici, enumerati con cura negli statuti del 1424²²⁵.

L'arcidiacono Pietro di Gilaren è il solo, tra le autorità diocesane che produssero documentazione normativa giunta sino ai giorni nostri, a tratteggiare l'immagine del fedele modello:

omnis vero homo utriusque sexus duodecim annorum, prius perfecte penitentialiter confessus, communicet de parvis hostiis sacratis in die sancto Pasche et minoris etatis sciens maliciam confiteatur in propria parrochia a proprio sacerdote aut de eius licentia. Aliaque suo tempore et loco recipiat ecclesiastica sacramenta et in timore mortis extremam unctionem; atque in omni missa parrochiali festi solemnis offerat Deo oblacionem condignam ac audiat in eius parrochiali ecclesia devote divina saltim diebus dominicis et festivis feriandis. Necnon sequatur processiones votivas et in rogacionibus et sit presens in visitacionibus ordinariis cessante necessitate²²⁶.

Ciò che rendeva una persona un buon fedele era, di fatto, la partecipazione alla vita sacramentale e liturgica comunitaria. Non a caso, gli articoli delle costituzioni sinodali dedicati alla catechesi sacramentale sono moltissimi²²⁷. Il legame con il proprio curato diventava elemento identitario e connotante del fedele cristiano. Per questo motivo, un sacerdote non poteva amministrare un sacramento a una persona che non faceva parte della sua parrocchia, a meno che non avesse ricevuto l'autorizzazione dell'ordinario diocesano o del curato alle cui cure quell'individuo era stato affidato²²⁸. È nella propria chiesa parrocchiale che ogni fedele doveva prendere parte alla messa domenicale e alle celebrazioni in occasione delle festività. Qui che, almeno una volta all'anno, doveva confessarsi e comunicarsi e, al momento opportuno, ricorrere agli altri sacramenti. Egli avrebbe inoltre dovuto sospendere qualsiasi attività la-

²²⁴ *Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 61 (1407). La «capacità segregante» di tali sanzioni nel XV secolo non è da sottovalutare; per questo motivo la minaccia della scomunica aveva la capacità «di suscitare la reazione attesa» (Della Misericordia, *Giudicare con il consenso*, p. 203).

²²⁵ «De casibus episcopo reservatis. Casus episcopo reservati et quot nobis et successoribus nostris reservamus quoad subditorum nostrorum absolutionem sunt hii: heresis, homicidium, sacrilegium, incestus, sub quo contineri intelligimus inordinatum coitum cum commatre per compatrem, raptus virginum, peccatum contra naturam, iniectioes violenter manuum in parentes, vota fracta, sortilegium, periurium et incendium ecclesiarum ante denunciationem et similiter aliorum locorum privatorum contra quos lata est per dyocesanum excommunicacionis sententia et non in ecclesiis publicata, oppressio plebis, blasfemia in Deum, beatam Virginem et sanctos, adulterium publicum, violenta percussio in personam aliquam infra ecclesiam aliquam aut cimiterium, violatio immunitatis ecclesiastice et absolutio illorum quibus est solemniter penitentia iniungenda et omnes excommunicatores iuris non reseruate sancte sedis apostolice, una cum aliis casibus episcopo tam de iure quam de consuetudine huius dyocesis pertinentibus» (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, pp. 79-80). Poco oltre, l'articolo *De causis ad forum ecclesiasticum pertinentibus* chiarisce che queste tipologie di reati competono al foro ecclesiastico non solo se concernono i chierici, ma anche i laici (*ibidem*, p. 88).

²²⁶ *Ibidem*, p. 254.

²²⁷ Se ne occupano diffusamente gli statuti del 1424 (*ibidem*, pp. 72-78) e le disposizioni emanate negli anni Trenta dal vescovo Giorgio di Saluzzo (*ibidem*, pp. 241-246).

²²⁸ Sono, ancora una volta, gli statuti del 1424 (*ibidem*, p. 80) e le disposizioni di Giorgio di Saluzzo (*ibidem*, p. 241) a occuparsi di questo tema.

vorativa per presenziare alle processioni e alle visite che si svolgevano nella sua parrocchia²²⁹.

La pratica delle sinodi diocesane e delle visite pastorali contribuiva, insomma, alla nascita del parrocchiano. Spettava però al curato, nell'ambito della vita liturgica quotidiana, l'educazione dei fedeli, in particolare attraverso la pubblica e periodica lettura degli statuti sinodali²³⁰. L'accentramento dell'amministrazione diocesana nelle mani del presule portava così a una conseguente messa in risalto della funzione pastorale del sacerdote con cura d'anime: egli da un lato era gestore del sacro, guida e modello di vita cristiana, dall'altro controllore e garante della disciplina morale e dell'ordine sociale. La chiesa parrocchiale diventava il luogo della comunicazione tra centro e periferia. Era, non a caso, proprio al termine della messa domenicale che venivano lette le citazioni in giudizio e le condanne di scomunica. La doppia natura del curato, pastore amorevole e garante dell'ortodossia, si riverberava pertanto anche sull'edificio ecclesiastico, che, oltre a essere luogo della vita liturgica e sacramentale comunitaria, diventava centro di controllo e di ammonizione dei laici inadempienti.

La sorveglianza sui fedeli si esercitava in tre momenti distinti: la quotidiana vita parrocchiale, la visita, la sinodo diocesana²³¹. Il curato era tenuto a osservare i suoi parrocchiani, ad avvertirli e, se necessario, ad annotare gli *errores* commessi e il nome degli scomunicati, di cui avrebbe dovuto dare pubblica lettura una volta al mese, al termine della messa. I registri erano ispezionati nel corso della visita e presentati in apertura della sinodo diocesana. Durante la visita, inoltre, il parroco era interrogato riguardo alla condotta di vita dei fedeli, allo scopo di verificare che nessuno commettesse «heresim, sortilegium, maleficium, divinacionem, blasphemiam in sanctum, usuram, concubinatum, cum suspecta persona conversacionem» né che «rapina vel de bonis ecclesie vel hospitalis exerceatur»²³². A questi stessi temi erano dedicati

²²⁹ «Cessare debent ab opere manuali, servili et mechanico, et interesse missis et divinis officiis in sua parrochiali ecclesia» (*ibidem*, p. 82. Statuti del 1424). Analogamente si esprimono gli statuti del 1407 (*ibidem*, p. 61) e le disposizioni emanate da Giorgio di Saluzzo (*ibidem*, pp. 239-240). Per avere un'idea del calendario liturgico, si può ricorrere a quelli del 1438 e del 1439, pubblicati nel corso della sinodo del 1438 (*ibidem*, pp. 100-103).

²³⁰ La lettura ai parrocchiani degli statuti sinodali è raccomandata dall'articolo *Quod presbiteri parrochialium ecclesiarum suis parochianis publicent huiusmodi statuta laicis concernentia* delle costituzioni del 1424 (*ibidem*, p. 93). Dai verbali delle visite pastorali si apprende tuttavia che gli statuti sinodali mancavano in molte chiese valdostane.

²³¹ L'attenzione per la condotta di vita dei fedeli, con particolare riferimento alla diffusione dell'eresia, era già alla base di Lat. IV, 3, che stabiliva l'obbligo di visita annuale della diocesi da parte del vescovo e istituiva la prassi dell'interrogatorio ai fedeli (*Conciliarum*, II/1, pp. 166-168).

²³² La citazione in corpo di testo è tratta dalle parole dell'arcidiacono Pietro di Gilaren del 1436 (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 255), le stesse che raccomandavano che il curato «tradat in scriptis visitatori ordinario in principio visitacionis errores in parrochia existentes et nomina dictorum suorum parrochianorum et qui iurgia simul habuerint aut in errorem prolapsi fuerint» e che «qui contrafecerit publice excommunicatus nuncietur» (*ibidem*). La richiesta di redigere, leggere pubblicamente e portare con sé alla sinodo il registro degli scomunicati fu fatta ai parroci nel corso della sinodo del 1424 (*ibidem*, pp. 69, 72).

una serie di capitoli all'interno degli statuti sinodali, soprattutto in quelli del 1424²³³. Chi contravveniva a queste disposizioni andava incontro alla pubblica scomunica, facendo, in alcuni casi, ricadere sull'intera parrocchia la minaccia dell'interdetto.

Nel corso delle visite quattrocentesche valdostane gli interrogatori si svolsero in modo più sistematico solo nel 1420. Ciò non significa, tuttavia, che non si possano intercettare delle informazioni riguardo alla condotta dei fedeli anche negli altri verbali, dove, dall'analisi dei registri degli scomunicati – là dove erano presenti²³⁴ –, si lasciò talvolta trapelare qualche nome e più raramente qualche storia, perlopiù attraverso le lamentele dei curati. Alcune persone non avevano rispetto per le celebrazioni liturgiche né per la sacralità dei luoghi di culto²³⁵. Un problema relativamente diffuso doveva essere quello dei fedeli che interrompevano la messa con il loro chiacchiericcio. Negli anni Trenta del XV secolo l'arcidiacono accennò alla questione in modo generico a proposito di tutte le parrocchie da lui visitate²³⁶. Già nel 1414 il parroco e il chierico di La Salle si erano lamentati apertamente a questo proposito²³⁷. Un'analogia situazione fu rilevata a Courmayeur alla fine del secolo²³⁸. In alcuni casi i fedeli si spingevano oltre. A Issime, per esempio, la festa patronale diventava occasione di festeggiamenti ritenuti dalle autorità ecclesiastiche non adatti al contesto²³⁹. A Chambave, nel 1416, alcune persone, subito dopo aver ricevuto il Corpo di Cristo, erano state sorprese a bere in pubblico²⁴⁰. Altri individui disertavano le messe domenicali e festive per lavorare. Così, per esem-

²³³ Qualche esempio: *De prohibitione usurarum et concubinitus et ludorum prohibitorum ac blasfemie Dei et sanctorum eius* (*ibidem*, pp. 84-85); *De pena usurariorum* (*ibidem*, p. 85); *De prohibitione divinationum et sortilegiorum ac aliarum artium prohibitarum* (*ibidem*); *Contra usurpantes iura ecclesie et personarum eius* (*ibidem*, p. 89).

²³⁴ Solo nel corso della visita del 1416 si annotò, seppur in modo non sistematico, la presenza o meno di tale registro. Possedevano il registro degli scomunicati le chiese di La Thuile, Courmayeur, La Salle, Morgex, Quart, Rhêmes, Villeneuve, Chambave, San Germano e Santa Maria di Montjovet, Brusson, Saint-Vincent, Antey, Saint-Marcel, Santo Stefano di Gressan, Brissogne, Nus, Châtillon, Santo Stefano d'Aosta (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, pp. rispettivamente 136, 140, 143, 146, 156, 162, 169, 171, 177, 178, 206, 193, 207, 203, 214, 218, 225, 228, 247); mancava invece sicuramente nelle chiese di Hône, Santa Maria Maddalena di Gressan, San Martino di Aymavilles, Jovençon, Charvensod, San Martino di Corléans (*ibidem*, pp. rispettivamente 181, 210, 212, 213, 216, 220).

²³⁵ Negli statuti del 1424 si raccomandava di non essere «rumorosus, iniuriosus verbo nec opere neque scandalosus» (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 83).

²³⁶ L'arcidiacono ordinò ai parrochiani «illa audire devote, pacifice recipere et non impedire nec extra divina existere murmurantes» (*ibidem*, p. 281).

²³⁷ Sopra, note 120 e 129 e testo corrispondente.

²³⁸ Sopra, nota 121 e testo corrispondente.

²³⁹ Sopra, nota 132 e testo corrispondente. Le parole dell'arcidiacono sembrano echeggiare quelle degli statuti sinodali del 1424: «prohibemus etiam in ecclesiis aut eorum cimiteriis tam in festivis quam in festorum vigiliis fieri et duci choreas dissolutas, tripudia, cantilenas vanas et alia inhonesta» (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 84). Non è dissimile nemmeno il contenuto dell'articolo *De spectaculis in ecclesia non faciendis*, contenuto nella sessione XXI del Concilio di Basilea (*Conciliarium*, II/2, pp. 959-960).

²⁴⁰ «Non consuerunt recipere omnes in Pascale et recipiunt diebus iovis, veneris, sabbati et Pache indevotè quia, cito post, publice libantur» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 170).

pio, Pietro detto Brons e Giovanni di Vyvyan, abitante il primo a Brusson, il secondo a Brissogne, entrambi accusati nel 1416 di aver continuato a lavorare nei campi nonostante il giorno di festa²⁴¹. Un certo Giovanni Dierna di Bard non solo non frequentava la chiesa, ma nemmeno si confessava né faceva dire le messe per i defunti della sua famiglia²⁴².

In altri casi, come si è già avuto modo di verificare, erano i luoghi di culto a essere oltraggiati²⁴³. A Sant'Eusebio di Montjovet, per esempio, alcuni furono accusati di usare gli spazi della chiesa alla stregua di un granaio. È interessante notare che in quest'occasione l'accusa non provenne dal curato, ma da alcuni uomini ritenuti *fidedigni*, a testimonianza di un ormai diffuso clima di reciproco controllo sociale²⁴⁴. Anche tra i laici, infine, si verificarono alcuni tentativi di furto dell'arredo liturgico²⁴⁵. A questi personaggi dalla fisionomia più concreta si aggiungono poi alcuni nomi associati all'accusa di non ricevere i sacramenti o di essere rimasti scomunicati, senza tuttavia che ne fosse specificato il motivo²⁴⁶. In altri casi ancora il verbalizzante si limitò a registrare che in molti restarono *excommunicati* in occasione della Pasqua²⁴⁷.

Fin dalla prima visita pastorale di cui si conservano gli atti, un'attenzione particolare fu riservata ai *concubinari publici*²⁴⁸. Come si è già visto per il concubinato del clero, anche per i laici più che l'azione in sé era la sua notorietà all'interno della comunità a destare preoccupazione²⁴⁹. Gli stessi statu-

²⁴¹ *Ibidem*, pp. 206 («Petrus dictus Brons consuevit labo<ra>re dominicis et aliis festis et die Sanctorum Petri et Pauli secavit et fenavit nec recepit Corpus Domini in Pascate (...) nec habuit absolucionem»), 218 («Iohannes de Vyvyan laboravit et fenavit in die Sancti Petri Apostoli et fuit citatus sed non comparuit»).

²⁴² *Ibidem*, p. 306 (1420). Le informazioni su questo personaggio si ricavano dall'interrogatorio al curato.

²⁴³ Sopra, nota 74 e testo corrispondente

²⁴⁴ «Quod ex relatione fidedignorum fuerunt nonnulli, temporibus retroactiis, qui ausu temerario soliti sunt triturare bladum etcetera, quare inhihemus eisdem sub pena excommunicacionis quod a modo cessent et non presumant de domo Dei facere orreum» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 10. Visita pastorale del 1420). Un lessico molto simile era già presente in Lat. IV, 3 a proposito dei laici chiamati a riferire sotto giuramento l'eventuale presenza di eretici (*Conciliorum*, II/1, pp. 166-168).

²⁴⁵ Nel 1416 a Charvensod una *ydria* «deportavit ad domum suam Nicolinus Chivalerii» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 216). Degli episodi di furto commessi dal clero ho discusso nel capitolo III, note 163-168 e testo corrispondente.

²⁴⁶ Per esempio: Vionino Revillyon di Jovençan (*ibidem*, p. 213 margine esterno. Visita del 1416); Gilliot de Lestelle abitante nel 1420 nella parrocchia di San Leodegario di Aymavilles (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 282); Guglielmetto del fu Giovanni de Groncz di Challand-Saint-Victor, che «non recepit sacramentalia in Pascha proxima nec erat excommunicatus» (*ibidem*, p. 355. Visita del 1421); P[ietro] Boneyrola, Giovanni Berthodi de Corniola e i figli di P[ietro] Leporarii di Antey (*ibidem*, p. 360. Visita del 1421); il *dominus* Guglielmo de Usello, che «numquam confessuit nec recepit Corpus Christi cum dicto curato» (*ibidem*, p. 365. Visita del 1421). Segnalo, infine, un lungo elenco di parrocchiani di Perloz che «excommunicati remanserunt in Pasquaste» (*ibidem*, p. 348).

²⁴⁷ Per esempio a San Germano di Montjovet nel 1416 (*ibidem*, p. 176).

²⁴⁸ Sul tema si espresse anche il Concilio di Basilea. Il *Decretum de concubinariis* posto in apertura della sessione XX termina proprio con alcune disposizioni riferite ai laici (*Conciliorum*, II/2, pp. 951-953).

²⁴⁹ Sopra, note 202-211 e testo corrispondente.

ti sinodali ordinavano la separazione dei concubini affinché «mala suspicio oriri non possit apud vicinos de eorum conversacione»²⁵⁰. Per questo motivo era necessario verificare se i concubini fossero o meno sposati con qualcun altro e se avessero dei figli. In caso di risposta affermativa, ai semplici elenchi di nomi si aggiungeva la storia familiare delle persone coinvolte²⁵¹. Tra tutte, quella di Pietro Bal di Pré-Saint-Didier risultava particolarmente complicata: l'uomo aveva sposato una donna con cui prima aveva convissuto, nonostante gli fosse stato proibito dal vicario vescovile; successivamente aveva procreato con una vedova, da cui già suo cognato aveva avuto dei figli fuori dal matrimonio²⁵². La pena prevista per i concubini era la scomunica, motivo per cui si ordinava ai curati di trasmettere i loro nomi all'ufficiale vescovile²⁵³.

Molto più inchiostro fu impiegato per la ricerca di eventuali *sortilegos*, *divinatores*, *prehentatores* e *cheriatores*²⁵⁴. Benché non vi fosse, almeno nella forma, un pregiudizio legato al genere, un solo caso tra quelli rinvenuti nelle visite pastorali riguardò un uomo. Si tratta di Giovanni de Lausaneta, accusato di fornire a una guaritrice di Perloz, di nome Antonia de Dolina, gli indumenti delle persone malate in cerca di sollievo²⁵⁵. Tutti gli altri sospettati erano donne.

²⁵⁰ *Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 61 (1407).

²⁵¹ «Perrodus filius Iohannis de Lavoyry tenet concubinam Ubertetam uxorem Bartholomei Cuen de Sancto Bartholomeo» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 81. Brissogne, 1412); «R. de Pleo tenet in concubinam Beatrisiam maritatam gravidam» (*ibidem*, p. 115. Valpelline, 1414); «est in dicta parrochia Yssugnie quidam vocatus Iohannes dou Vallin qui tenet quandam mulierem maritatam in sua domo publice una cum propria uxore et habuit ab ipsa concubina duos vel tres infantes et est dicta concubina uxor Leodegarii de Bressogna» (*ibidem*, p. 300. Issogne, 1420); «Anthonius Coyndo tenet Yssabellam uxorem Iohannis Rubini cum eius uxore tamquam concubinam in eadem domo et foco, de quo conqueritur ipse Iohannes Rubini et petit provideri et reverti ad domum patris ipsius Yssabelle, quam diu ipse mansionem faciet cum curato. Uxor Anthonii Coyndo vocatur Perroneta» (*ibidem*, p. 338. Santo Stefano di Gressan, 1421); «ibi est unus Iaquimetus Marco qui tenet unam coniugatam in concubinam de Moriaccio, licet ipse sit solutus» (*ibidem*, p. 369 margine interno. Saint-Oyen, 1421); «concubinarij publici sunt Coletus Machet uxoratus et Iohanna de Vallececida non est uxor. Coletus Francisci uxoratus, Ludovica uxor, Anthonius Sandret» (Roulet, *Vita religiosa*, p. 330. Étroubles, visita arcidiaconale del 1459-1461).

²⁵² «Petrus Bal tenuit duobus annis in concubinam [...] [spazio bianco] quamdam mulierem, de qua monitus quod abicetur in visitacione nec fecit sed remansit; nec in festo Pasche habuit sacramenta; deinde desponsavit uxorem non obstante dicta monicione per manum vicarii etcetera. Item idem tenuit quamdam viduam relictam quondam Fuseii multo tempore et habuit prolem licet Iohannes Virlete qui defunctus est, cognatus eius Petri Bal [...] covisset eam et habuisset ab ea prolem» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 104).

²⁵³ Così si legge negli statuti del 1407 (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 61).

²⁵⁴ Questi termini sono ripresi dal verbale della visita arcidiaconale del 1459-1461 relativo a Issime (Roulet, *Vita religiosa*, p. 339). Silvia Bertolin fornisce un breve glossario in coda al volume da lei curato sui processi quattrocenteschi per fede e sortilegi in valle d'Aosta (*Processi*, a cura di Bertolin, p. 622). *Chereare* significava compiere malefici; *cheriatores* erano dunque coloro che compivano sortilegi; le *prehentaciones* erano le preghiere di guarigione; *sortilegus* era colui che compiva atti malefici.

²⁵⁵ ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 306 (interrogatorio al vicario di Bard, 1420): «est unus vocatus Iohanna de Lausaneta alias de Iorio qui libenter vadit pro aliis ad portandum corrigias seu cornetas capuciorum».

5. Religiosità al femminile: un'alternativa alla geografia parrocchiale

Nelle visite pastorali del XV secolo, il mondo laico femminile appare vivace. In relazione alle pratiche religiose, ciò che più colpisce è l'esistenza di un doppio livello d'azione: uno interno al contesto parrocchiale, relativo a tutte le attività compiute nella chiesa curata e nelle cappelle presenti sul territorio; un altro di rilevanza sovralocale, legato all'attività delle guaritrici. Questo dinamismo stride con il posto assegnato alle donne negli statuti sinodali, dove i ruoli associati al mondo femminile sono pochi e fortemente connotati dal rapporto con l'universo maschile. Nel corso della sua esistenza, una bambina non destinata alla vita consacrata sarebbe stata, fino al giorno delle nozze, figlia sottoposta all'autorità paterna²⁵⁶, quindi moglie dedita alla cura del proprio marito²⁵⁷, madre ed eventualmente madrina²⁵⁸. Non stupisce, dunque, che tra le poche attività lavorative tipicamente femminili figurino quelle legate alla nascita e alla crescita del neonato (*optetrices* e *nutrices*)²⁵⁹. La donna, soprattutto quella giovane, è descritta inoltre come causa di perdizione, motivo per cui era opportuno che i sacerdoti se ne tenessero lontani²⁶⁰. Ogni *mulier*, infatti, anche quella *maritata*, poteva facilmente diventare una *concupina*²⁶¹.

Al contrario, benché di donne nei verbali di visita si parli in modo sporadico, i pochi indizi che si trovano descrivono un'alta partecipazione femminile alla vita parrocchiale. Questi esempi da un lato appaiono significativi, perché contrastano con il ruolo assegnato alla donna nella normativa diocesana; dall'altro si inseriscono perfettamente nel quadro parrocchiale descritto dalle visite pastorali. Vediamo dunque una serie di donne agire attivamente all'interno di un contesto geografico noto e definito, gravitante attorno alla

²⁵⁶ Questo aspetto emerge negli statuti sinodali del 1424 a proposito del consenso che doveva essere espresso dai coniugi prima del matrimonio: «nullus curatus aut vicarius audeat proclamare in sua ecclesia publice aliquos in coniuges desponsandos, nisi processerit de expresso consensu desponsandorum aut saltim patris filie pro ipsa filia» (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 78).

²⁵⁷ Interessante il divieto imposto alle donne negli atti sinodali del 1424 di fare un voto senza il consenso del proprio marito: «et moneant sepe sacerdotes mulieres ne votum faciant absque mandato deliberatione et assensu virorum suorum» (*ibidem*, p. 80). I rapporti tra marito e moglie dovevano essere tutelati anche dai possibili malefici: «excommunicamus et anathematizamus omnes et singulos (...) qui eadem arte impediunt amorem et dilectionem inter virum et uxorem» (*ibidem*, p. 85). Il legame tra marito e moglie comportava anche una fruizione, da parte della donna, degli stessi benefici garantiti al marito: «quicumque voluerit se ponere in confratria Sancti Grati (...) se uxorem et liberos quod habeant privilegium quod in eorum morte interdictum per unam diem naturalem sit suspensum et possint sepelliri in cimiterio» (*ibidem*, p. 107. Costituzioni sinodali del 1438).

²⁵⁸ Gli articoli dedicati al sacramento del battesimo citano la donna come *mater o matrina*: *ibidem*, pp. 75 (1424), 242-243 (disposizioni del vescovo Giorgio di Saluzzo degli anni Trenta del XV secolo). Alle *mulieres gravidæ* doveva essere consigliata la sacra unzione degli infermi (*ibidem*, p. 72. Atti del 1424).

²⁵⁹ Di *optetrices* parla il vescovo Giorgio di Saluzzo in relazione alle figure che, in caso di necessità, potevano impartire il sacramento del battesimo al neonato (*ibidem*, p. 242). Le *nutrices* erano esentate dall'obbligo del digiuno e dell'astinenza dalle carni (*ibidem*, p. 239).

²⁶⁰ Ho già detto dell'invito a non conversare con le donne e a non guardarle in volto durante la confessione (sopra, nota 203 e testo corrispondente).

²⁶¹ *Atti sinodali*, a cura di Colliard, pp. 62-63 (1407), 81 (1424).

chiesa curata e al suo cimitero e itinerante tra le cappelle e gli oratori presenti sul territorio²⁶². Alle donne era dedicato uno spazio specifico all'interno delle chiese: nel 1420, a Rhêmes fu ordinato di chiudere con un vetro la zona *retro mulieres*²⁶³. Esistevano inoltre degli *scanna mulierum* o *sponsarum* a Introd, nella chiesa di Santo Stefano d'Aosta e a Donnas. In quest'ultima località se ne specificava il numero, otto, di cui solamente uno *comune*. Gli altri avevano infatti delle proprietarie specifiche, di estrazione sociale elevata²⁶⁴. Proprio l'appartenenza della donna a una famiglia nobile andava ad attenuare, almeno sul piano della vita religiosa parrocchiale, le differenze di genere²⁶⁵. Uomini e donne appartenenti alla nobiltà locale risultano attivi in modo analogo nella donazione di oggetti preziosi per l'arredo liturgico, nell'elargizione di denaro per le riparazioni, nel pagamento periodico di alcune spese o, ancora, nella fondazione e nella dotazione degli altari²⁶⁶. Anche le nobildonne, inoltre, erano coinvolte nella gestione delle cappelle di fondazione familiare²⁶⁷. La ricchezza era un altro connotato importante per l'ingresso da protagonista nella vita comunitaria. Agata, figlia del fu Domenico de Chenchere, con *instrumentum* del 7 maggio 1450 donò per esempio ottanta ducati d'oro alla chiesa di Issime per alcune riparazioni e per i libri²⁶⁸. Ciò non significa, comunque, che solo le donne più in vista si impegnassero direttamente nella gestione della chiesa. Delle due donne, per esempio, che bruciarono inavvertitamente i panni dell'altare della chiesa di Saint-Rhémy, alla vigilia della festa di

²⁶² La situazione valdostana non costituiva un *unicum*, al contrario: Della Misericordia insiste sulla maggiore inclusività della parrocchia rispetto al comune nei confronti delle donne (Della Misericordia, *Comune ecclesie*, pp. 13-14).

²⁶³ ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 283.

²⁶⁴ *Ibidem*, pp. rispettivamente 110 (Introd, 1414), 248 (Santo Stefano d'Aosta, 1416), 350 (Donnas, 1421). «Scanna mulierum: prima Sancti Martini, secundum Iohannis de Arliaco, III de Placio, IIII^m heredum Iohannis Comunier alias de Rosan, V uxoris Octobonis, VI Roleti Rubini, septimum Iacome relicte quondam Dominici Bastellot, VIII est comune».

²⁶⁵ Per questo motivo, di molti degli esempi riportati nella nota seguente ho già parlato nel capitolo III, § 3.3.

²⁶⁶ Donazione di oggetti: nella chiesa di Sant'Eusebio di Montjovet la *domina* Francesca di Challant aveva donato una casula di seta (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 10. Visita pastorale del 1420); nella chiesa di Santo Stefano di Gressan la cassa reliquiario era stata concessa da Luisa, *domina* di Aymavilles (*ibidem*, p. 337. Visita pastorale del 1421), mentre una piccola corona d'argento con perle da una *domina sive domitilla de Curia* (Roulet, *Vita religiosa*, p. 326. Visita arcidiaconale del 1459-1461); a Rhêmes una borsa di seta per le reliquie dalla *domina* Maria moglie del nobile Francesco di Introd (*ibidem*, p. 327. Visita arcidiaconale del 1459-1461). Elargizione di denaro: a Bard nel 1416 la *domina* Antonia sposata Jordanis Dierna versò cinque fiorini per riparare il calice (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 182 margine interno). Spese periodiche: a Nus nel 1416 una lampada risultava a spese della *domina* del luogo (*ibidem*, p. 224). Altari: a Perloz, intorno al 1419, l'altare della Vergine risultava «consacratum et dotatum XXV florenorum per dominam Ansellexiam domini Iohannis de Valexia patris istius domin[...]» (*ibidem*, p. 285); nell'anno successivo si specificò al riguardo che l'altare dedicato a Maria era stato in origine fondato e dotato dalla fu *domina* Anchellesia de Ponte Vitreo (*ibidem*, p. 32); a Ville-neuve l'altare in onore di san Giacomo Maggiore era stato fondato dalla *domina* Ludovica Relcan di Francesco Carmagne (Roulet, *Vita religiosa*, p. 314. Visita arcidiaconale del 1459-1461).

²⁶⁷ Nel 1419 la chiave della cassetta delle reliquie della cappella de Curiis era custodita dalla nobile Antonia, moglie di Pietro de Curiis (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 279).

²⁶⁸ Roulet, *Vita religiosa*, pp. 340-341.

San Giovanni del 1414, solamente una fu identificata come *dives*²⁶⁹. Altre donne comuni possedevano alcuni oggetti all'interno delle chiese curate. La vedova di Martino Cuton aveva una sua *arca* a Santo Stefano d'Aosta²⁷⁰ e come lei altre donne a Pré-Saint-Didier²⁷¹. *Mulieres* genericamente intese partecipavano alle celebrazioni che si tenevano nella cappella di Valsavarenche, mentre a Pontey solo la parte femminile della comunità si comunicava. A Gressoney, nel 1420, due donne furono le uniche parrocchiane ad avere accesso alla confessione, probabilmente perché bilingui e dunque capaci di comunicare con un curato che non conosceva il tedesco²⁷².

Tutti i casi descritti finora portano all'attenzione delle figure di donne impegnate nella gestione della chiesa curata. Ve ne sono invece altri, legati all'attività di alcune guaritrici, la cui rilevanza risiede non solo nel protagonismo femminile, ma anche – e soprattutto – nella rete di relazioni che tale protagonismo riuscì ad attivare. Questi esempi sono interessanti, specialmente nell'ambito di una ricerca imperniata sulle visite pastorali, perché confermano come tale pratica rientrasse a quest'epoca in un processo in divenire. Gli spazi e i protagonisti di questa forma di religiosità, infatti, sfuggivano alla dimensione parrocchiale che proprio l'azione vescovile contribuiva a definire.

Le persone di cui si parla nei verbali di visita erano in maggioranza *prehentatrices* capaci di sanare i dolori del corpo e dell'anima attraverso la preghiera²⁷³. Quest'attività doveva essere svolta in prevalenza dalle donne, come suggeriscono i casi rilevati dalle visite pastorali e il fatto che gli unici reati nella normativa diocesana declinati anche al femminile fossero proprio quelli legati alla sfera della divinazione²⁷⁴. Le *prehentatrices* attivavano delle reti di solidarietà di scala sovralocale: una guaritrice di fama attraeva sia gli uomini e le donne interessati a fruire dei suoi servizi sia chi era intenzionato ad apprenderne l'arte. Per tutti questi motivi, questo fenomeno fu rapidamente posto sotto controllo da parte delle autorità ecclesiastiche.

Il Quattrocento ha rappresentato per la diocesi aostana un periodo intenso per l'attività del tribunale dell'Inquisizione²⁷⁵. Di questa imponente macchina giudiziaria, le visite pastorali costituirono, di fatto, l'anticamera,

²⁶⁹ ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 123.

²⁷⁰ *Ibidem*, p. 248 (1416).

²⁷¹ Nel 1416 «II^e arche sunt in ecclesia quarum una est ad opus ecclesie et alia cuiusdam mulieris» (*ibidem*, p. 138).

²⁷² *Ibidem*, pp. 160 (Introd, 1416. Qui si legge «in valle Grisenchia», ma si tratta molto probabilmente di una svista del copista: capitolo II, nota 10), 194 (Pontey, 1416), 30 (Gressoney).

²⁷³ Sopra, nota 254 per un glossario di base relativo alle figure impegnate nella divinazione. Le pratiche descritte nei verbali delle visite sono molto simili a quelle ancora oggi operate da chi possiede il *secret* (Cout, *Secret*).

²⁷⁴ «Sortilegos et sortilegas, divinatores et divinatrices, prehentatores et prehentatrices, cheriatores et cheriatrices» (*Atti sinodali*, a cura di Colliard, p. 249. Disposizioni del vescovo Giorgio di Saluzzo).

²⁷⁵ Il fenomeno è stato studiato nei primi anni Duemila da Silvia Bertolin ed Ezio Gerbore (Bertolin, Gerbore, *La stregoneria*); a questa ricerca, Bertolin ha fatto seguire l'edizione con traduzione a fronte degli atti dei processi degli anni 1446-1449, conservati presso l'archivio della curia vescovile di Aosta (*Processi*, a cura di Bertolin). In anni precedenti il problema era

andando a mettere in luce da un lato l'estensione e l'ubicazione sul territorio diocesano di episodi e atteggiamenti giudicati pericolosi e contrari alla fede cattolica, dall'altro l'impegno profuso dall'autorità vescovile nel tentativo di disciplinamento²⁷⁶. Leggere le visite pastorali sotto questo profilo, tuttavia, non significa semplicemente aggiungere qualche tassello alla storia della stregoneria nella diocesi di Aosta. Non si tratta, cioè, di andare a integrare il nucleo informativo maggiore, costituito dai processi degli anni Quaranta del XV secolo, con le poche attestazioni rintracciabili nei verbali di visita. Piuttosto, le tracce dell'azione femminile nell'ambito della magia bianca costituiscono una via, tra le altre possibili, per mostrare la difficoltà dell'azione vescovile nel contesto locale. Diversamente dalle spontanee manifestazioni della religiosità popolare attorno alle cappelle e agli oratori disseminati sul territorio, l'attività delle guaritrici metteva in discussione il modello parrocchiale: non si trattava, in questo caso, di una rivendicazione di autonomia nella gestione della vita spirituale comunitaria – che implicitamente riconosceva il nesso fedele-chiesa curata veicolato dalla visita –, ma di un'espressione della religiosità popolare con spazi e protagonisti diversi da quelli proposti dall'autorità diocesana.

La ricerca di questo genere di attività da parte dei visitatori iniziò nel 1419, ma diede i frutti maggiori nel 1420, grazie ad alcuni interrogatori cui furono sottoposti tanto gli accusati quanto i parrochiani e i curati²⁷⁷. Le località interessate si trovavano tutte nella bassa valle d'Aosta, tra Issime, Perloz, Issogne, Arnad, Hône, Bard e Champorcher. Nell'alta valle solo la località di Arvier fu toccata da questa problematica, tuttavia non per la presenza di guaritrici, ma per l'abitudine di alcuni parrochiani a fruire dei loro servizi²⁷⁸. Anche nel corso della visita arcidiaconale iniziata nel 1459, a Issime fu necessario intervenire per fermare «execrabile illud peccatum ad quod nonnulli

stato affrontato da Orfeo Zanoli, attraverso gli atti di due processi riguardanti la signoria dei Vallaise, svoltisi nel 1461 e nel 1544 (Zanoli, *Deux procès*).

²⁷⁶ Bertolin sottolinea come fino al 1460 l'inquisitore non abbia agito da solo, ma sempre affiancato da un vicario vescovile, con cui giudicava *in solido* (*Processi*, a cura di Bertolin, p. 16).

²⁷⁷ Gerbore collega l'inizio della ricerca sistematica di eretici e guaritori all'arrivo effettivo del vescovo Ogerio Moriset nella diocesi aostana: «costui, impegnato presso la corte pontificia, nel 1415 era stato nominato dall'antipapa Giovanni XXIII come vescovo di Aosta, ma non aveva mai preso effettivamente possesso della sede sino al 15 agosto 1418. Probabilmente al suo arrivo, dopo un breve periodo necessario a riorganizzare la diocesi secondo le sue idee, iniziò a ricercare chi potesse venir sospettato di una qualsiasi forma di eresia. Nelle, invero poche, visite pastorali precedenti al suo arrivo non vi è infatti alcun indizio che gli inviati nelle parrocchie potessero domande su guaritrici o indovine, cosa che diviene sistematica in seguito» (Bertolin, Gerbore, *La stregoneria*, p. 15). In tutta Europa, gli anni Venti del XV secolo costituiscono il momento in cui la Chiesa iniziò ad agire contro la diffusione della stregoneria (Corsi, *Processi per stregoneria*, p. 424).

²⁷⁸ «Habeantur nomina parrochianorum et signentur, provideatur super prientacionibus, festivitibus, de euntibus ad Vallesiam ad Anthoniam» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 281. Visita ad Arvier, 1420). Anche ad Arnad il problema pareva essere più nella fruizione dei servizi offerti dalle guaritrici piuttosto che nella presenza in loco di *prientatrices*: «dominus Iohannes de Valesia, Anthonius Astent euntes ad prientandum» (*ibidem*, p. 353 margine interno. Visita del 1421).

ex parochianis utriusque sexus valde sunt inclinati, videlicet ad sortilegia et prientaciones adeo quod ex ipsis aliqui lapsi sunt in heresim»²⁷⁹. Come ben emerge dalle parole dell'arcidiacono, in valle d'Aosta, negli anni Venti del Quattrocento, l'indagine sulle pratiche magiche era intimamente connessa alla ricerca di eventuali tracce di eresia²⁸⁰. Benché la normativa diocesana prevedesse l'esistenza di persone impegnate in sortilegi e malefici, le donne di cui si parla o cui si cede la parola nel corso delle visite pastorali erano dedite prevalentemente alle pratiche di magia bianca, connesse all'uso della preghiera come strumento di guarigione. Solamente in un caso due donne furono accusate di *divinare* e di nuocere ai bambini. Tuttavia, nelle testimonianze raccolte dalle visite non si accenna mai esplicitamente al legame con il demonio, elemento che sarebbe diventato tipico delle confessioni rilasciate nel corso dei processi di epoche successive²⁸¹. Non a caso, l'elemento del sabba fu associato a una delle donne menzionate dalle visite *ex post*, trent'anni dopo la morte dell'interessata, nei ricordi di un'altra accusata, a sua volta interrogata nel corso di un processo²⁸².

Le figure che compaiono nei verbali delle visite non furono tra quelle processate tra il 1446 e il 1449 né nel 1461. Si tratta di Antonia de Dolinaz, di Beatrice vedova di Perreto de Meyllet e di Guglielmetta moglie di Antonio de Fenilly²⁸³. Tra queste, Antonia de Dolinaz è sicuramente il personaggio più interessante, poiché della sua vita conosciamo qualche dettaglio in più. La donna fu citata una prima volta nel 1419, quando il curato di Perloz la accusò di *divinare*; una seconda, l'anno successivo, da quello di Hône-Bard, che la descrisse come una guaritrice²⁸⁴. Antonia operava a Perloz, con l'aiuto di un

²⁷⁹ Roulet, *Vita religiosa*, p. 339.

²⁸⁰ Sul rapporto tra eresia e stregoneria si vedano per esempio Corsi, *Processi per stregoneria*, pp. 426-428 e Levack, *La caccia alle streghe*, pp. 50-51.

²⁸¹ Oltre, nota 287 per un'ipotesi di attenuazione di questa affermazione. Per uno sguardo di lungo periodo, tra il XIV e il XVI secolo, si vedano Corsi, *Diaboliche, maledette e disperate*; Levack, *La caccia alle streghe*, pp. 48-54.

²⁸² Oltre, note 287-288 e testo corrispondente. Per un approfondimento sul tema del sabba si veda per esempio Ostorero, Paravicini Bagliani, Utz Tremp, *L'imaginaire du sabbat*.

²⁸³ Dalla lettura delle trascrizioni proposte da Roulet, a queste si aggiungerebbe una Antonia Dhiernaz (Roulet, *Vita religiosa*, p. 199). Si tratta, tuttavia, di un errore di lettura del nome scritto in ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 277 (già corretto da Colliard, *Culto e religiosità*, vol. 2, p. 244).

²⁸⁴ «Item anno Domini M° IIII° XIX° die XIII mensis iullii ibidem curatus Vallexie dixit quod habet quamdam mulierem que vocatur Anthoniam Dolinaz parrochie Valexie que divinat; item Boninus gener istius divinea minatus fuit curatum de facto, non misit manus sed erat paratus verberare predictum curatum Valexie; item predicta mulier divinat de mulieribus quod mulieres sepiliuntur pueros in murieribus» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 277. Visita del 1419); la parte finale della dichiarazione rilasciata dal curato di Perloz è di difficile interpretazione: non è chiaro se Antonia si occupasse prevalentemente delle infermità legate al mondo femminile né in quale contesto si situassero le citate sepolture infantili. «Interrogatus vicarius Bardi (...) an sciat aliquos parochianos suspectos nec vacillantes in fide qui respondit quod non nisi pro tanto quia aliqui sunt qui vadunt ad quamdam Anthoniam de Dolina de Vallexia pro sanitate recipienda quando aliquis habet infirmitatem et inter ceteros est unus vocatus Iohannes de Lausaneta alias de Iorio qui libenter vadit pro aliis ad portandum corrigias seu cornetas capuciorum» (*ibidem*, p. 306. Visita del 1420).

certo Giovanni de Lausaneta *alias* de Iorio²⁸⁵. La fama di Antonia era tale da spingere alcuni abitanti di Arvier a percorrere tutta la valle centrale pur di raggiungerla²⁸⁶. Marieta dou Biel, una donna inquisita nel 1449, affermò di aver conosciuto Antonia, bruciata sul rogo trent'anni prima²⁸⁷. La donna sostenne di aver partecipato ad alcuni sabba in casa di Antonia, a Perloz, ai quali fu presente anche Giovanni de Lausaneta²⁸⁸.

Beatrice, vedova di Perreto de Meyllo, era attiva a Champorcher, dove il 31 maggio del 1420 fu sottoposta a interrogatorio²⁸⁹. L'individuazione di questa donna passò attraverso la denuncia del curato, che, interrogato a sua volta riguardo all'«opinio generalis inter parrochianos», non esitò a riferire ciò che aveva sentito dire «a pluribus»²⁹⁰. Beatrice era una guaritrice capace di alleviare il dolore «capitis, ventris vel alicuius membris» anche a distanza, tramite un indumento del malato, grazie alla preghiera²⁹¹. Tutte le infermità

²⁸⁵ Sopra, nota precedente. Rouillet ritiene che una seconda donna collaborasse con Antonia, interpretando il passaggio dell'interrogatorio al curato di Perloz «item predicta mulier divinat» come «item secunda mulier divinat» (Rouillet, *Vita religiosa*, p. 199). Colliard legge «item ipsa mulier divinat» (Colliard, *Culto e religiosità*, vol. 2, p. 244).

²⁸⁶ «Provideatur (...) de euntibus ad Vallesiam ad Anthoniam» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 281).

²⁸⁷ «Dai fascicoli e dalle testimonianze indirette risulta che furono condannati al rogo Anthonia Dollyna di Issime intorno al 1420 (...)» (Bertolin, Gerbore, *La stregoneria*, p. 139). Tra le parti del vol. 4 non trascritte (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 327), si trova una lettera del 3 dicembre 1421 inviata dall'ufficiale di Aosta al vicario di Perloz a proposito della convocazione di Antonia de Dolinaz davanti all'ufficiale vescovile il successivo giovedì 11 dicembre, all'ora nona, per essere interrogata *de fide catholica*. Nel caso in cui non si fosse presentata, si sarebbe proceduto contro di lei con la detenzione. L'informazione fornita nel 1449 da Marieta dou Biel contrasta con la datazione agli anni Sessanta del XV secolo proposta da Zanolli per alcuni frammenti documentari del processo ad Antonia Dollyna (Zanolli, *Lillianes*, III, pp. 314-316; questo documento è noto per una trascrizione ottocentesca conservata ad Aosta, nella Biblioteca diocesana, fondo Gal-Duc, LXXXVI, doc. 19). Bisogna pertanto o retrodatare il processo oppure ammettere che si tratta di un caso di omonimia. Nel primo caso, poiché nel corso dell'interrogatorio Antonia descrisse nei dettagli lo svolgimento del sabba, confermando anche alcuni episodi di infanticidio, bisognerebbe retrodatare di qualche decennio anche la diffusione dell'immaginario del sabba nella diocesi aostana.

²⁸⁸ Bertolin, Gerbore, *La stregoneria*, pp. 17-18. L'elemento del sabba evocato alla fine degli anni Quaranta del XV secolo si collega, forse, alle sepolture infantili cui accennò il curato di Perloz nel 1419 (sopra, nota 284).

²⁸⁹ «Fuit per nos interrogata et citata per modum contentum in quodam quaterno ah hoc per nos ordinato» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 18). Questa breve annotazione è apposta in coda al verbale della visita del 1420 alla parrocchia di Champorcher. Qui il riferimento, che emerge dall'interrogatorio al curato, è a una generica donna «antiqua que utatur arte prientare». Il nome e la storia della donna si ricavano dalla versione estesa dell'interrogatorio al curato di Champorcher e da quello fatto alla stessa guaritrice, sempre nel 1420 nel corso della visita alla chiesa di Champorcher (*ibidem*, pp. 311 – si tratta di un foglio autonomo incollato alla pagina – e 313).

²⁹⁰ *Ibidem*, p. 311 (1420).

²⁹¹ «He persone que non possunt accedere mictunt aliquod signum indumentorum seu corrigium ad ligamen infantum; ipsa, mediante dicto signo, indicat infirmitatem et apponit remedia etcetera, videlicet quod dicantur misse certis diebus per ipsam ordinatis et Paternoster» (*ibidem*, dalle parole del curato). Nel corso dell'interrogatorio, Beatrice pronunciò la formula di preghiera che recitava per le guarigioni: «+ benecta se lora que Dieu fu na, in non dou Pare et dou Fil et del Sent Espirit. Amen. Senta Anna, sent Vus[...] in reccht et in dedreet et una parola si fust dor que notre Segnyour Ihesu Christ lymittit e si ly fust mina parola mal dita si la refacza a son playzement lo be don. E en non Dieu et de mosser sent Philip et de la senta Trinita de que

da lei curate non colpivano solo il corpo, ma anche l'anima²⁹². Aveva imparato a *priantare* da sua sorella Guglielma, moglie di Guglielmo Breller, abitante a Issogne, famosa tanto nella terra di Cly quanto a Ivrea²⁹³. L'interrogatorio a Beatrice si trasformò dunque in un'inchiesta su quest'altra donna, della quale premeva sapere se operasse ancora e se fosse cattolica²⁹⁴. Si scopre così che Giovanni Triola, vicario della chiesa di San Germano di Montjovet, due anni prima, quando Guglielma era ancora sua parrocchiana, la convinse a rinunciare alle guarigioni e la costrinse a una dura penitenza²⁹⁵.

Il nome dell'ultima donna, Guglielmetta, moglie di Antonio de Fenilly, si ricava invece dall'interrogatorio fatto ad alcuni parrocchiani di Bard, che affermarono di conoscerla come guaritrice e di avervi fatto ricorso essi stessi. Nessuno di loro sapeva tuttavia spiegare in che modo avvenissero le guarigioni. Anche Guglielmetta, come la sua omonima di Issogne, era stata convertita da Giovanni Triola e aveva perciò cessato la sua attività²⁹⁶.

Non si tratta che di frammenti di vita, piccoli tasselli che concorrono tuttavia alla ricostruzione di una religiosità i cui spazi superavano per estensione quelli parrocchiale, pievano e addirittura diocesano. Le donne, attive per molti aspetti al pari degli uomini nell'ambito della vita parrocchiale, diventavano promotrici di una mobilità altra rispetto a quella legata alle pratiche religiose ufficiali: le case delle guaritrici più note erano altrettanti poli d'attrazione e centri aggreganti, simboli di una vivace religiosità popolare. Nel XV secolo, in definitiva, si faceva molta più strada per raggiungere una guaritrice che per partecipare alle processioni parrocchiali o per ricevere il crisma.

nostre Segnyour Ihesu Christi fust envollupa lo benastru + Terra mayre, que fystes herbes et flours, ostes la mal a celluy qui ha la douleur» (*ibidem*, dalle parole di Beatrice). I segni di croce indicavano probabilmente il gesto fisico compiuto dalla donna contestualmente alla recita della preghiera, come suggerito dalla descrizione di analoghe pratiche nel corso del processo intentato contro Caterina di Chenal nel 1449 (*Processi*, a cura di Bertolin, per esempio p. 81). Qui si possono inoltre leggere alcune formule molto simili a quella pronunciata da Beatrice (*ibidem*, per esempio p. 43).

²⁹² «Interrogata an cognoscit infirmitates, que respondit quod non nisi quando dant impedimento animabus videlicet dormiendo in ytineribus ubi anime transeunt» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 311).

²⁹³ «Plures accedunt ad eam de longinquis partibus, videlicet de terra de Cly et de Yporregia» (*ibidem*, p. 313).

²⁹⁴ La premura di conoscere la rete di relazioni tra le guaritrici (insegnamento e trasmissione del sapere magico) divenne una costante nei processi per maleficio i cui imputati erano donne (Corsi, *Processi per stregoneria*, pp. 434, 437).

²⁹⁵ «Per totam quadragesimam iret nudis pedibus et diebus venerinis dormiret super banchum et poneret lapidem sub capite et quod ieiunaret diebus veneris in pane et aqua» (ACV, *Visite pastorali*, vol. 4, p. 313).

²⁹⁶ Furono interrogati Giovanni di Aimonetto dou Crest, Brisetta moglie di Pietro de Richa, Agnesona vedova di Giovanni de Nevou, Perronetta moglie di Perreto Anthonieti, Pietro de Richa, Stefano de Boquet (*ibidem*, p. 307).

6. Spazi. Una questione di prospettiva

La chiesa locale di XV secolo si definiva e prendeva forma in relazione a spazi di varia natura: spazi differenti dagli altri per essenza, rispetto ai quali determinare un dentro e un fuori, un lecito e un illecito; spazi capaci, per le loro intrinseche caratteristiche, di conferire prestigio e responsabilità ai curati che vi operavano, doveri e protezione ai fedeli che vi sostavano; spazi su cui convergevano le spinte dell'azione comunitaria e di quella vescovile; spazi alternativi a quelli legati alla vita parrocchiale.

In questo contesto, la chiesa curata e il suo cimitero costituivano da tempo il fulcro della vita comunitaria. Per tramite dell'azione vescovile, questi luoghi acquistarono, tuttavia, una nuova centralità²⁹⁷: la ritualità e l'ordine seguito nel corso della visita evidenziavano una gerarchia spaziale sia all'interno dell'edificio ecclesiastico (promuovendo la centralità dell'altare maggiore) sia nel territorio parrocchiale (affermando il primato della chiesa curata sulle cappelle e sugli oratori). Attraverso la consacrazione, tanto la chiesa quanto il cimitero assumevano una sacralità estranea a qualsiasi altro luogo. Solo lì si sarebbe potuta esercitare la vita sacramentale della comunità, di cui il curato, sacerdote consacrato dal vescovo, sarebbe stato l'unico legittimo intermediario. Per questo motivo era necessario chiudere e delimitare questi ambienti, tenere da essi lontana qualsiasi manifestazione del mondo profano. Nel nuovo ordine sociale proposto dalla Chiesa, curato e fedeli erano chiamati, ciascuno secondo il proprio ruolo, ad agire all'interno di specifici ambiti d'azione, che, ben inteso, potevano – e in molti frangenti dovevano (si pensi alla confessione e più in generale alla partecipazione alla liturgia sacramentale) – incontrarsi, ma mai avrebbero dovuto confondersi. Da qui la necessità, per l'ordinario diocesano, di conoscere il contesto locale, di penetrarvi al fine di poterlo disciplinare. Questa esigenza determinò l'accrescimento delle funzioni pastorali del curato, non solo esempio da seguire, ma anche controllore della vita dei suoi parrocchiani, e l'attribuzione alla chiesa parrocchiale di una funzione di tramite tra centro e periferia. L'incontro tra il visitatore, il curato e i fedeli diventava occasione di dialogo, i cui esiti erano, tra gli altri, la progressiva definizione e l'interiorizzazione di precise norme comportamentali. La moralità, tuttavia, restava, per entrambe le parti, primariamente una questione di ordine sociale. Emblematico, a questo proposito, è l'atteggiamento assunto sia dalle autorità ecclesiastiche sia dalle comunità locali nei confronti del concubinato del clero: pur condannabile di per sé, il matrimonio del curato risultava un problema essenzialmente perché determinava l'ingresso del sacerdote nella comunità locale. Per il presule ciò costituiva sempre un problema, mentre per i fedeli lo diventava nel momento in cui andava ad alterare gli equilibri sociali. La necessità di definire e delimitare i luoghi e le manifestazioni del

²⁹⁷ Trova conferma, nelle visite pastorali valdostane, la visione centripeta della parrocchia proposta da Morsel, *La faucille ou le goupillon*, pp. 366-369.

sacro, dunque, portò con sé una ridefinizione delle funzioni e degli spazi d'azione degli attori della chiesa locale. Per questo motivo, più ancora che le varie forme di rivendicazione di autonomia esercitate da alcuni gruppi di abitanti, a spaventare le autorità ecclesiastiche era la religiosità al femminile che prendeva forma attraverso l'attività delle guaritrici. Niente, infatti, in questo fenomeno poteva essere ricondotto alla grammatica della parrocchia: non i protagonisti, non i luoghi, non le pratiche rituali.

L'azione della visita, nel periodo qui esaminato, mette allora in luce un processo di definizione del potere vescovile tutt'altro che concluso. Non si tratta soltanto di prendere in considerazione la compresenza di differenti modelli di chiesa locale, ma di riconoscere che l'esito finale del loro confronto non era, nel XV secolo, scontato. Gli strumenti usati dalla Chiesa per definire i limiti del sacro – primo tra tutti la consacrazione di luoghi, oggetti e persone – e per descrivere e diffondere il nuovo ordine – attraverso gli statuti sinodali e le visite pastorali – erano spesso sfruttati consapevolmente dalle stesse comunità locali. Così, la consacrazione della chiesa e del suo cimitero garantiva all'azione comunitaria svolta in questi luoghi protezione e valore; mentre la conoscenza degli statuti sinodali consentiva ai fedeli di far leva, nel corso degli interrogatori condotti durante le visite, su temi verso i quali sicuramente i visitatori avrebbero mostrato il proprio interesse²⁹⁸.

Tradizione e innovazione paiono in effetti guidare l'agire tanto delle autorità ecclesiastiche quanto delle comunità locali. La chiesa diocesana si riformava attraverso la stesura di nuovi statuti sinodali, che tuttavia attingevano alla tradizione canonistica, in particolare per la definizione del posto del curato all'interno della Chiesa e della società. Gli stessi statuti potevano essere sfruttati dalla popolazione per sostenere e rafforzare una visione tradizionale di chiesa locale, all'interno della quale tutte le forze politico-sociali attive nella collettività trovavano rappresentazione. La chiesa e il suo cimitero costituivano il centro su cui il vescovo convogliava la vita sacramentale della comunità proprio per l'importanza che questi luoghi già avevano nel contesto locale. Era dunque opportuno conservare e rafforzare il legame dei fedeli con la propria chiesa, mutando tuttavia il significato simbolico di questo edificio: da luogo privilegiato della manifestazione delle gerarchie sociali locali a cuore della vita parrocchiale.

Riguardo a tutti questi temi, la prospettiva offerta dalle visite pastorali e dagli atti sinodali è senza dubbio parziale, come ben evidenziato, per esempio, dalle scelte lessicali operate per la rappresentazione del mondo dei laici, in particolare di quello femminile. Tra le righe dei verbali e delle disposizioni è tuttavia possibile scorgere dei frammenti di una chiesa locale che a fatica si riconosceva nel nuovo ordine. In questa prospettiva possono essere interpretate tanto le descrizioni delle chiese disordinate, ingombre di oggetti e talvolta

²⁹⁸ Analoga capacità di uso strumentale della normativa e della retorica vescovile da parte delle comunità è riscontrata da Tanzini nell'ambito giudiziario (Tanzini, *Una Chiesa*, p. 201).

usate come depositi quanto gli spazi su cui si esercitava l'azione e l'influenza delle guaritrici delineati dai racconti degli interrogati. Entrambi i modelli di chiesa locale visibili in queste fonti erano alla ricerca dei propri spazi d'azione e dei propri attori. Luoghi, edifici e persone coinvolte dai processi finora descritti erano spesso gli stessi: diverso, in ultima analisi, era il quadro culturale, politico e sociale in cui erano inseriti.

Conclusioni

Riflettere sulla doppia natura della visita pastorale – che è fonte e pratica – ha evidenziato come tale distinzione sia utile più a un'esigenza di studio che all'effettiva comprensione di che cosa fosse, di come si svolgesse e di quali conseguenze avesse la visita pastorale in una diocesi alpina del XV secolo. L'atto del visitare e quello del registrare costituivano infatti due momenti di uno stesso processo: di appropriazione spaziale, attraverso cui si definiva il potere vescovile dal punto di vista sia giurisdizionale sia pastorale¹; di mediazione e di ridefinizione degli equilibri politico-sociali interni al contesto locale². Per questo motivo, il ritorno alla fonte quattrocentesca – superando i diaframmi frapposti dal volume ottocentesco e dalle trascrizioni novecentesche – si è rivelata una strada feconda per la ricerca. Lo studio dei verbali di visita fatto in archivio non ha aggiunto molto alla conoscenza del loro contenuto, per il cui studio le trascrizioni esistenti risultano valide ed esaustive; esso ha piuttosto permesso di inserire quel contenuto all'interno di un contesto.

¹ Capitolo I, note 93-95 e testo corrispondente e § 4.

² Capitolo II per una riflessione su come anche l'organizzazione territoriale della cura d'anime, in particolare per quel che riguardava le relazioni tra parrocchie limitrofe o tra chiesa curata e cappelle di uno stesso territorio, potesse essere influenzata dalla pratica della visita; capitolo III per uno studio, a differenti livelli, delle manifestazioni di autonomia della chiesa locale.

Elena Corniolo, University of Turin, Italy, elena.coniolo@unito.it, 0000-0002-7352-8821

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Elena Corniolo, *Pratiche di appropriazione e delimitazione del sacro. Le visite pastorali alla diocesi di Aosta (XV secolo)*, © 2023 Author(s), CC BY 4.0, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0231-2, DOI 10.36253/979-12-215-0231-2

1. *La prospettiva vescovile*

Se ricompresa entro la retorica dell'ascesa vescovile nel contesto diocesano, la fonte visita pastorale, con il suo contenuto di parte, fortemente condizionato dagli intenti di chi la redasse, consente di definire alcune delle implicazioni politico-sociali, culturali e territoriali della pratica della visita.

Il cerimoniale seguito dal vescovo e dai suoi vicari all'arrivo in una nuova località non si concludeva finché il segretario che aveva seguito tutte le operazioni di ispezione non distribuiva ai suoi copisti gli appunti per la stesura in bella copia³. La scelta di produrre dei fascicoli organizzati secondo l'ordine topografico degli spostamenti piuttosto che secondo quello cronologico – come invece sembra dovessero logicamente essere composti gli appunti presi sul posto – suggerisce un'attenzione particolare per l'elemento spaziale. La successione dei luoghi – con le chiese curate e le cappelle in essi presenti – definiva, una volta messa su carta, una loro comune e ordinata dipendenza dal centro: l'abbraccio simbolico del vescovo alla sua diocesi non si esauriva con le processioni e i rituali di visita, ma proseguiva con la redazione dei verbali e la loro successiva archiviazione.

Alla dimensione simbolico-rituale si collegava una altrettanto importante funzione pastorale. Lo studio dei quadri territoriali della cura d'anime da un lato e quello dell'intervento disciplinante dell'autorità vescovile dall'altro convergono nel delineare un processo, nel XV secolo non concluso e dagli esiti non scontati, di ristrutturazione della chiesa locale attorno alla parrocchia: la chiesa, il cimitero e il curato generavano un nuovo spazio e una nuova comunità⁴. La cerimonia della visita, fatta di tempi e di percorsi precisi, scelti con attenzione⁵, individuava una doppia gerarchia spaziale: sulla chiesa curata convergevano le cappelle e gli oratori del territorio, sull'altare maggiore ogni altro altare presente all'interno dell'edificio⁶. Il territorio parrocchiale si definiva allora, secondo la prospettiva di questa fonte, più per attrazione che per delimitazione: la chiesa curata attirava a sé per la celebrazione dei sacramenti e, viceversa, essa si irradiava sul territorio attraverso alcune pratiche del sacro, come le processioni, la distribuzione dei sacramenti agli ammalati, la celebrazione della messa presso alcuni oratori campestri. In questo contesto si inseriscono quei processi di ricomposizione territoriale di cui chiaro indizio costituiscono alcune antiche cappelle caratterizzate dalla delega di una parte delle funzioni parrocchiali⁷.

³ Capitolo IV, note 9-18 e testo corrispondente per ripercorrere il cerimoniale di visita; capitolo I, § 2 sul processo di scrittura dei verbali di visita.

⁴ Capitolo II, in particolare § 8 e capitolo III, § 5.3 per l'organizzazione territoriale della cura d'anime; all'intervento disciplinante del vescovo sulla chiesa locale è dedicato il capitolo IV.

⁵ Capitolo I, § 3.1 per tempistiche e itinerari della visita.

⁶ La convergenza del territorio parrocchiale sulla chiesa curata è oggetto specifico di studio del capitolo III, § 4.2. Per la centralità dell'altare: capitolo IV, note 15-16, 30, 76 e testo corrispondente.

⁷ I processi di ricomposizione del territorio parrocchiale sono studiati nel capitolo III, § 4.2.

L'importanza della chiesa e del suo cimitero, così come del curato che la serviva, derivava da un lungo percorso di distinzione, che, attraverso la pratica della consacrazione, aveva conferito tanto ai luoghi quanto ai sacerdoti in cura d'anime una sacralità unica, estranea a qualsiasi altro centro di culto e a qualsiasi altra persona. Da qui il tentativo, insistente e ricorrente, di separare la chiesa e il cimitero comunitari dal contesto esterno e il curato dalla società locale⁸. Di fatto si trattava di uno stesso sforzo disciplinante operante per opposizione (dentro/fuori, consacrato/non consacrato, sacro/profano, lecito/illecito), teso ad ammantare di nuovi significati e di una nuova centralità luoghi e persone che da tempo interagivano con il contesto locale. In questo senso, la visita contribuiva alla messa in pratica, seppur tra tante difficoltà, di quel modello di chiesa diocesana accentrato e gerarchicamente ordinato proposto dagli statuti sinodali⁹.

Anche i fedeli erano coinvolti in questo processo. Lo studio del lessico con cui gli atti sinodali e i verbali di visita descrivono il mondo dei laici getta una luce sul ruolo loro attribuito nel nuovo ordine promosso dalla Chiesa¹⁰. In quanto *populus*, i fedeli erano valorizzati nel loro essere oggetto delle attenzioni del curato, destinatari di un percorso di crescita spirituale che passava dall'apprendimento dei rudimenti del catechismo e dalla partecipazione attiva alla vita liturgica comunitaria, condizioni indispensabili per l'accesso ai sacramenti. In questo modo, la pratica della visita contribuiva alla costruzione di una nuova identità collettiva. L'uso di termini declinati sempre al plurale o al singolare collettivo contribuiva a definire l'esistenza di un gruppo, formato dai fedeli che dipendevano dalla stessa chiesa curata. Uscire da questo anonimato, diventare visibili attraverso le visite pastorali, significava essere entrati in contrasto con i dettami della Chiesa, non aver rispettato i ruoli e le responsabilità che facevano del fedele un buon cristiano. Attraverso gli occhi e le orecchie del curato e dei fedeli chiamati a interagire con i visitatori, la Chiesa riusciva in questo modo a imporre il proprio ordine all'interno del contesto locale¹¹.

I laici erano inoltre chiamati a partecipare attivamente alla gestione della chiesa curata: è ai *parrochiani*, termine spesso intercambiabile con *foci*, che è rivolta la maggioranza degli ordini impartiti dai visitatori¹². L'impegno economico richiesto ai fedeli nei confronti della chiesa e del curato contribuì alla costruzione di una profonda identità di gruppo. Si trattava di una rete

⁸ Per lo studio di questi processi: capitolo IV, § 2.1 (chiesa curata), 2.2 (cimitero), 3 (curato).

⁹ Agli statuti sinodali diocesani è dedicato in particolare il capitolo IV, note 19-24 e testo corrispondente.

¹⁰ Per approfondire lo studio lessicale in riferimento al mondo dei laici: capitolo III, § 1.2 (lessico comunitario usato nelle visite pastorali; uso dei termini *parrochiani*, *populus* e *fideles* nella normativa canonica e diocesana); capitolo IV, note 219-225 (lessico usato dagli atti sinodali in generale per i laici), 256-261 (lessico usato negli atti sinodali per il mondo laico femminile).

¹¹ Capitolo IV, § 4 e 5 per il disciplinamento dei laici da parte dell'autorità vescovile.

¹² Capitolo III, § 1.1 per l'impegno economico dei parrochiani nella manutenzione e nella gestione della chiesa; 1.2, in particolare note 124 sgg. per il rapporto tra i termini *parrochiani* e *foci*.

di solidarietà che la fonte studiata rivela capace di rivendicare, spesso per tramite dei propri rappresentanti, una maggiore autonomia nella gestione dei beni parrocchiali e una migliore offerta spirituale. Trova così conferma l'idea che «il mantenimento delle strutture della chiesa fosse un fattore decisivo della parrocchia come comunità». L'appartenenza comunitaria passava dunque non solo dalle pratiche rituali e simboliche, ma anche dalla concreta partecipazione, a livello economico e materiale, alla presa in carico dell'edificio ecclesiastico¹³.

Alla luce di queste considerazioni, si evidenzia chiaramente come analizzare le dinamiche comunitarie attraverso le visite pastorali comporti una prospettiva accentrante: la collettività che agisce nella chiesa locale è descritta dalla visita pastorale come un gruppo la cui identità è definita dall'appartenenza allo stesso territorio, individuato dal suo centro (la chiesa e il cimitero), non dalla sua estensione (gli abitati, l'ubicazione delle risorse economiche). Non è del tutto chiaro, dunque, benché alcune tensioni siano intuibili, quale ruolo abbiano avuto le molteplici forme di solidarietà esistenti nel contesto locale nel processo di costruzione dell'identità parrocchiale¹⁴. Questo interrogativo apre la strada alla riflessione sui rapporti esistenti tra parrocchia e comunità. Girando la domanda, infatti, oltre a chiedersi, per i singoli contesti parrocchiali, se il protagonismo laico nella gestione della chiesa curata non potesse essere l'espressione di una «robustezza raggiunta dai locali assetti politici istituzionali», si può anche riflettere se, invece, non fosse proprio «dalla necessità di curare i beni della chiesa (...) che provennero i primi impulsi al coordinamento degli abitanti di un villaggio – o di un loro segmento – in forme comunitarie»¹⁵. È questo un problema che si pone soprattutto per i contesti in cui emergono chiare rivendicazioni di autonomia da parte di gruppi di abitanti nei confronti della chiesa curata oppure da parte di alcune comunità parrocchiali nei confronti della chiesa matrice.

2. La prospettiva «dal basso»

Proprio lo studio della dimensione plurale e collettiva delle visite pastorali¹⁶ ha permesso di evidenziare l'esistenza di una chiesa locale alternativa

¹³ Tanzini, *Una Chiesa*, pp. 230 (qui per la citazione) e 233. Capitolo III, § 2.2 per le richieste avanzate dai parrocchiani nei confronti dei propri curati. Sull'uso prevalente del termine *ecclesia* nel senso di edificio ecclesiastico, «almeno al livello delle comunità locali», insiste anche Leggero, *Humile sublevetur*, pp. 35-37.

¹⁴ Sul tema del «contraste concret entre communauté et paroisse» riflette Demade, *Les communautés d'habitants*, pp. 254-257.

¹⁵ Canobbio, *Strutture della cura animarum*, p. 81. Come già sottolineato, sembra avere meno dubbi al riguardo Flavia De Vitt, che individua una relazione causale tra l'affermazione dei comuni rurali e la successiva diffusione dell'autonomia parrocchiale (De Vitt, *I Carnici*, pp. 57-58. Anche capitolo III, nota 378). Del Tredici, *Il posto del prete*, p. 217 sottolinea il nesso spesso esistente tra nascita di un nuovo comune e fondazione di una nuova parrocchia.

¹⁶ «Dal basso», espressione che riprende, ancora una volta, il volume *La Chiesa «dal basso»*.

a quella proposta dagli statuti sinodali¹⁷. La prospettiva offerta dalle visite consente una lettura in negativo di questa realtà, che si nasconde dietro agli ordini di pulire e sgombrare le chiese curate e le cappelle¹⁸, ai divieti di svolgere attività profane sul cimitero parrocchiale¹⁹, alle accuse mosse contro alcuni curati e contro gli uomini e le donne della società locale dediti ad attività e comportamenti passibili di scomunica²⁰. Ci si accorge, così, che la chiesa curata e il suo cimitero rappresentavano già, nel contesto locale, le sedi principali della vita comunitaria, dove potevano manifestarsi, trovare conferma o ridefinirsi le gerarchie sociali esistenti²¹. Inserito all'interno di questa prospettiva, il disordine materiale che sembra regnare in molte chiese assume tutt'altro significato: il mobilio, le sedute, gli altari e le sepolture collocati in varie posizioni traducevano nello spazio fisico della chiesa le reti di solidarietà, le forze e le tensioni presenti nel contesto locale.

Ciò che più di ogni altra cosa diventa evidente, assumendo quest'altro punto di vista, è la fluidità che caratterizzava le parrocchie di XV secolo. Proprio attraverso la pratica e il cerimoniale della visita, molto pare ancora negoziabile: spazi di intervento, gerarchie, legittimazioni identitarie. Come per tramite della visita il vescovo definiva la sua presenza e il suo potere all'interno della diocesi, così i singoli individui potevano sfruttare questo stesso momento per promuovere la propria ascesa sociale, le confrarie per ribadire la propria presenza e il proprio ruolo nel tessuto politico locale, i nobili per dar forma e sostanza al proprio potere²². Gli stessi simboli rituali acquistavano, dunque, significati differenti rispetto a quelli proposti dall'autorità ecclesiastica²³: le reliquie, che tramite la cerimonia del *vinagium* contribuivano alla costruzione della comunità cristiana, per le singole comunità parrocchiali rappresentavano un elemento identitario, da intendersi in senso campanilistico²⁴; il calice, simbolo per eccellenza del sacramento eucaristico, diventava strumento di distinzione sociale per le nobili casate, che, con l'apposizione delle proprie insegne, trovavano nell'atto della consacrazione delle specie eucaristiche una legittimazione rituale della propria autorità²⁵.

Anche le comunità locali comprendevano il potenziale negoziatorio insito nelle pratiche cerimoniali. Quando il verbalizzante scriveva di cappelle erette

¹⁷ Questo tema è stato trattato nel capitolo III.

¹⁸ Numerosi esempi nel capitolo IV, § rispettivamente 2.1 e 2.3.

¹⁹ Alla delimitazione del cimitero è dedicato, sempre nel capitolo IV, il § 2.2.

²⁰ Temi affrontati nel capitolo IV, § 3 (curati), 4 (laici in generale), 5 dalla nota 273 in poi (guardatrici).

²¹ Capitolo III, § 3.

²² Capitolo III, § 3.1 (singoli individui); 3.2 (confrarie); 3.3 (nobili).

²³ Di «simboli ambivalenti» parla anche Della Misericordia, proprio in relazione a uno stretto legame tra pratiche e simboli religiosi e vita cerimoniale pubblica (Della Misericordia, *Comune ecclesie*, p. 6).

²⁴ Capitolo IV, nota 16 per la cerimonia del *vinagium*; capitolo II, nota 154 e testo corrispondente per un esempio di uso delle reliquie come elemento distintivo dell'identità comunitaria.

²⁵ Capitolo III, note 252-253 e testo corrispondente (calice con le insegne della famiglia de Jordanis, presente nel 1420 nella chiesa di Champorcher).

senza l'approvazione vescovile, di gruppi di abitanti che, con o senza l'accordo del proprio curato, trovavano il modo di far celebrare la messa nell'oratorio del proprio paese oppure che chiedevano al presule l'autorizzazione per farlo, egli implicitamente rendeva conto di altrettanti segnali di un contesto locale complesso e articolato, in cui la chiesa curata costituiva solo uno dei possibili poli d'attrazione della vita liturgica comunitaria²⁶. Le incertezze terminologiche che spesso si trovano negli atti di visita per la definizione dello *status* di chiese, cappelle e oratori restituiscono le difficoltà incontrate dai verbalizzanti nell'interpretazione e nella traduzione per iscritto della chiesa locale²⁷. Quest'ultima, infatti, in alcuni casi faticava a piegarsi al modello accentrato proposto dagli statuti sinodali. Poteva per esempio accadere che in una stessa parrocchia esistessero contemporaneamente la chiesa curata e una o più cappelle dotate del cimitero e della celebrazione regolare della messa²⁸; oppure che fossero presenti due chiese curate nello stesso villaggio²⁹. Persino le relazioni tra parrocchie limitrofe non apparivano sempre del tutto chiare. Anzi, proprio il momento della visita costituiva – ancora una volta – un'occasione per ribadire un'antica primazia³⁰ o per rivendicare una nuova superiorità, spesso contrastata³¹.

Nei verbali di visita, lo stesso concetto di *comunità* non appare del tutto definito. Mi sono interrogata su quante e quali reti relazionali fossero attive nel contesto locale proprio perché le stesse visite pastorali delineano, tra le righe, l'esistenza di vari gruppi di solidarietà, spesso, soprattutto nel contesto montano, non identificabili nel binomio villaggio-parrocchia³². Per questo motivo risulta complicato comprendere a chi si riferissero i verbalizzanti con il termine *comunitas*, il cui uso appare invero molto raro. Dallo studio delle occorrenze di questo sostantivo all'interno delle visite ho ipotizzato che si trattasse in alcuni casi di un gruppo di abitanti, in altri della collettività civile organizzata³³.

Riguardo a questa tematica, il confronto con altre tipologie documentarie ha permesso di inserire in una cornice di senso la parzialità del punto di vista espresso dalla visita pastorale. Le potenzialità di un allargamento dello sguardo ad altri archivi e ad altre fonti sono risultate chiare fin dai primi e pochi tentativi percorsi. L'uso di una terminologia distinta, nelle visite pastorali, per indicare i *parrochiani* e la *comunitas* conferma che per la Chiesa le

²⁶ Questi episodi sono stati studiati nel capitolo III, § 4.1.

²⁷ Per questo studio lessicale si veda il capitolo II, note 22-28 e testo corrispondente.

²⁸ Si tratta, in genere, di antiche cappelle che conservavano alcune funzioni parrocchiali (capitolo III, § 4.2), più raramente di cappelle di nuova fondazione (capitolo III, § 4.1).

²⁹ Si veda il caso di Aymavilles, studiato nel capitolo II, § 7 e nel capitolo III, § 4.3 (in quest'ultimo paragrafo si trova anche una riflessione sul caso di Montjovet).

³⁰ Come nel caso di Morgex sulla Valdigne e di Montjovet su un settore della bassa valle (capitolo II, § rispettivamente 3 e 5).

³¹ Come nei casi di Arvier e di Verrès (capitolo II, § rispettivamente 4 e 6).

³² Capitolo III, § 6.

³³ Capitolo III, note 64-106 e testo corrispondente.

due realtà non erano da intendersi come sovrapponibili né intercambiabili. Interlocutori privilegiati del vescovo o dei suoi vicari erano i parrocchiani, un insieme di persone in cui i singoli, pur nel contesto di un anonimato che contribuiva alla costruzione di un'identità condivisa, mantenevano un'importanza superiore a quella del gruppo (non si parla mai di *comunità parrocchiale*). Per essere parrocchiani, infatti, era richiesta anche un'adesione personale all'ordine sociale e ai valori morali proposti dalla Chiesa. L'analisi di alcune carte conservate nell'Archivio comunale di Morgex, relative a un contrasto sorto tra questa comunità e quella di La Thuile per lo sfruttamento di alcuni boschi, ha permesso al contrario di riscontrare una sostanziale convergenza, nella percezione delle comunità locali, tra la *comunitas*, intesa come collettività organizzata, e l'insieme dei *parrochiani*³⁴. Spazi, ruoli e funzioni appaiono, in effetti, intercambiabili e sovrapponibili. Le stesse persone che agivano come rappresentanti della comunità di La Thuile, qualche decennio prima avevano svolto lo stesso ruolo per conto dei parrocchiani. In questo contesto, il termine *parrocchia* figura chiaramente con una doppia accezione: è il territorio su cui le comunità reclamavano i propri diritti, ma anche l'insieme delle persone che si facevano avanti per rivendicarli. Trova così maggior fondamento l'ipotesi, avanzata nel corso dell'analisi del lessico comunitario usato nelle visite, che sia i parrocchiani sia la comunità civile, seppur con diversa frequenza, concorressero al mantenimento e alla gestione della chiesa curata³⁵. La chiesa parrocchiale era dunque luogo non solo di espressione, ma anche di azione della comunità locale. Alla luce di queste constatazioni, appare suggestiva l'ipotesi che le strutture dell'amministrazione parrocchiale avessero rappresentato per le rispettive comunità civili un laboratorio di sperimentazione politico-sociale. Il tema è ovviamente stimolante, ma necessita, per essere approfondito, di un lavoro d'archivio più ampio, esteso almeno ad alcuni archivi comunali e parrocchiali, all'archivio notarile e a quello del tribunale vescovile aostani. Resta dunque ancora aperta la questione relativa al ruolo svolto dall'agire comune all'interno dell'edificio di culto nella formazione di una collettività civile organizzata o, viceversa, nel consolidamento dell'identità di un gruppo già esistente e strutturato. Il fatto che gli *homines* e i *parrochiani* operassero in sintonia, all'interno degli stessi ambiti, e che la *parrocchia* rappresentasse, nella percezione diffusa, lo spazio della comunità, conferma in ogni caso l'esistenza di un legame profondo tra la *comunitas* e la *parrocchia* (intesa, in questo caso, come comunità parrocchiale). È a questa sovrapposizione, in fondo, che alcune comunità di abitanti prive di un proprio autonomo edificio di culto aspiravano.

Se il protagonismo del mondo laico nell'amministrazione dei beni ecclesiastici è evidente anche nel contesto diocesano valdostano, resta invece senza riscontri, al momento, l'ipotesi che la *comunitas* prendesse parte alla nomina

³⁴ Questo *dossier* documentario è studiato nel capitolo III, note 77-99 e testo corrispondente.

³⁵ Capitolo III, note 66-71 (*comunitas*) e 110-113 (*parrochiani*) e testo corrispondente.

del proprio curato, come invece pienamente attestato in gran parte dell'Italia settentrionale³⁶. Il conferimento dei benefici con cura d'anime, nella diocesi di Aosta, dipendeva dalla geografia del potere ecclesiastico, piuttosto che dal protagonismo delle comunità locali. Le visite pastorali menzionano talvolta i diritti di collazione affidati all'una o all'altra istituzione ecclesiastica o religiosa. Nemmeno nei verbali che riportano con costanza questa informazione, come quelli del 1416, si accenna mai a un coinvolgimento delle comunità nel processo di scelta del proprio sacerdote. In questa stessa direzione sembra andare anche lo studio sulle origini e sulla provenienza geografica dei curati valdostani di XV secolo, condotto da Marie-Rose Colliard proprio a partire dalle visite pastorali³⁷. Il caso limite dei parrocchiani di Gressoney che non riuscivano a dialogare con il proprio curato a causa della lingua differente è in questo senso emblematico³⁸. Al protagonismo degli enti ecclesiastici e religiosi locali nel conferimento dei benefici curati corrispondeva, del resto, anche una scarsissima diffusione del patronato nobiliare³⁹. Da questo punto di vista, la diocesi aostana rispecchia quanto normalmente avveniva olttralpe. Anche in questo caso, tuttavia, sarebbe opportuno accedere ad altre fonti, per verificare se ci sia al riguardo corrispondenza.

Lo studio di alcune carte conservate nell'Archivio capitolare della cattedrale di Aosta ha permesso di dare maggior respiro al quadro finora descritto relativo al conferimento dei benefici curati e allo stesso tempo di complicare quello relativo ai rapporti interparrocchiali esistenti nel distretto pievano della Valdigne⁴⁰. La conflittualità che contrapponeva queste parrocchie, non intuibile dai verbali di visita, emerge con chiarezza in alcuni documenti coevi emanati dall'autorità vescovile e trova nello svolgimento della processione per le Rogazioni il principale momento di manifestazione. Alla luce di questi dati, i giorni individuati per la visita del 1416 – proprio i tre precedenti la

³⁶ Al riguardo si veda, per esempio, Del Tredici, *Il posto del prete*, pp. 220-222, che lavora soprattutto sulle abbreviature dei notai locali. Per l'area toscana, anche Tanzini trova esempi simili nelle abbreviature dei notai del tribunale vescovile e nei registri giudiziari (Tanzini, *Una Chiesa*, p. 223). Ad analoga conclusione arriva anche Canobbio studiando le visite pastorali compiute nella Valtellina del 1444-1445 dal vescovo di Como (Canobbio, *Chiese, clero e fedeli*, p. 159; Canobbio, *Prete di montagna*, pp. 238-241; Canobbio, *Strutture della cura animarum*, p. 89). Di «chiesa curata di patronato popolare» parla anche Della Misericordia per la chiesa di San Martino di Cosio, sempre nella Valtellina (Della Misericordia, *A proposito de La chiesa di San Martino di Cosio*, p. 268). Lo stesso tema è affrontato dallo stesso autore, sempre in relazione alle Alpi lombarde (con particolare attenzione alla Valtellina) in Della Misericordia, *Comune ecclesie*, pp. 2-6. Studiando l'area trentina, Curzel, *Pievi e cappelle*, pp. 115-117 evidenzia le conflittualità che talvolta questo diritto innescava.

³⁷ I curati, nella maggioranza dei casi, non provenivano dalla comunità locale, ma si spostavano «da una vallata all'altra» (Colliard, *Cura animarum*, p. 105). Su questo anche capitolo IV, nota 183.

³⁸ Capitolo III, nota 192 e testo corrispondente.

³⁹ Diritto esercitato, sembrerebbe, solo dai signori di Brissogne e da quelli di Avise (capitolo III, nota 264). Ridotto sembra essere anche il protagonismo aristocratico nella diffusione di oratori e cappelle caratterizzate dalla regolare celebrazione della messa e dall'amministrazione dei sacramenti (capitolo III, nota 248 e testo corrispondente).

⁴⁰ Questo *dossier* documentario è studiato nel capitolo II, note 59 sgg. e testo corrispondente.

fešta dell'Ascensione – paiono frutto di una scelta meditata. Gli stessi protagonisti di queste vicende diventano interessanti in relazione ai differenti ruoli da loro svolti a seconda del contesto in cui operavano. Sapendo, dalla lettura della documentazione vescovile, delle tensioni esistenti tra le comunità della vallata, il fatto che lo stesso personaggio ricoprì, nel 1416, la carica di pievano e quella di vicario vescovile consente di capire perché, in occasione delle ispezioni, nessun curato osò lamentarsi. Anche gli altri personaggi coinvolti, tutti provenienti dal circuito degli alti prelati sabaudi, svolgevano ruoli in apparenza tra loro contrastanti a seconda che agissero nel contesto parrocchiale o in quello interparrocchiale. Alcuni dei curati della Valdigne in lite con il pievano furono in questo senso giudicati adatti per dirimere una controversia interna alla parrocchia di Morgex. Gli stessi equilibri interparrocchiali appaiono influenzati dal prestigio e dal carisma degli uomini che di volta in volta si avvicendarono sui benefici curati. Morgex prevalse allora all'inizio del Quattrocento, quando pievano era Pietro di Gilaren, mentre il vantaggio passò a La Salle alla fine del secolo, quando la parrocchia era guidata da Giorgio di Challant. La chiesa valdostana, fin nella sua più bassa articolazione, nel XV secolo era dunque influenzata dagli equilibri interni alla chiesa e al ducato sabaudi. Ciò consente di ipotizzare un aumento dell'incidenza della provvista apostolica sui benefici curati, soprattutto su quelli più prestigiosi e redditizi⁴¹. A ciò si ricollega anche il fenomeno della concessione dei benefici curati in commenda, da cui derivavano spesso l'assenza del titolare e il conseguente aumento dei vicari, come parzialmente già rilevato dalle visite pastorali della prima metà del XV secolo⁴². Le lamentele espresse dai fedeli nei confronti dei curati assenti e della frequente sostituzione dei vicari, spesso giudicati inadeguati a ricoprire quel ruolo, vanno nella direzione – già ipotizzata – di una scarsa partecipazione delle comunità alla scelta del proprio pastore⁴³.

⁴¹ Si tratta di una tendenza generale, benché non rilevabile con uguale ampiezza, riscontrata da Canobbio per il secondo Quattrocento lombardo studiando le suppliche riferibili al pontificato di Pio II («*Beatissime pater*», a cura di Canobbio, Del Bo, pp. LXXIX-LXXXIII). Del Tredici ridimensiona il fenomeno per l'area milanese, rilevando una scarsa incidenza della provvista pontificia per i benefici curati meno redditizi (Del Tredici, *Il posto del prete*, p. 219, anche nota 14). Analogamente anche Belloni, che sottolinea come la politica ecclesiastica sforzesca fosse indirizzata alla tutela dei diritti dei vicini nell'elezione dei curati (Belloni, *Francesco Della Croce*).

⁴² Erano state concesse in commenda nel 1421 la chiesa di Chambave, nel 1424 quella di San Martino di Corléans ad Aosta, nel 1440 quella di Fénis, tutte e tre dipendenti dalla prevostura di Sant'Egidio di Verrès (Duc, *La prévôté*, pp. rispettivamente 108, 113, 117). Per avere un quadro sullo sviluppo nei secoli successivi delle commende nel ducato sabauda si veda Erba, *La Chiesa sabauda*, pp. 200-224. Più in generale, sulla diffusione dell'istituto del commenda nel corso del XV secolo, Pizzati, *Commende*, in particolare pp. 13-25. Sulla residenza dei curati ho riflettuto nel capitolo III, note 174-185 e testo corrispondente.

⁴³ A una conclusione opposta giunge Canobbio per l'area alpina della diocesi di Como, dove «l'assiduo esercizio del patronato comunitario sulle chiese e sul personale officiante» limitò «quegli abusi e quelle trascuratezze – dall'abbandono di chiese al rapidissimo alternarsi di preti al governo di una parrocchia – sovente individuate da altri visitatori quattrocenteschi nelle pievi di pianura» (Canobbio, *Chiese, clero e fedeli*, p. 160). Proprio alla presenza di chierici forestieri, invece, Tanzini attribuisce il maggior numero delle accuse di non residenza e di cattiva

3. *Convergenze, contrasti e sperimentazioni*

Le diverse prospettive da cui ho provato a interpretare i dati documentari raccolti, qui presentate separatamente, nel resto del libro sono continuamente intrecciate. Nella prima metà del XV secolo, infatti, la chiesa locale appare attraversata da spinte varie e spesso contrastanti, nessuna ancora del tutto prevalente. Le visite pastorali sono una fonte a questo riguardo molto eloquente: ciò che dicono o, al contrario, ciò che tacciono, rivelano i tentativi messi in atto dall'autorità vescovile per leggere, comprendere e rimodellare la realtà locale. Il momento dell'ispezione e quello successivo dell'intervento – da un lato attraverso la disposizione di una serie di ordini per la manutenzione e la gestione dell'edificio, dall'altro con gli interrogatori per conoscere l'operato del curato e la vita dei fedeli – rivelano contestualmente la capacità d'azione del presule e le difficoltà da lui incontrate. La vivacità del contesto locale emerge dai particolari su cui l'attenzione dei visitatori indugia: tutto ciò che necessita di un intervento disciplinante è espressione di una realtà distante da quella descritta negli statuti sinodali. La parzialità del punto di vista espresso dalla visita pastorale, tuttavia, richiede un'interpretazione a doppio senso: come uno stesso dato può essere letto da prospettive differenti, così bisogna anche prendere in considerazione che ciò che gli atti di visita mettono in evidenza non esaurisce la complessità del reale. Se, dunque, è possibile vedere nell'intervento disciplinante la reazione a un contesto locale organizzato in modo diverso da come il presule avrebbe voluto, allo stesso tempo è necessario immaginare settori diocesani già avviati verso una ristrutturazione dell'assetto parrocchiale. Molti, infatti, sono i casi su cui i visitatori passarono velocemente, ai quali la fonte riserva solo poche parole: chiese ben tenute, curati virtuosi e fedeli devoti esistevano, ma non trovarono posto, se non marginalmente, tra le righe dei verbali⁴⁴.

Nella prima metà del XV secolo, dunque, l'organizzazione della cura d'anime era terreno su cui si confrontavano attori e progetti diversi. Il momento d'incontro tra l'autorità vescovile e il contesto locale da un lato contribuì al rafforzamento del presule e alla promozione della centralità della chiesa curata, dall'altro permise ai singoli e alle comunità di esprimersi e di trovare ascolto. Le molteplici voci capaci di ritagliarsi uno spazio nella chiesa e nella società locali, in effetti, spesso dialogavano con le autorità ecclesiastiche in visita facendo uso dei medesimi strumenti. La stessa normativa ecclesiastica poteva essere usata a vantaggio degli interessi locali: i fedeli attingevano ai casi tratteggiati dagli statuti sinodali per accusare il proprio curato della cattiva gestione della chiesa; insistevano sulla carenza nell'amministrazione dei sacramenti per avanzare la richiesta di un sacerdote residente; sottolineavano

amministrazione fatte dalle comunità toscane trecentesche presso il tribunale vescovile (Tanzini, *Una Chiesa*, p. 216).

⁴⁴ Capitolo III, § 2.1 per un approfondimento sui casi di curati virtuosi.

come la distanza del proprio centro abitato dalla chiesa curata costituisse un pericolo per il regolare svolgimento della vita liturgica e sacramentale. L'lesione del sacro manifestata dalle comunità, via via crescente nel XV secolo, da un lato portò allo sviluppo di episodi di autonomia nella gestione del servizio religioso, dall'altro trovò nel progetto riformatore vescovile una strada per il proprio soddisfacimento⁴⁵.

Da questo punto di vista, la fondazione delle nuove parrocchie rappresenta uno degli esiti, forse il più evidente, dell'incontro tra le aspirazioni dei diversi attori della chiesa locale⁴⁶. Una comunità in cerca di una propria definizione identitaria trovava nella rinnovata sensibilità della Chiesa per la vita sacramentale dei fedeli un terreno fertile. Argomenti come la lontananza della chiesa parrocchiale dal proprio villaggio e la pericolosità del tragitto da percorrere, già da tempo presenti nella normativa canonica, acquistavano in questo periodo storico una nuova rilevanza. La ritualità religiosa svolta attorno a una cappella non era necessariamente, agli occhi del presule, da intendere come una minaccia all'unità territoriale parrocchiale, ma poteva diventare strumento attraverso il quale, in specifiche situazioni, favorire la partecipazione personale e comunitaria alle celebrazioni liturgiche e ai sacramenti⁴⁷.

In questa propensione all'incontro e al dialogo si può leggere una spiccata capacità di fare un uso strumentale della tradizione. L'autorità vescovile non promosse uno smantellamento della preesistente organizzazione della chiesa locale, ma favorì una reinterpretazione degli elementi che in essa già avevano un ruolo centrale: la chiesa curata e il cimitero. Proprio la pratica della consacrazione, promossa dalle autorità ecclesiastiche come strumento di sottrazione di questi luoghi alle logiche dell'agire profano e mondano, garantiva all'azione comunitaria che in essi si svolgeva la necessaria protezione e un fondamentale valore simbolico. Vescovo, comunità e curati appaiono così capaci di muoversi tra tradizione e innovazione. Allargando l'analisi ad altre fonti documentarie, ciò si rende evidente anche negli usi lessicali. Negli statuti diocesani, per esempio, si trovano chiari riferimenti alla tradizione canonistica per dare nuova centralità alla figura del sacerdote in cura d'anime⁴⁸. Nel fascicolo relativo allo scontro per il primato tra i sacerdoti e le comunità della Valdigne, invece, sia il pievano sia i curati delle altre chiese parlarono di *consuetudine* per descrivere la ritualità della processione delle Rogazioni: se, tuttavia, il pievano si rifaceva a una tradizione di lunga data, che riconosceva alla pieve la primazia sulle altre chiese della vallata, il curato di La Salle faceva riferimento a una consuetudine più recente, ma ormai affermatasi, che

⁴⁵ Curzel, lavorando su una documentazione più ampia e, soprattutto, cronologicamente più estesa, riconosce in questi due aspetti due momenti diversi e cronologicamente consecutivi del processo di appropriazione dei diritti di cura d'anime da parte delle cappelle (Curzel, *Pievi e cappelle*, in particolare p. 119).

⁴⁶ Il tema della fondazione delle nuove parrocchie è stato affrontato da differenti punti di vista: capitolo II, note 36-38; capitolo III, § 4.1 (in particolare note 313-314) e § 5.

⁴⁷ Questo aspetto è approfondito nel capitolo III, § 5.2.

⁴⁸ Capitolo IV, note 160 sgg. e testo corrispondente.

gli conferiva uno *status* di parità almeno all'interno dei suoi confini parrocchiali⁴⁹.

Tutto, o quasi, appare negoziabile. Tutto poteva essere lasciato com'era e dov'era prima, eppure al tempo stesso profondamente reinterpretato. Nella prima metà del XV secolo era in atto un processo di rimodellamento della chiesa locale i cui esiti non erano scontati. Si iniziava, tuttavia, a delineare il *modus operandi* delle autorità ecclesiastiche nei confronti delle realtà che non riuscivano a essere ricomprese entro la retorica e la grammatica della parrocchia: ciò che sfuggiva all'assimilazione doveva essere stigmatizzato e allontanato. Le visite pastorali consentono di studiare questo fenomeno in particolare in relazione alle forme di religiosità popolare che ancora sopravvivevano, prima tra tutte quella legata all'azione delle guaritrici⁵⁰. Queste donne spaventavano perché la religiosità di cui erano espressione difficilmente poteva rientrare nei nuovi quadri interpretativi della chiesa locale. Tale fenomeno era infatti differente dalle manifestazioni di spontanea religiosità popolare che spesso si sviluppavano attorno alle cappelle campestri. Se le comunità in cerca di una legittimazione identitaria contribuirono, in alcuni casi, alla frammentazione del territorio parrocchiale d'origine, esse non ne misero mai in discussione i presupposti del funzionamento: sia gli attori – delle comunità di abitanti – sia i luoghi – degli edifici di culto – si inserivano nel contesto parrocchiale e a questo guardavano come modello; obiettivi ultimi erano che la cappella potesse essere servita da un curato e che lì potesse svolgersi la vita sacramentale della comunità. La religiosità al femminile legata all'opera delle guaritrici si muoveva invece su spazi alternativi. Per questo motivo le autorità ecclesiastiche riconducevano tale pratica alla sfera dell'eresia e condannavano chi la esercitava alla pena della scomunica, al carcere, nei casi più estremi all'esecuzione della pena capitale da parte della giustizia secolare. Come gli altri comportamenti che non potevano essere ricompresi nell'ordine promosso dalla Chiesa (si pensi, per esempio, a coloro che continuavano a lavorare nei giorni di festa nonostante i ripetuti divieti), anche questo fenomeno andava stigmatizzato e punito. Attraverso un'adeguata penitenza, tuttavia, il singolo fedele, conscio di essersi fatto peccatore, poteva ritrovare il proprio posto nella comunità cristiana. Le responsabilità attribuite al singolo consentivano in questo modo alle autorità ecclesiastiche di esercitare il proprio controllo sulla società.

È in questo contesto, ancora fluido, ma attraversato da evidenti spinte alla ristrutturazione in senso gerarchico della chiesa diocesana, che figure e lessico tradizionali si avviavano ad assumere ruoli e significati diversi⁵¹. I termini

⁴⁹ Capitolo II, note 69-73 e testo corrispondente.

⁵⁰ Capitolo IV, note 273-296 e testo corrispondente.

⁵¹ Proprio la fluidità che ancora agli inizi del XVI secolo caratterizzava l'istituzione curata di San Nicolò Valfurva favorì l'erezione di nuovi luoghi di culto in questa vallata, senza portare allo scoppio di conflittualità con la chiesa parrocchiale (Della Misericordia, *Le origini di una chiesa di contrada*, p. 55).

curato e fedele continuavano a essere impiegati, ma, sempre più spesso, almeno nella documentazione di matrice vescovile, con una nuova accezione: la progressiva definizione dei concetti di *parroco* e di *comunità parrocchiale* investì le pratiche del sacro ben prima di modificare gli usi lessicali corrispondenti.

Appendici

Appendice 1.

Prospetto di confronto tra ACV, *Visite pastorali*, vol. 4 e trascrizioni

La seguente tabella propone un confronto tra il volume 4 della serie *Visite pastorali* dell'Archivio della curia vescovile di Aosta e le trascrizioni oggi disponibili di questa documentazione¹. L'auspicio è che tale strumento possa facilitare il reperimento all'interno della fonte del materiale trascritto e il confronto tra le trascrizioni, ma anche favorire un approccio più consapevole tanto alla prima quanto alle seconde. Come anticipato nel capitolo I², infatti, fonte archivistica e trascrizioni non sempre dialogano tra loro. Ciò è dovuto all'adozione di alcuni criteri di trascrizione più attenti ai problemi paleografici piuttosto che a quelli diplomatistici. La scelta di non trascrivere tutto il materiale presente nel volume³ e di non seguire l'ordine in cui la documen-

¹ Per rendere questo prospetto uno strumento aggiornato ed esaustivo, ho scelto di inserire i riferimenti relativi non solo alle due tesi di laurea (Roulet, *Vita religiosa* e Colliard, *Culto e religiosità*, vol. 2), ma anche al volume curato dalla stessa Colliard nel 2015 (*Atti sinodali*, a cura di Colliard), nonostante l'edizione non ponga alcun problema nel reperimento del materiale trascritto. Essa, infatti, si presenta completa di tutti i riferimenti archivistici utili alla comprensione e all'individuazione della documentazione; in particolare, della fonte Colliard evidenzia il carattere miscelaneo e la struttura della paginazione, da lei ripresa e usata nel corso della trascrizione (il volume 4 è descritto brevemente *ibidem*, pp. 43-44).

² Si vedano in particolare le note 1-6 e il testo corrispondente.

³ Roulet trascrive solo parzialmente la visita alla collegiata di Sant'Orso d'Aosta del 1416 (ACV,

Elena Corniolo, University of Turin, Italy, elena.coniolo@unito.it, 0000-0002-7352-8821

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Elena Corniolo, *Pratiche di appropriazione e delimitazione del sacro. Le visite pastorali alla diocesi di Aosta (XV secolo)*. © 2023 Author(s), CC BY 4.0, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0231-2, DOI 10.36253/979-12-215-0231-2

tazione vi si presenta, proponendone una riorganizzazione secondo la scansione cronologica, sposta l'attenzione dalla struttura del codice ottocentesco al contenuto delle singole tornate di visita, con conseguenze, tuttavia, anche sulla datazione di alcuni atti e dunque sulla ricostruzione della successione dei verbali quattrocenteschi⁴. Raramente, inoltre, sono state trascritte le annotazioni coeve poste in margine o in coda ai verbali, utili per studiare la genesi e l'uso di questi fogli. Assenti o di non immediata comprensione sono invece i riferimenti ai sistemi di numerazione presenti nella fonte⁵.

| ACV, <i>Visite pastorali</i> , vol. 4 | | | Trascrizioni | | |
|--|---|--------------------------|-------------------------------|---|--------------------------------|
| Pagine (riferimento all'attuale paginazione) | Contenuto | Data | Roulet, <i>Vita religiosa</i> | Colliard, <i>Culto e religiosità</i> , vol. 2 | Colliard, <i>Atti sinodali</i> |
| A-B | indice | XIX sec. ⁶ | | | |
| 1 | Giovanni Comit- tis, commissario vescovile di Ogerio Moriset, fornisce uno schema per i verbali di visita | s.d. [1420] ⁷ | 203 | 252 | |
| | annotazioni ar- chivistiche | 27/03/1789 | | | |

Visite pastorali, vol. 4, pp. 233-246 mancanti) e omette lo schema dell'interrogatorio e la visita del 1421 alla prevostura agostiniana di Verrès (*ibidem*, pp. rispettivamente 335 e 347) così come la visita alla chiesa di Pontey avvenuta il 18 luglio di un anno non precisato (*ibidem*, p. 287). In Roulet non si trova inoltre gran parte del materiale documentario miscelaneo rilegato all'interno del volume insieme con i verbali delle visite; gli appunti sparsi e alcuni *instrumenta* (*ibidem*, pp. 138, 167, 267, 271, 275, 284, 288, 309-310, 315-317, 331, 333, 336, 339-340), parte delle lettere dell'ufficiale vescovile (*ibidem*, pp. 293, 325, 327, 329). Mancano infine le trascrizioni e le annotazioni ottocentesche. Colliard per la sua tesi di laurea compie scelte simili.

⁴ Bisogna tuttavia segnalare che la tesi di Colliard propone in *Appendice* alcuni indici (*Ordine dei manoscritti*: Colliard, *Culto e religiosità*, vol. 2, pp. 422-429; *Indici cronologici*: *ibidem*, pp. 430-441), utili per ricostruire l'ordine del materiale documentario all'interno del volume ottocentesco. Più in generale, già nel suo lavoro giovanile Colliard mostra un'attenzione maggiore per la fonte, di cui fornisce una parziale descrizione, soffermandosi in particolare sul numero e sulle dimensioni dei fogli nonché sulla scrittura dei fascicoli corrispondenti alle varie tornate di visita (*ibidem*, pp. 2-7).

⁵ Roulet omette qualsiasi riferimento ai sistemi di numerazione; dalla sua trascrizione non è dunque possibile risalire alla collocazione del materiale all'interno del volume ottocentesco. Nella sua tesi, Colliard usa invece una numerazione per fogli che, benché non presente nel volume ottocentesco, consente comunque un dialogo tra fonte e trascrizione.

⁶ L'indicazione di un secolo in corrispondenza della datazione indica il periodo a cui il foglio ed eventualmente le scritte presenti sembrano risalire, in assenza di notizie cronologiche specifiche.

⁷ Le parentesi quadre nelle date espresse nella forma gg/mm/aaaa indicano un'informazione non presente in modo esplicito nel codice, ma inferibile dal contesto.

Appendice 1. Prospetto di confronto tra ACV, Visite pastorali, vol. 4 e trascrizioni

| | | | | |
|-------|---|--------------|---------|---------|
| 2 | Montjovet, cappella di San Bartolomeo Apostolo | s.d. | 203-204 | 252 |
| 3-6 | Montjovet, San Germano | 29/05/[1420] | 204-206 | 252-255 |
| 7-9 | Montjovet, Santa Maria di Publey | [29/05/1420] | 206-208 | 255-257 |
| 10 | Montjovet, Sant'Eusebio | 13/06/[1420] | 232-233 | 284-285 |
| 11-12 | pagine bianche | XV sec. | | |
| 13-14 | Arnad | 30/05/[1420] | 208-209 | 257-259 |
| 15-16 | Issogne, Santa Maria | [30/05/1420] | 209-211 | 259-261 |
| 17-18 | Champorcher | 31/05/[1420] | 212-213 | 262-264 |
| 19 | pagina bianca | XV sec. | | |
| 20 | Bard | 01/06/[1420] | 219-220 | 270 |
| 21-22 | Hône | [01/06/1420] | 220-222 | 271-273 |
| 22-23 | Donnas | 02/06 | 222-224 | 273-275 |
| 24-25 | Chal-land-Saint-Victor | 03/06/[1420] | 224-225 | 275-277 |
| 26-28 | Brusson | 07/06/[1420] | 226-228 | 277-280 |
| 29 | Ayas | 08/06/[1420] | 228-229 | 280-281 |
| 30 | Gressoney-Saint-Jean | 09/06/[1420] | 229-230 | 281-282 |
| 31 | Issime | 10/06/[1420] | 230-231 | 282-283 |
| 32 | Perloz | 11/06/[1420] | 231-232 | 283-284 |
| 33-34 | Saint-Vincent | 16/06/[1420] | 233-234 | 285-286 |
| 35-36 | Brissogne | 30/06/[1420] | 234-235 | 287-288 |
| 37-39 | Pollein | 30/06/[1420] | 235-236 | 288-289 |
| 40-42 | Nus | 07/07/[1420] | 236-237 | 289-290 |
| 43 | rubrica e prima riga del verbale della visita alla chiesa di Saint-Denis, depennati | 08/07/[1420] | | |
| 44-46 | Diémoz | [07/07/1420] | 237-238 | 290-291 |
| 46-48 | Verrayes | 08/07 | 238-239 | 291-292 |
| 49-52 | Torgnon | 08/07 | 239-240 | 292-293 |
| 52-54 | Saint-Denis | 08/[07] | 240-241 | 293-295 |
| 54-56 | Pontey | [08/07] | 241-242 | 295 |
| 57 | annotazioni archivistiche | 27/03/1789 | | |
| 58 | pagina bianca | XV sec. | | |

Pratiche di appropriazione e di delimitazione del sacro

| | | | | |
|-------|---|-------------------------|---------------------------------|----------------------------------|
| 59-60 | foglio bianco divisorio | metà XIX-inizio XX sec. | | |
| 61-62 | Pollein | 31/12/1413 | | |
| 63-64 | Pollein | 22/07/1416 | | |
| 64-65 | Pollein | 11/12/1421 | | |
| 66 | annotazione: «visite Pollein. Ogerius. 1413, 1416 et 1421» | XVIII sec. | | |
| 67 | annotazione: «tres visitaciones ecclesie parrochialis Poleni» | XV sec. | | |
| 68 | pagina bianca | XV sec. | | |
| 69-74 | copia delle tre visite alla chiesa di San Giorgio di Pollein (1413, 1416, 1421) | XVIII sec. | | |
| 75 | pagine bianche | XVIII sec. | | |
| 76 | annotazione: «Pollein double» | XVIII sec. | | |
| 77 | Ayas | 11/11/1413 | 1-2 | 91-92 |
| 78 | Brusson | 11/11 | 2-3 | 92 |
| 78 | Gressoney | 12/11/1413 | 3-4 | 92-93 |
| 79 | continuazione Féris 1412 (iniziale a p. 175) | *24/11 ⁸ | 4 [attribuito a Gressoney 1413] | 93 [attribuito a Gressoney 1413] |
| 79-80 | Saint-Marcel | *24/11/1413 (1412) | 11-12 | 99-101 |
| 80-81 | Brissogne | *25/11/1413 (1412) | 13-14 | 101-102 |
| 81-82 | Corléans | 30/11/1413 (1412) | 14-16 | 102-103 |
| 83-84 | Saint-Christophe | 03/12/1413 | 16-18 | 103-105 |
| 84-86 | Quart | 03/12/1413 | 18-20 [s.d.] | 105-107 |
| 86-88 | Nus | 04/12/1413 | 20-23 | 107-109 |
| 88-89 | Pollein | 31/12/1413 | 23-24 | 109-111 |
| 90 | Charvensod | 31/12/1413 | 25-26 | 111-112 |
| 91-92 | foglio bianco divisorio | metà XIX-inizio XX sec. | | |

⁸ L'asterisco indica un'anomalia nella datazione. Tra parentesi tonde, quando possibile, la proposta di correzione.

Appendice 1. Prospetto di confronto tra ACV, Visite pastorali, vol. 4 e trascrizioni

| | | | | |
|--------------------------|--|------------|---------------------------------------|--|
| 93 | Chevrot | 01/01/1414 | 26 [senza mese e giorno, datato 1413] | 112 [senza mese e giorno, datato 1413] |
| 94 | Gressan, Santo Stefano | 01/01/1414 | 26-27 [senza indicazione dell'anno] | 112-113 [datato 1413] |
| 95 | Gressan, Santa Maddalena | s.d. | 27 | 113 |
| | Jovençan | 01/01/1414 | 28 | 114 |
| 95bis ⁹ | Aymavilles, San Martino | 02/01/1414 | 28-29 | 114-115 |
| 95ter | Aymavilles, San Leodegario | 02/01/1414 | 29-30 | 115-116 [datato 1413] |
| 96 | Saint-Pierre | 02/01/1414 | 30-31 | 116-117 |
| 97 | Derby | 03/01 | 32-33 | 117-118 |
| 98-100 | La Salle | 04/01/1414 | 33-36 | 118-121 |
| 101 | Courmayeur | 05/01/1414 | 36-37 | 121-122 [datato 1413] |
| 102 | La Thuile | 07/01/1414 | 38-39 | 122-123 [datato 1413] |
| 103 | Pré-Saint-Didier, cappella di Sant'Antonio | s.d. | 39-40 | 123-124 |
| 103-104 | Pré-Saint-Didier | 07/01 | 40-41 | 124-125 |
| 104-106 | Morgex | 08/01 | 41-43 | 125-127 |
| 106-107 | Avise | 09/01 | 43-44 | 127-128 |
| 107 | Arvier, cappella di Leverogne | s.d. | 44-45 | 128 |
| 107-108 | Arvier | 09/01/1414 | 45-46 [s.d.] | 128-129 [s.d.] |
| 108-109 | Saint-Nicolas | 09/01/1414 | 46-47 | 129-130 |
| 109-110 | Introd | 10/01 | 47-49 | 130-131 |
| 110-111 | Rhêmes | 10/01/1414 | 49-50 | 132 |
| 111-112 | Sarre, Chesallet | 12/01 | 50-51 | 133-134 |
| 112-112bis ¹⁰ | Sarre, Sincod | 12/01 | 51-53 | 134-135 |
| 113-114 | Gignod | 13/01/1414 | 53-55 | 136-137 |
| 115 | Valpelline | 13/01 | 55-57 | 137-138 |
| 116 | Doues | 14/01 | 57-58 | 138-139 |
| 117 | Roisan | 14/01 | 58-60 | 139-141 |
| 118 | Aosta, ospedale di Nabuisson | 15/01/1414 | 60 | 141 213 [datato 1413] |

⁹ L'introduzione sia di un *bis* sia di un *ter* in corrispondenza del numero di pagina 95 consente all'alternanza dei numeri dispari (associati al *recto* dei fogli) e dei numeri pari (associati al *verso* dei fogli) di non alterarsi. Solo la pagina 95ter associa un numero dispari al *verso* di un foglio.

¹⁰ L'introduzione del numero di pagina 112bis comporta un'inversione tra numeri di pagina dispari e numeri di pagina pari: al *recto* dei fogli si associano i numeri pari dalla pagina 112bis alla pagina 232.

Pratiche di appropriazione e di delimitazione del sacro

| | | | | | |
|---------|---|-------------------------------|---------|---------|-----------------------|
| 119 | Aosta, Santo Stefano | 16/01 | 60-61 | 141-142 | 213-214 [datato 1413] |
| 120 | Étroubles | *03/02/1414 | 62-63 | 142-143 | |
| 121 | pagina bianca | XV sec. | | | |
| 122 | Saint-Oyen | *03/02/1414 | 63-64 | 143-144 | |
| 123 | Saint-Rhémy | *03/02 | 64-65 | 144-145 | |
| 124 | Saint-Rhémy, ospedale | 1414 | 65-66 | 145 | |
| 124-125 | Gignod, ospedale di La Clusaz | 08/02/1414 | 66-67 | 146 | |
| 126-127 | foglio bianco divisorio con annotazione a matita a p. 126: «1416» | metà XIX-inizio XX sec. | | | |
| 128 | Gignod, ospedale La Clusaz | anno e giorno <i>predicti</i> | 149-150 | 217 | |
| 129 | Doues | 17/05/1416 | 69-70 | 147-148 | |
| 130-131 | Valpelline | 17/05/1416 | 70-72 | 148-149 | |
| 132 | Roisan | [17/05/1416] | 72-73 | 149-150 | |
| 133 | Roisan, cappella di Closellina | [17/05/1416] | 73-74 | 150 | |
| 134-135 | Derby | 23/05/[1416] | 74-75 | 151-152 | |
| 135-136 | La Thuile | 24/05/1416 | 75-77 | 152-154 | |
| 137-138 | Pré-Saint-Didier | 24/05/1416 | 77-79 | 154-155 | |
| 138 | <i>instrumentum</i> notarile depennato (con indicazione «levatum per me Bernardum»); il curato di Pré-Saint-Didier, Aimone Bonodi, prende l'impegno di pagare al notaio stipulante, entro la successiva festa di Tutti i Santi, quindici fiorini d'oro «pro faciendo calicem eiusdem parrochie» | [24/05/1416] | | 155-156 | |
| 138 | Pré-Saint-Didier, cappella di Sant'Antonio e ospedale | [24/05/1416] | 79 | 156 | |
| 139-141 | Courmayeur | 25/05/1416 | 80-83 | 156-159 | |
| 141 | La Salle, cappella di Châtelard | 25/05/[1416] | 83 | 159 | |

Appendice 1. Prospetto di confronto tra ACV, Visite pastorali, vol. 4 e trascrizioni

| | | | | |
|---------|--|--|----------------------------------|-------------------------------|
| 142-144 | La Salle | 26/05/1416 | 83-87 | 160-162 |
| 144 | La Salle, ospedale | 26/05/1416 | 87 | 163 |
| 145-147 | Morgex | 27/05/1416 | 88-90 | 163-166 |
| 148-149 | Avise | 28/05/1416 | 91-93 | 166-168 |
| 150-151 | Saint-Nicolas | 28/05/1416 | 93-95 | 168-170 |
| 152-153 | Saint-Pierre | 29/05/1416 | 95-97 | 170-172 |
| 154 | Sarre, Sincod | 29/05/1416 | 97-99 | 172-173 |
| 155 | Saint-Christophe | 14/06/1416 | 99-100 | 173-175 |
| 156-157 | Quart | 14/06/1416 | 100-102 | 175-177 |
| 158-159 | Arvier | 21/06/1416 | 103-106 | 177-180 |
| 160-161 | Introd | 21/06/1416 + aggiunta del 23/03/1419 | 106-108 | 180-182 |
| 162-163 | Rhêmes | 21/06/1416 | 108-110 | 182-184 |
| 164-165 | pagine bianche | XV sec. | | |
| 166 | Villeneuve, ospedale | 22/06/1416 + aggiunta del 23/03/1419 | 110-111 | 184 |
| 167 | annotazioni relative a Courmayeur, Introd e Rhêmes | s.d. (XV sec.) | | |
| 168-169 | Villeneuve | 22/06/1416 | 111-113 | 184-186 |
| 170-171 | Chambave (continua a p. 176) | 26/06 | 113-116 | 186-188 |
| 172 | Saint-Vincent, ospedale | *s.d. | 4 [attribuito al 1413] | 93 [attribuito al 1413] |
| 172 | Châtillon | *22/11/1413 (1412) | 4-5 | 93-95 |
| 173 | Antey | *23/11 (1412) | 5-6 [attribuito al 1413] | 95 [attribuito al 1413] |
| 173-174 | Torgnon | *[23/11] (1412) | 6-7 [attribuito al 1413] | 96 [attribuito al 1413] |
| 174 | Verrayes | *24/11/1413 (1412) | 7-8 | 96-97 |
| 174-175 | Saint-Denis | *24/11 (1412) | 8-9 [attribuito al 1413] | 97-98 [attribuito al 1413] |
| 175 | Diémoz | *[24/11] (1412) | 9 [attribuito al 1413] | 98 [attribuito al 1413] |
| 175 | Fénis (continua a p. 79) | *24/11 (1412) | 9-10 [attribuito al 1413] | 98-99 [attribuito al 1413] |
| 176 | continuazione della visita alla chiesa di Chambave (inizia a p. 170) | 26/06 | 10-11 [attribuito a Fénis, 1413] | 99 [attribuito a Fénis, 1413] |
| 176-177 | Montjovet, San Germano | 27/06 | 116-118 | 189-190 |

Pratiche di appropriazione e di delimitazione del sacro

| | | | | |
|---------|--------------------------------|-----------------|------------------------------|---|
| 178-179 | Montjovet, Santa Maria | 27/06/1416 | 118-120 | 190-192 |
| 179 | Montjovet, ospedale | s.d. | 120 | 192 |
| 180 | Arnad | 28/06/1416 | 120-121 | 192-193 |
| 181 | Hône | 28/06/1416 | 121-123 | 194-195 |
| 182 | Bard | 29/06/1416 | 123-124 | 195-196 |
| 183-184 | Donnas | 29/06/1416 | 124-127 | 196-198 |
| 185 | Donnas, ospedale | 29/06/1416 | 127-128 | 198-199 |
| 186 | Issogne, Santa Maria | 30/06/1416 | 129-130 | 202-203 |
| 187 | Issogne, San Solutore | s.d. | 130-131 | 203 |
| 188-189 | Ville Challand | 30/06/1416 | 131-133 | 204-205 |
| 190-191 | Ayas | 01/07/1416 | 136-137 | 206-207 |
| 191 | Saint-Vincent, ospedale | s.d. | 138 | 207 |
| 192-193 | Saint-Vincent | 02/07/1416 | 138-140 | 207-210 |
| 194 | Pontey | 02/07/1416 | 141-142 | 210-211 |
| 195-196 | Gignod | 05/07/1416 | 147-149 | 215-216 |
| 197 | Fénis | 12/07/1416 | 150-152 | 217-218 |
| 198 | Issime | 06/07 (1416) | 196 [attribuito al 1419] | 323 [inserito tra gli <i>Atti delle visite pastorali privi di datazione</i>] |
| 199 | Gressoney | 07/07 (1416) | 196-197 [attribuito al 1419] | 324 [inserito tra gli <i>Atti delle visite pastorali privi di datazione</i>] |
| 200-201 | pagine bianche | XV sec. | | |
| 202-203 | Saint-Marcel | 12/07/1416 | 152-154 | 218-220 |
| 204-205 | Perloz | 29/06/1416 | 128-129 | 199-200 |
| 205-206 | Brusson | 01/07 | 133-135 | 200-202 |
| 207-208 | Antey | 02/07 | 142-144 | 211-212 |
| 208-209 | Torgnon | 03/07 | 144-145 | 212-213 |
| 209-210 | Verrayes | 03/07/1416 | 145-147 | 213-215 |
| 210 | Gressan, Santa Maria Maddalena | 19/07 | 154-155 | 220-221 |
| 211-212 | Aymavilles, San Leodegario | 19/07 | 156-158 | 221-223 |
| 212-213 | Aymavilles, San Martino | 19/07/1416 | 158-159 | 223-224 |
| 213-214 | Jovençan | 19/07 | 159-160 | 224-225 |

Appendice 1. Prospetto di confronto tra ACV, Visite pastorali, vol. 4 e trascrizioni

| | | | | | |
|-------------------|---|---------------|---------|---------|---------|
| 214-215 | Gressan, Santo Stefano | 20/07 | 161-162 | 225-226 | |
| 215-216 | Chevrot | 20/07 | 162-163 | 226-227 | |
| 216 | Charvensod | 20/07 | 163-164 | 227-228 | |
| 217 | Pollein | 22/07/1416 | 164-166 | 228-229 | |
| 218 | Brissogne | 22/07 | 166-167 | 229-230 | |
| 219-220 | Corléans | 25/10/1416 | 174-177 | 236-237 | |
| 220-221 | Sarre, Chesallet | 25/10/1416 | 177-179 | 237-239 | |
| 222-223 | Cogne | 30/08/1416 | 167-169 | 230-231 | |
| 224-225 | Nus | 20/09/1416 | 169-172 | 232-234 | |
| 226 | Nus, cappella di San Giovanni nel borgo | s.d. | 172 | 234 | |
| 227 | pagina bianca | XV sec. | | | |
| 228-229 | Châtillon | 20/09/1416 | 172-174 | 234-236 | |
| 230 | Aosta, cattedrale | 25/03/1416 | 68-69 | 351 | 115-116 |
| | segnalibro: «cathédrale 26 mars 1416» | XIX sec. | | | |
| 231 | pagina bianca | XV sec. | | | |
| 232 ¹¹ | Aosta, Sant'Orso | 27/03/1416 | 69 | 386 | 149-150 |
| | segnalibro: «collégiale 27 mars 1416» | XIX sec. | | | |
| 233-236 | frammento degli statuti di Sant'Orso | 30/03/1416 | | | |
| 237-246 | continuazione della visita a Sant'Orso | 28-31/03/1416 | | 386-397 | 150-160 |
| 247-248 | Aosta, Santo Stefano | 25/10/1416 | 179-180 | 239-240 | 215-216 |
| 249 | Aosta, ospedale di Sant'Orso | 26/10/1416 | 180-181 | 240 | 216 |
| | Aosta, ospedale di Nabuisson | 26/10/1416 | 181 | 240-241 | 216-217 |
| | Aosta, cappella di San Grato | 26/10 | 181 | 241 | 217 |
| | segnalibro: «1416 cathéd ^c » | XIX sec. | | | |
| 250 | pagina bianca | XV sec. | | | |

¹¹ Il verso del foglio 232 non è stato numerato; perciò, dalla pagina 233 in poi, al recto dei fogli tornano a corrispondere i numeri dispari.

Pratiche di appropriazione e di delimitazione del sacro

| | | | | | |
|---------|---|------------|---------|---------|----------|
| 251 | Aosta, ospedale de Bocza | 26/10/1416 | 181-182 | 241 | 217 |
| | Aosta, cattedrale, cappella di San Vincenzo | 26/10 | 182-183 | 352 | 116 |
| 252 | pagina bianca | XV sec. | | | |
| 253 | Aosta, cattedrale, cappella di San Clemente | 26/10 | 183 | 352 | 117 |
| | Aosta, cattedrale, cappella di Sant'Andrea | 28/10 | 183-184 | 352-353 | 117 |
| 253-254 | Aosta, cattedrale, cappella di San Maurizio | 26/10 | 184 | 353 | 117 |
| 254 | Aosta, cattedrale, cappella di Sant'Agostino | s.d. | 184-185 | 353 | 118 |
| 254-255 | Aosta, cattedrale, cappella di San Nicola | s.d. | 185 | 353-354 | 118 |
| 255 | Aosta, cattedrale, cappella di Santa Maria | 26/10 | 185-186 | 354 | 118 |
| | Aosta, cattedrale, cappella di San Pietro | s.d. | 186 | 354 | 118-119 |
| 255-256 | Aosta, cattedrale, cappella del San Salvatore | 27/10 | 186-187 | 354-355 | 119 |
| 256 | Aosta, cattedrale, cappella di San Sebastiano | s.d. | 187 | 355 | 119 |
| | Aosta, cattedrale, cappella di San Martino | s.d. | 187 | 355 | 119 |
| | Aosta, cattedrale, cappella di Sant'Antonio | s.d. | 187 | 355 | 119 |
| | Aosta, cattedrale, cappella di San Bernardo | s.d. | 187-188 | 355 | 119-120 |
| 257 | Aosta, monastero di Santa Caterina | 27/10/1416 | 188 | 356 | 217, 219 |
| | Aosta, cappella della Trinità | 27/10 | 188-189 | 356 | 219 |
| | Aosta, cattedrale, cappella di San Teodulo | s.d. | 189 | 356-357 | 120 |

Appendice 1. Prospetto di confronto tra ACV, Visite pastorali, vol. 4 e trascrizioni

| | | | | | |
|-----|--|--------------|------------------------------|---|---------|
| 258 | Aosta, cattedrale, cappella della Trinità | s.d. | 189 | 357 | 120 |
| | Aosta, cappella della Santa Croce | s.d. | 189-190 | 357 | 120 |
| | Aosta, cattedrale, cappella di San Giacomo | s.d. | 190 | 357 | 121 |
| 259 | Aosta, cattedrale, cappella di San Michele | s.d. | 190-191 | 358 | 121 |
| | Aosta, cattedrale, cappella di Santa Maddalena | s.d. | 191 | 358 | 121 |
| | Aosta, cattedrale, cappella di Santa Caterina | s.d. | 191-192 | 358 | 121-122 |
| | Aosta, cattedrale, cappella di San Pietro | s.d. | 192 | 358-359 | 122 |
| 260 | Aosta, cattedrale, cappella di San Marco | s.d. | 192-193 | 359 | 122 |
| | Aosta, cattedrale, cappella di San Gervasio | s.d. | 193-194 | 359 | 122-123 |
| | Aosta, <i>domus</i> episcopale, cappella di San Tommaso | s.d. | 194 | 359 | 123 |
| 261 | Saint-Pierre, Visita – rifiutata – alla chiesa di San Giacomo di Châtel Argent | 08/11 | 194 | 241 | |
| 262 | pagina bianca | XV sec. | | | |
| 263 | annotazione: «offi[...]rit curatus sive vicarius» | XV sec. | | | |
| 264 | pagina bianca | XV sec. | | | |
| 265 | Perloz | 05/07 (1416) | 195-196 [attribuito al 1419] | 322-323 [inserito tra gli <i>Atti delle visite pastorali privi di datazione</i>] | |
| 266 | pagina bianca | XV sec. | | | |

Pratiche di appropriazione e di delimitazione del sacro

| | | | | |
|---------|---|--|--------------------------|------------------------------|
| 267 | nella <i>domus</i> della chiesa parrocchiale di San Martino; annotazioni relative ad alcuni prati (presenti i curati di San Leodegario e di Introd) | 19/07/1416 | | |
| 268 | pagina bianca | XV sec. | | |
| 269 | Valpelline | 13/12/1421 | 261 | 321 |
| 270 | pagina bianca | XV sec. | | |
| 271 | Avise, elenco di nomi | s.d. | | |
| 272 | pagina bianca | XV sec. | | |
| 273-274 | Gressoney-Saint-Jean | 10/07/1419 | 197-198 | 242-243 |
| 274 | Issime | <i>eadem die et anno quo supra</i> | 198 | |
| 275 | elenco di nomi (prosecuzione dell'elenco dei parrocchiani di Rhêmes che inizia a p. 284) | s.d. | | |
| | Gressan, Santo Stefano | martedì dopo la Pentecoste, 28/05/[1420] | 195 [attribuito al 1419] | 243-244 [attribuito al 1419] |
| | Villeneuve, ospedale | s.d. | 195 | 244 |
| 276 | pagina bianca | XV sec. | | |
| s.n. | foglio bianco divisorio | metà XIX-inizio XX sec. | | |
| 277 | il curato di Perloz certifica la presenza nella parrocchia di Antonia de Dolinaz | 13/07/1419 | 199 | 244 |
| 278 | pagina bianca | XV sec. | | |
| 279 | La Salle, cappella di Écours | 01/08/1419 | 200 | 244-245 |
| 280 | La Salle, cappella di Châtelard | 02/08 | 200-201 | 245 |
| s.n. | foglio bianco divisorio | metà XIX-inizio XX sec. | | |
| 281 | Arvier | 20/05/1420 | 201 | 245-246 |
| 282 | Aymavilles, San Leodegario | 20/05/1420 | 201-202 | 246-247 |
| s.n. | foglio bianco divisorio | metà XIX-inizio XX sec. | | |

Appendice 1. Prospetto di confronto tra ACV, Visite pastorali, vol. 4 e trascrizioni

| | | | | |
|---------|---|--|------------------------------------|---------|
| 283 | Rhêmes | *lunedì dopo la Pentecoste, 26/05/1420 | 202 | 247-248 |
| 284 | Rhêmes, elenco dei parrocchiani (continua a p. 275) | s.d. | | |
| 285 | Perloz | 12/07/anno <i>quo supra</i> | 198-199 [attribuito al 1419] | 248-249 |
| 286 | annotazione scritta al contra- rio nel margine superiore ester- no: Yucquin dou Clous e Pietro Yucquis dicono che il <i>dominus</i> Antonio Chapix <i>recipit mulieres</i> | s.d. [XV sec.] | 199 [datato 13/07/1419] | 249 |
| 287 | Pontey | 18/07 | | |
| 288 | annotazione riguardo alla sospensione di interdetto e sco- munica, scritta al contrario nel margine inferio- re interno della pagina | s.d. [XV sec.] | | |
| 289-290 | pagine bianche | XV sec. | | |
| 291-292 | pagine bianche | XV sec. | | |
| 293 | lettera di Pietro Magnini, curato di San Germano di Montjovet, al vescovo | 08/06 | | |
| 294 | pagina bianca | XV sec. | | |
| 295 | lettera con cui Giovanni Co- mitis, commis- sario vescovile, annuncia la sua visita. Segue l'itinerario con le indicazioni temporali | 25/05/1420 | 203 | 251 |
| 296 | pagina bianca | XV sec. | | |

Pratiche di appropriazione e di delimitazione del sacro

| | | | | |
|---------|--|----------------------------|------------------------------------|------------------------------------|
| 297-298 | <i>Contra dominum Bartholomeum dudum curatum Ysognie</i> : interrogatorio da parte di Giovanni Comitis al <i>populus</i> di Issogne riguardo al comportamento del curato | 30/05/1420 | 211 [non trascrive la rubrica] | 261-262 [non trascrive la rubrica] |
| 299 | pagina bianca | XV sec. | | |
| 300 | <i>Contra Iohannem dou Vallin parrochie Ysognie</i> | s.d. | 211-212 [non trascrive la rubrica] | 262 [non trascrive la rubrica] |
| 301-302 | <i>Contra curatum Campiporcherii</i> | venerdì 31/05-sabato 01/06 | 213-214 [non trascrive la rubrica] | 264-265 [non trascrive la rubrica] |
| 303-304 | <i>Contra curatum Bardi</i> | 01/06 | 214-215 [non trascrive la rubrica] | 265-266 [non trascrive la rubrica] |
| 305 | pagina bianca | XV sec. | | |
| 306 | <i>Contra Iohannem de Dierna parrochie Bardi</i> | 01/06/[1420] | 215-216 [non trascrive la rubrica] | 266-267 [non trascrive la rubrica] |
| 307 | interrogatorio ad alcune persone a proposito di Guglielmetta, moglie di Antonio de Fenilly | 15/06 | 216 | 267 |
| 308 | pagina bianca | XV sec. | | |
| 309-310 | appunti sparsi: (p. 309) molto brevi, con rimandi ad altri fogli, relativi a Brusson, Ayas, Issime, Gressoney, alla questione di Antonia de Dolinaz. (pp. 309-310) Più corposi, relativi a Pietro Marchand della parrocchia di Hône che tiene in segreto una certa Francesca | s.d. | | |

Appendice 1. Prospetto di confronto tra ACV, Visite pastorali, vol. 4 e trascrizioni

| | | | | |
|---------|--|------------|---------|---------|
| 311 | interrogatorio al curato di Champorcher a proposito di Beatrice, vedova di Perreto de Meyllerio | s.d. | 216-217 | 267-268 |
| | interrogatorio alla detta Beatrice | 31/05 | 217 | 268-269 |
| 312 | pagina bianca | XV sec. | | |
| 313 | continuazione dell'interrogatorio a Beatrice | s.d. | 217-218 | 269-270 |
| 314 | pagina bianca | XV sec. | | |
| 315-316 | appunti sparsi: (p. 315) indicazione di rifare i <i>gradus</i> entro la successiva festa di Tutti i Santi; (p. 315) lamentele del curato di Pontey; (p. 316) testo di una preghiera; (p. 316): domenica 07/07/s.d., visita alla cappella di San Giovanni | s.d. | | |
| 317 | Gressoney, elenco dei parrocchiani | s.d. | | |
| 318 | pagina bianca | XV sec. | | |
| 319 | lettera dell'ufficiale di Aosta al curato di Ville Challand riguardo al curato di Brusson Lancilotto | 01/12/1421 | 218-219 | |
| 320 | pagina bianca | XV sec. | | |
| 321 | lettera dell'ufficiale di Aosta al curato di Ville Challand riguardo a Giovannina, concubina del curato di Brusson Lancilotto | 01/12/1421 | 219 | |
| 322 | pagina bianca | XV sec. | | |

Pratiche di appropriazione e di delimitazione del sacro

| | | | |
|-----|---|------------|-----|
| 323 | lettera dell'ufficiale di Aosta al curato di Donnas riguardo al <i>dominus</i> Guglielmo | 28/11/1421 | 219 |
| 324 | pagina bianca | XV sec. | |
| 325 | lettera dell'ufficiale di Aosta al curato di Donnas riguardo al <i>dominus</i> Guglielmo curato di Valleise | 04/12/1421 | |
| 326 | pagina bianca | XV sec. | |
| 327 | lettera dell'ufficiale di Aosta al vicario di Perloz a proposito della convocazione di Antonia de Dolinaz davanti all'ufficiale vescovile il successivo giovedì 11 dicembre, all'ora nona quando sarà interrogata <i>de fide catholica</i> . Nel caso in cui non si presentasse, si procederà contro di lei con la detenzione | 03/12/1421 | |
| 328 | pagina bianca | XV sec. | |
| 329 | lettera dell'ufficiale di Aosta a proposito dell'assoluzione di un certo Antonio dalla condanna di scomunica | 03/11/1421 | |
| 330 | pagina bianca | XV sec. | |
| 331 | annotazioni riguardanti rapporti economici tra Antonio de Clavagia abitante di Issogne e Pietro de Gill (...) | 04/12/1421 | |
| 332 | pagina bianca | XV sec. | |

Appendice 1. Prospetto di confronto tra ACV, Visite pastorali, vol. 4 e trascrizioni

| | | | | |
|---------|---|-----------------------------|---------------------------------|---|
| 333 | Gressan, annotazioni sparse relative alla chiesa di Santa Maria Maddalena e ad alcuni parrocchiani | s.d. | | |
| 334 | annotazioni archivistiche | XVIII sec. | | |
| 335 | schema dell'interrogatorio sottoposto ai canonici di Verrès | s.d. | | |
| 336 | Brusson | 14/07/anno <i>quo supra</i> | 199-200 [attribuito al 1419] | 249-250 [attribuito al 1419] |
| | Gignod, nel cimitero davanti alla grande porta della chiesa. Segue un elenco dei <i>costituti</i> | 28/09/1421 | | |
| s.n. | foglio bianco divisorio | metà XIX-inizio XX sec. | | |
| 337-338 | Gressan, Santo Stefano | 16/11/1421 | 243 | 296-297 |
| 339-340 | Chambave, elenco dei fuochi della parrocchia | s.d. | | |
| 341-342 | Chambave | 20/11/1421 | 244 | 297-298 [manca il numero del giorno] |
| 343-344 | copia degli atti della visita alla chiesa di Sant'Egidio di Verrès del 22/11/1421 | XVII sec. | | |
| 345 | pagina bianca | XVII sec. | | |
| 346 | annotazione: «copie de la visite de Verres tant de l'Eglise que de la prévôté par l'évêque Ogerius en 1421 le 22 9.bre» | XVIII sec. | | |
| 347 | Verrès | 22/11/1421 | | 298-300 |
| 348 | Valleise | 23/11 | 244-245 | 300-301 |
| 349-350 | Donnas | 27/11/1421 | 245-246 | 301-302 |
| 350 | Donnas, ospedale | 28/11/[1421] | 246 | 302 |

Pratiche di appropriazione e di delimitazione del sacro

| | | | | |
|---------|--|----------------------|---------|---------|
| 351 | Bard | 28/11/1421 | 247 | 302-303 |
| 352 | Ayas | 30/11/1421 | 249 | 305-306 |
| 353 | Hône | 28/11/1421 | 247 | 303-304 |
| | Arnad | 29/11/[1421] | 248 | 304 |
| 354 | Brusson | 29/11/[1421] | 248 | 304-305 |
| 355 | Ville Challand | 03/12/1421 | 250 | 306-307 |
| 356 | Montjovet, Santa Maria | 05/12/1421 | 250-251 | 307 |
| | Montjovet, ospedale del borgo | s.d. | 251 | 307-308 |
| 357 | Montjovet, San Germano | [05/12/1421] | 251 | 308 |
| 358 | Saint-Vincent | 06/12/1421 | 252 | 308-309 |
| 359 | Châtillon | 06/12/1421 | 252-253 | 309-310 |
| 360 | Antey | 07/12/1421 | 253 | 310-311 |
| 361 | Torgnon | [07/12/1421] | 253-254 | 311-312 |
| | Pontey | 09/12/1421 | 255 | 313-314 |
| 362 | Verrayes | 08/12/1421 | 254 | 312 |
| 363 | Saint-Denis | 08/12/1421 | 254-255 | 312-313 |
| 364 | Fénis | 10/12/1421 | 255-256 | 314-315 |
| 365 | Saint-Marcel | 10/12/1421 | 256 | 315 |
| 366 | Brissogne | 11/12/1421 | 256-257 | 315-316 |
| 367 | Pollein | 11/12/1421 | 257-258 | 316-317 |
| 368 | Étroubles | 11/12/1421 | 258 | 317-318 |
| 369 | Saint-Oyen | 11/12/[1421] | 258-259 | 318 |
| 370 | Saint-Rhémy | 12/12/1421 | 259 | 318-319 |
| 371 | Allein | [12/12/1421] | 260 | 319-320 |
| 372 | Roisan | 13/12/1421 | 260-261 | 320-321 |
| 373 | pagina bianca | XV sec. | | |
| 374 | annotazione: «visitaciones terre de Challant et Vallisdi-gne anni XXII» | XV sec. | | |
| 375-376 | copia di alcuni passaggi dei messali appartenenti alle chiese di Gignod (1383 e 1340), Roisan (1380) e Pré-Saint-Didier (1348) | fine XVI-inizio XVII | | |
| 377-378 | pagine bianche | fine XVI-inizio XVII | | |

Appendice 2.

Confronto tra il calendario liturgico e i calendari delle visite

Per l'individuazione di un calendario liturgico che fosse il più possibile prossimo a quello in vigore nella diocesi aostana all'epoca delle visite pastorali prese in esame ho fatto riferimento al calendario presente nel breviario/messale appartenuto all'arcidiacono di Aosta Baldovino Scutiferi, databile alla seconda metà del XV secolo (*ante* 1475, anno della morte del possessore)¹.

Nell'ultima colonna delle seguenti tabelle (*Calendario liturgico*), tra parentesi quadre sono indicate alcune integrazioni al testo della fonte; tra parentesi tonde, invece, alcune informazioni non presenti nel codice liturgico consultato, ma collegate al calendario dell'anno specifico². Nella colonna *Giorno di visita*, invece, sono sempre indicate le domeniche.

¹ Aosta, Biblioteca capitolare della cattedrale, cod. 18, ff. 1r-6v. Il codice è descritto in Amiet, *Repertorium*, pp. 256-264. *Ibidem*, pp. 109-122 per un prospetto sinottico (fine XIV-metà XVI sec.) del calendario liturgico valdostano.

² Rimando invece all'Appendice 3 per un confronto tra calendario di visita e celebrazione dei santi titolari delle singole chiese parrocchiali. Ogni chiesa, infatti, integrava il calendario liturgico con alcune specifiche festività, che non necessariamente compaiono nel messale/breviario dell'arcidiacono Scutiferi (così, per esempio, per santa Colomba, celebrata il 31 dicembre. Proprio in questa giornata del 1413 fu visitata la chiesa di Santa Colomba di Charvensod).

Elena Corniolo, University of Turin, Italy, elena.coniolo@unito.it, 0000-0002-7352-8821

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Elena Corniolo, *Pratiche di appropriazione e delimitazione del sacro. Le visite pastorali alla diocesi di Aosta (XV secolo)*, © 2023 Author(s), CC BY 4.0, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0231-2, DOI 10.36253/979-12-215-0231-2

Pratiche di appropriazione e di delimitazione del sacro

Anni 1412, 1413, 1414

| Località visitata | Patrono | Giorno di visita | Calendario liturgico |
|-------------------|------------|---------------------------|---|
| 1412 | | | |
| Arnad | Martino | 29 maggio (domenica) | |
| Châtillon | Pietro | 22 novembre | Cecilia vergine |
| Antey | Andrea | 23 novembre | Clemente papa e martire |
| Torgnon | Martino | | |
| Saint-Denis | Dionigi | 24 novembre | Galogone martire |
| Diémoz | Martino | | |
| Verrayes | Martino | | |
| Fénis | Maurizio | | |
| Saint-Marcel | Marcello | | |
| Brissogne | Caterina | 25 novembre | Caterina vergine e martire |
| Aosta, Corléans | Martino | 30 novembre | Andrea apostolo |
| 1413 | | | |
| Ayas | Martino | 11 novembre | Martino vescovo e confessore; Menna martire |
| Brusson | Maurizio | | |
| Gressoney | Giovanni | 12 novembre (domenica) | |
| Saint-Christophe | Cristoforo | 3 dicembre (domenica) | (1 ^a d'Avvento) |
| Quart | Eusebio | | |
| Nus | Ilario | 4 dicembre | Barbara vergine |
| Pollein | Giorgio | 31 dicembre (domenica) | Silvestro papa e con- fessore |
| Charvensod | Colomba | | |
| 1414 | | | |
| Chevrot | Giovanni | 1 ^o gennaio | Circoncisione del Signore |
| Gressan | Stefano | | |
| Gressan | Maddalena | | |
| Jovençon | Orso | | |
| Aymavilles | Martino | 2 gennaio | 8 ^a di santo Stefano |
| Aymavilles | Leodegario | | |
| Saint-Pierre | Pietro | | |
| Derby | Orso | 3 gennaio | 8 ^a di san Giovanni |
| La Salle | Cassiano | 4 gennaio | 8 ^a dei santi Innocenti |
| Courmayeur | Pantaleone | 5 gennaio | vigilia [del'Epifania del Signore] |
| La Thuile | Nicola | 7 gennaio (domenica) | |
| Pré-Saint-Didier | Lorenzo | | |
| Morgex | Maria | 8 gennaio | |
| Avise | Brizio | 9 gennaio | |
| Arvier | Sulpizio | | |
| Saint-Nicolas | Nicola | | |

Appendice 2. Confronto tra il calendario liturgico e i calendari delle visite

| | | | |
|----------------------|----------------------|------------|---|
| Introd | Paolo | 10 gennaio | |
| Rhêmes | Giorgio | | |
| Sarre, Chesallet | Eustachio | 12 gennaio | |
| Sarre, Sincod | Maurizio | | |
| Gignod | Ilario | 13 gennaio | 8 ^a dell'Epifania; Ilario vescovo e confessore |
| Valpelline | Pantaleone e Benigno | | |
| Doues | Pietro e Biagio | 14 gennaio | Felice in Pincis confessore |
| Roisan | Vittore | (domenica) | |
| Aosta, Santo Stefano | Stefano | 16 gennaio | Marcello papa e martire; Giacomo arcivescovo e confessore |
| Étroubles | Maria | 3 febbraio | Biagio martire e vescovo |
| Saint-Oyen | Eugendo | | |
| Saint-Rhémy | Leonardo | | |

Anno 1416

| Località visitata | Patrono | Giorno di visita | Calendario liturgico |
|-------------------|----------------------|---------------------|--|
| Aosta, cattedrale | Maria/Giovanni | 25 marzo | Annunciazione di Maria ³ |
| Aosta, Sant'Orso | Orso e Lorenzo | 27 marzo | |
| | | 28 marzo | |
| | | 29 marzo (domenica) | (4 ^a di Quaresima, <i>Laetare</i>) |
| | | 30 marzo | |
| | | 31 marzo | |
| Doues | Pietro e Biagio | 17 maggio | (4 ^a di Pasqua, <i>Cantate</i>) |
| Valpelline | Pantaleone e Benigno | (domenica) | |
| Roisan | Vittore | | |
| Derby | Orso | 23 maggio | |
| La Thuile | Nicola | 24 maggio | (5 ^a di Pasqua, <i>Rogate</i>) |
| Pré-Saint-Didier | Lorenzo | (domenica) | |
| Courmayeur | Pantaleone | 25 maggio | Urbano papa e martire (Le Rogazioni) |
| La Salle | Cassiano | 26 maggio | (martedì delle Rogazioni) |
| Morgex | Maria | 27 maggio | (mercoledì delle Rogazioni) |
| Avise | Brizio | 28 maggio | (Ascensione) |
| Saint-Nicolas | Nicola | | |
| Saint-Pierre | Pietro | 29 maggio | |
| Sarre, Sincod | Maurizio | | |

³ Corretto da altra mano (originariamente fissato al giorno precedente).

Pratiche di appropriazione e di delimitazione del sacro

| | | | |
|-----------------------|------------|-------------------------|---|
| Saint-Christophe | Cristoforo | 14 giugno (domenica) | (1 ^a di Pentecoste) |
| Quart | Eusebio | | |
| Arvier | Sulpizio | 21 giugno (domenica) | (2 ^a di Pentecoste) |
| Introd | Paolo | | |
| Rhêmes | Giorgio | | |
| Villeneuve (ospedale) | | 22 giugno | Albano con i suoi compagni martiri |
| Chambave | Lorenzo | 26 giugno | Giovanni e Paolo martiri |
| Montjovet | Germano | 27 giugno | |
| Montjovet | Maria | | |
| Arnad | Martino | 28 giugno (domenica) | vigilia; Leone papa ⁴ |
| Hône | Giorgio | | |
| Bard | Maria | 29 giugno | Pietro e Paolo apostoli |
| Donnas | Pietro | | |
| Perloz | Salvatore | | |
| Issogne | Maria | 30 giugno | Commemorazione di san Paolo |
| Issogne | Solutore | | |
| Challand | Vittore | | |
| Ayas | Martino | 1 ^o luglio | 8 ^a di san Giovanni |
| Brusson | Maurizio | | |
| Saint-Vincent | Vincenzo | 2 luglio | Visitazione di Maria; Processo e Martiniano martiri |
| Antey | Andrea | | |
| Pontey | Martino | | |
| Tognon | Martino | 3 luglio | |
| Verrayes | Martino | | |
| Gignod | Ilario | 5 luglio (domenica) | |
| [Perloz] | Salvatore | | |
| [Issime] | Giacomo | 6 luglio | 8 ^a degli apostoli [Pie- tro e Paolo] |
| [Gressoney] | Giovanni | 7 luglio | |
| Fénis | Maurizio | 12 luglio (domenica) | |
| Saint-Marcel | Marcello | | |
| Gressan | Maddalena | 19 luglio (domenica) | |
| Aymavilles | Leodegario | | |
| Aymavilles | Martino | | |
| Jovençon | Orso | | |
| Gressan | Stefano | 20 luglio | Margherita |
| Chevrot | Giovanni | | |
| Charvensod | Colomba | | |
| Pollein | Giorgio | 22 luglio | Maria Maddalena |
| Brissogne | Caterina | | |

⁴ Aggiunto successivamente da altra mano.

Appendice 2. Confronto tra il calendario liturgico e i calendari delle visite

| | | | |
|------------------------------|-----------|----------------------------|---|
| Cogne | Orso | 30 agosto (domenica) | Felice e Adauto martiri |
| Nus | Ilario | 20 settembre (domenica) | Vigilia [di Matteo apostolo] |
| Châtillon | Pietro | | |
| Aosta, Corléans | Martino | 25 ottobre (domenica) | Crispino e Crispiniano martiri |
| Sarre, Chesallet | Eustachio | | |
| Aosta, Santo Stefano | Stefano | | |
| Chatel Argent, pri- orato | Giacomo | 8 novembre (domenica) | 8° di Tutti i santi; Quattro martiri co- ronati |

Anno 1419

| Località visitata | Patrono | Giorno di visita | Calendario liturgico |
|------------------------------------|------------------------|---|---|
| Aosta, priorato Sant'Orso | Orso e Lorenzo | 15 (domenica)-20 gennaio e 10 febbraio | 15 genn.: Mauro abate 16 genn.: Marcello papa e martire; Gia- como arcivescovo e confessore 17 genn.: Antonio confessore non sacer- dote; Sulpizio vescovo e confessore 18 genn.: Prisca ver- gine 19 genn. 20 genn.: Fabiano e Sebastiano martiri 10 feb.: Scolastica vergine |
| Introd | Paolo | 23 marzo | |
| Villeneuve (ospedale) | | | |
| Gressoney | Giovanni | 10 luglio | Sette fratelli martiri |
| [Issime] | Giacomo | | |
| [Perloz] | Salvatore | 12 luglio | |
| [Brusson] | Maurizio | 14 luglio | |
| [Pontey] | Martino | 18 luglio | |
| La Salle, cappella di Écours | Natività della Vergine | 1° agosto | san Pietro in Vincoli; Eusebio; Maccabei |
| La Salle, cappella di Châtelard | | 2 agosto | Stefano papa e mar- tire |

Pratiche di appropriazione e di delimitazione del sacro

Anno 1420

| Località visitata | Patrono | Giorno di visita | Calendario liturgico |
|-------------------|------------|-------------------------|---|
| Arvier | Sulpizio | 20 maggio | Eustachio e i suoi compagni |
| Aymavilles | Leodegario | | |
| Rhêmes | Giorgio | 26 maggio (domenica) | (Pentecoste) |
| [Gressan] | Stefano | 28 maggio | |
| Montjovet | Germano | 29 maggio | |
| Montjovet | Maria | | |
| Arnad | Martino | 30 maggio | |
| Issogne | Maria | | |
| Champorcher | Nicola | 31 maggio | |
| Bard | Maria | 1° giugno | Nicomede martire |
| Hône | Giorgio | | |
| Donnas | Pietro | 2 giugno (domenica) | Marcellino e Pietro martiri |
| Challand | Vittore | 3 giugno | |
| Brusson | Maurizio | 7 giugno | (il 6 giugno si celebra il <i>Corpus Domini</i>) |
| Ayas | Martino | 8 giugno | |
| Gressoney | Giovanni | 9 giugno (domenica) | Primo e Feliciano martiri |
| Issime | Giacomo | 10 giugno | |
| Perloz | Salvatore | 11 giugno | Barnaba apostolo |
| Montjovet | Eusebio | 13 giugno | |
| Saint-Vincent | Vincenzo | 16 giugno (domenica) | |
| Brissogne | Caterina | 30 giugno (domenica) | Commemorazione di san Paolo |
| Pollein | Giorgio | | |
| Nus | Ilario | 7 luglio | |
| Diémoz | Martino | (domenica) | |
| Verrayes | Martino | 8 luglio | |
| Torgnon | Martino | | |
| Saint-Denis | Dionigi | | |
| Pontey | Martino | | |

Anno 1421

| Località visitata | Patrono | Giorno di visita | Calendario liturgico |
|-------------------|----------------------|---------------------------|---|
| Gressan | Stefano | 16 novembre (domenica) | Otmaro abate |
| Chambave | Lorenzo | 20 novembre | |
| Verrès | Egidio | 22 novembre | Cecilia vergine |
| Perloz | Salvatore | 23 novembre (domenica) | Clemente papa e martire |
| Donnas | Pietro | 27 novembre | |
| Bard | Maria | 28 novembre | |
| Hône | Giorgio | | |
| Arnad | Martino | 29 novembre | Saturnino martire; vigilia |
| Brusson | Maurizio | | |
| Ayas | Martino | 30 novembre (domenica) | Andrea apostolo (1 ^a di Avvento) |
| Challand | Vittore | 3 dicembre | |
| Montjovet | Maria | 5 dicembre | |
| Montjovet | Germano | | |
| Saint-Vincent | Vincenzo | 6 dicembre | Nicola confessore e vescovo |
| Châtillon | Pietro | | |
| Antey | Andrea | 7 dicembre (domenica) | Ambrogio vescovo; 8 ^a di sant'Andrea (2 ^a di Avvento) |
| Torgnon | Martino | | |
| Verrayes | Martino | 8 dicembre | Concezione di Maria; Zenone vescovo e con- fessore |
| Saint-Denis | Dionigi | | |
| Pontey | Martino | 9 dicembre | Siro vescovo |
| Saint-Marcel | Marcello | 10 dicembre | |
| Fénis | Maurizio | | |
| Brissogne | Caterina | 11 dicembre | Damaso papa e con- fessore |
| Pollein | Giorgio | | |
| Étroubles | Maria | | |
| Saint-Oyen | Eugendo | | |
| Saint-Rhémy | Leonardo | 12 dicembre | |
| Allein | Stefano | | |
| Roisan | Vittore | 13 dicembre | Lucia vergine, <i>O Sa- pientia</i> ⁵ |
| Valpelline | Pantaleone e Benigno | | |

⁵ Ringrazio il professor Andrea Nicolotti per avermi segnalato che questo canto, che generalmente spetterebbe al 17 dicembre, in alcuni libri liturgici è associato a Lucia.

Pratiche di appropriazione e di delimitazione del sacro

Anno 1445

| Località visitata | Patrono | Giorno di visita | Calendario liturgico |
|-------------------|------------|--------------------------|--|
| Aymavilles | Martino | 9 ottobre | Dionigi con i suoi compagni |
| Cogne | Orso | | |
| Aymavilles | Leodegario | 13 ottobre | |
| Arvier | Sulpizio | 14 ottobre | Callisto papa e martire |
| Derby | Orso | 15 ottobre | |
| Morgex | Maria | | |
| Pré-Saint-Didier | Lorenzo | 16-17 ottobre (domenica) | 16 ott.: Gallo abate |
| La Thuile | Nicola | 17-18 ottobre | 18 ott.: Luca evangelista; dedizione San Giovanni di Aosta |
| Courmayeur | Pantaleone | 18 ottobre | |
| La Salle | Cassiano | 19 ottobre | |
| Avise | Brizio | 20 ottobre | |

Anno 1486

| Località visitata | Patrono | Giorno di visita | Calendario liturgico |
|-------------------|------------|-------------------------|---|
| Courmayeur | Pantaleone | 26-27 (domenica) agosto | 26 ag.: Alessandro martire 27 ag.: Ruffo martire |

Appendice 3.

Santi patroni delle parrocchie della diocesi di Aosta (secolo XV)

| Santo patrono | Giorno della venerazione | Chiese |
|--------------------------|--------------------------|---------------------------------|
| Andrea | 30 novembre | Antey |
| Antonio (abate) | 17 gennaio | Fontainemore Valtournenche |
| Bartolomeo | 24 agosto | Saint-Barthélemy |
| Biagio | 3 febbraio | Doues (contitolare: san Pietro) |
| Brizio | 13 novembre | Avisè |
| Cassiano (di Todi) | 13 agosto | La Salle |
| Caterina (d'Alessandria) | 25 novembre | Brissogne |
| Colomba (di Sens) | 31 dicembre | Charvensod |
| Cristoforo | 25 luglio | Saint-Christophe |
| Dionigi (di Parigi) | 9 ottobre | Saint-Denis |
| Egidio (abate) | 1° settembre | Verrès |
| Eugendo | 2 gennaio | Saint-Oyen |
| Eusebio (di Vercelli) | 1° agosto | Quart |
| Eustachio | 20 settembre | Sarre, Chesallet ¹ |

¹ Dai verbali raccolti in ACV, *Visite pastorali*, vol. 4 si ricava che nel 1416, nella chiesa di Chesallet, l'altare maggiore era dedicato a Maria, mentre un secondo altare al santo titolare Eustachio

Elena Corniolo, University of Turin, Italy, elena.coniolo@unito.it, 0000-0002-7352-8821

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Elena Corniolo, *Pratiche di appropriazione e delimitazione del sacro. Le visite pastorali alla diocesi di Aosta (XV secolo)*, © 2023 Author(s), CC BY 4.0, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0231-2, DOI 10.36253/979-12-215-0231-2

Pratiche di appropriazione e di delimitazione del sacro

| | | |
|------------------------|------------------------|--|
| Germano (di Auxerre) | 31 luglio | Montjovet |
| Giacomo (apostolo) | 25 luglio | Issime |
| Giorgio | 23 aprile | Hône |
| | | Pollein |
| | | Rhêmes |
| Giovanni Battista | 24 giugno | Aosta, cattedrale (parrocchia) |
| | | Gressoney |
| Giovanni Evangelista | 27 dicembre | Chevrot |
| Ilario (di Poitiers) | 13 gennaio | Gignod |
| | | Nus |
| Leodegario | 2 ottobre | Aymavilles |
| Leonardo (di Noblac) | 6 novembre | Saint-Rhémy |
| Lorenzo | 10 agosto | Aosta, chiesa del borgo della Porta Sant'Orso (parrocchia) |
| | | Chambave |
| | | Pré-Saint-Didier |
| | | Gressan |
| Maddalena Maria | 22 luglio | Gressan |
| Marcello (I, papa) | 16 gennaio | Saint-Marcel |
| Maria | 16 luglio (Carmine) | Valsavarenche |
| | 15 agosto (Assunzione) | Aosta, cattedrale (capitolo) |
| | | Bard |
| | | Étroubles |
| | | Issogne |
| 8 settembre (Natività) | Morgex | |
| | Villeneuve | |
| | Montjovet | |
| Martino (di Tours) | 11 novembre | Aosta, Corléans |
| | | Arnad |
| | | Ayas |
| | | Aymavilles |
| | | Diémoz |
| | | Pontey |
| | | Torgnon |
| Verrayes | | |

(*ibidem*, p. 221; l'unica altra visita relativa a questa località è del 1414, ma in questo caso i due altari presenti nella chiesa sono citati in modo generico: *ibidem*, p. 111). Per un riferimento a sant'Eustachio e al suo legame con Chesallet si veda per esempio Careggio, *La religiosità popolare*, pp. 259, 280.

Appendice 3. Santi patroni delle parrocchie della diocesi di Aosta (secolo XV)

| | | |
|-------------------------|--|--|
| Maurizio | 22 settembre | Brusson Fénis Sarre, Sincod |
| Nicola | 6 dicembre, localmente anche tra 7 e 10 maggio | Champorcher (9 maggio) La Thuile (9 maggio) Saint-Nicolas (9 maggio) |
| Orso | 1° febbraio | Aosta, priorato di Sant'Orso Cogne Derby Jovençon |
| Pantaleone | 27 luglio | Courmayeur Valpelline |
| Paolo (conversione) | 25 gennaio | Introd |
| Pietro | 29 giugno | Châtillon Doues (contitolare: san Biagio) Saint-Pierre |
| Pietro in Vincoli | 27 luglio | Donnas |
| Salvatore | 14 gennaio | Perloz |
| Solutore | 20 gennaio | Issogne (Fleuran) |
| Stefano | 3 agosto (invenzione del capo) 26 dicembre | Allein Aosta, Santo Stefano Gressan |
| Sulpizio | 17 gennaio | Arvier |
| Vincenzo (di Saragozza) | 22 gennaio | Saint-Vincent |
| Vittore | 30 settembre | Challand Roisan |

Opere citate

Fonti inedite

- Aosta, Archivio capitolare della cattedrale, B 70B L 1, doc. 17.
Aosta, Archivio capitolare della cattedrale, B 85C L 1, doc. 10.
Aosta, Archivio capitolare della cattedrale, V108, Vol. 240 a.
Aosta, Archivio della Curia vescovile, *Actes sinodaux 1276-1657*.
Aosta, Archivio della Curia vescovile, Fondo Tribunali ecclesiastici, cart. LXXVI, cc. 5-6, 8.
Aosta, Archivio della Curia vescovile, *Visites archidiaconales*, vol. 2.
Aosta, Archivio della Curia vescovile, *Visite pastorali*, voll. 3, 4, 6.
Aosta, Archivio storico regionale, *Fonds Cogne, Communauté de Cogne*, vol. I, doc. 13.
Aosta, Archivio storico vescovile, 29/7.
Aosta, Biblioteca capitolare della cattedrale, cod. 5.
Aosta, Biblioteca capitolare della cattedrale, cod. 18.
Aosta, Biblioteca diocesana, C III.
Aosta, Biblioteca diocesana, fondo Gal-Duc, LXXXVI, doc. 19.
Aosta, Biblioteca diocesana, fondo Gal-Duc, XXI, doc. 18.
Aosta, Biblioteca diocesana, fondo Gal-Duc, LXXXVII, doc. 17.
La Salle, Archivio parrocchiale, cart. III, C, doc. 8.
Morgex, Archivio parrocchiale, cat. III, cart. I, doc. 3.
Morgex, Archivio storico comunale, Appendice, *Parchemins*, doc. 7.
Morgex, Archivio storico comunale, Sezione antica, *Parchemins*, faldone 1, docc. 6-8, 10.
Saluzzo, Archivio diocesano, *Visite pastorali*, faldone B 31.
Torino, Archivio arcivescovile, *Visite pastorali* (sezione VII), 7.1.20.

Fonti edite

- R. Amiet, *Le Pontifical d'Emeric de Quart. Varia liturgica*, Quart 1992 (Monumenta Liturgica Ecclesiae Augustanae, XIV).
Atti sinodali e visite pastorali nella città di Aosta del XV secolo, a cura di M.-R. Colliard, Aosta 2015 (Écrits d'histoire, de littérature et d'art, 14).
J.-A. Besson, *Mémoires pour l'histoire ecclésiastique des diocèses de Genève, Tarantaise, Aoste et Maurienne et du Décanat de Savoie*, Moûtiers 1871.

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Elena Corniolo, *Pratiche di appropriazione e delimitazione del sacro. Le visite pastorali alla diocesi di Aosta (XV secolo)*, © 2023 Author(s), CC BY 4.0, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0231-2, DOI 10.36253/979-12-215-0231-2

Pratiche di appropriazione e di delimitazione del sacro

- J. Boson, *Paléographie valdôtaine*, I. *Spécimens de documents et chartes des XI^{me}-XIV^{me} siècles*, Aosta 1950.
- J. Boson, *Les plus anciennes chartes d'Humbert aux Blanches-Mains et la Vallée d'Aoste*, in «BASA», 23 (1934), pp. 5-16.
- Cartulaire de Saint-Ours*, a cura di O. Zanolli, Quart 1975 (Bibliothèque de l'Archivum Augustanum, 5).
- D. Carutti, *Regesta comitum Sabaudiae marchionum in Italia ab ultima stirpis origine ad an. MDCCCLIII*, Torino 1889 (Biblioteca storica italiana, V).
- L. Cibrario, D.C. Promis, *Documenti, sigilli e monete appartenenti alla storia della Monarchia di Savoia, raccolti in Savoia, in Svizzera ed in Francia per ordine del re Carlo Alberto*, Torino 1833.
- E. Clouzot, *Pouillés des provinces de Besançon, de Tarentaise et de Vienne*, Paris 1940.
- M.-R. Colliard, *Culto e religiosità di popolo nella diocesi di Aosta nella prima metà del XV secolo*, vol. 2, Torino 1994, dattiloscritto presso il Dipartimento di Studi umanistici dell'Università di Torino, Biblioteca di Arte, Musica e Spettacolo.
- Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta, II/1. *The General Councils of Latin Christendom. From Constantinople IV to Pavia-Siena (869-1424)*, a cura di A. García y García, P. Gemeinhardt, G. Gresser, Turnhout 2013 (Corpus Christianorum).
- Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta, II/2. *The General Councils of Latin Christendom. From Basel to Lateran V (1431-1517)*, a cura di F. Lauritzen, N.H. Minnich, J. Stieber, Turnhout 2013 (Corpus Christianorum).
- Corpus iuris canonici*, II. *Decretalium collectiones*, Leipzig 1879 (ed. anast. a cura di E. Friedberg, Graz 1955).
- Documents relatifs à l'épiscopat du Bienheureux Émeric I de Quart évêque d'Aoste*, a cura di J.-A. Duc, Aosta 1879.
- J.-A. Duc, *Cartulaire de l'évêché d'Aoste (XIII^e siècle)*, Torino 1884.
- J.-A. Duc, *Documents sur l'histoire ecclésiastique du moyen âge*, in *Miscellanea di storia italiana*, s. II, 9, Torino 1885, pp. 335-369.
- F.G. Frutaz, *Recueil de chartes valdôtaines antérieures au XV^e siècle*, in «BASA», 15 (1891), pp. 141-194.
- Historiae patriae monumenta edita iussu regis Caroli Alberti, Chartarum I*, Torino 1836.
- Historiae patriae monumenta edita iussu regis Caroli Alberti, Chartarum II*, Torino 1853.
- P.F. Kehr, *Italia pontificia sive repertorium privilegiorum et litterarum a romanis pontificibus ante annum MCLXXXVIII Italiae ecclesiis monasteris civitatibus singulisque personis concessorum*, VI/II, Berolini 1914.
- Mélange de documents historiques et hagiographiques valdôtains*, a cura di J. Boson, Aosta 1951 (Miscellanea Augustana).
- Mélanges historiques et hagiographiques valdôtains*, a cura di J. Boson, Aosta 1953 (Miscellanea Augustana, II).
- Parchemins valdôtains du moyen âge (XII^e-XV^e siècles)/Pergamene medievali della Valle d'Aosta (secc. XII-XV)*, a cura di M. Costa, Aosta 2000.
- J. Pignet, *Parchemins valdôtains des XII^e et XIII^e siècles*, in «BASA», 41 (1964), pp. 133-151.
- Processi per fede e sortilegi nella Valle d'Aosta del Quattrocento*, a cura di S. Bertolin, Aosta 2012 (Écrits d'histoire, de littérature et d'art, 12).
- Les testaments des seigneurs de Challant*, a cura di O. Zanolli, I, Aosta 1974 (Bibliothèque de l'Archivum Augustanum, 3).
- I. Vignono, G. Ravera, *Il "Liber decimarum" della diocesi di Ivrea (1368-1370)*, Roma 1970 (The-saurus Ecclesiarum Italiae, I,2).
- La visita pastorale di Gerardo Landriani alla diocesi di Como (1444-1445)*, a cura di E. Canobbio, Milano 2001 (Materiali di storia ecclesiastica lombarda. Secoli XIV-XVI, 4).
- Visite pastorali in diocesi di Ivrea negli anni 1329 e 1346*, a cura di I. Vignono, Roma 1980 (The-saurus ecclesiarum Italiae, I,3).

Studi

- M. Al Kalak, *Mangiare Dio. Una storia dell'eucarestia*, Torino 2021.
- R. Amiet, *Repertorium liturgicum Augustanum. Les témoins de la liturgie du diocèse d'Aoste*, I, Aosta 1974 (Monumenta liturgica Ecclesiae Augustanae, I).
- G. Andenna, *La cura delle anime nel XV secolo: struttura e funzionamento*, in *Storia della chiesa di Ivrea*, pp. 395-443.

- G. Andenna, *Episcopato e strutture diocesane nel Trecento*, in *Storia della chiesa di Ivrea*, pp. 321-394.
- L'annessione sabauda del marchesato di Saluzzo. Tra dissidenza religiosa e ortodossia cattolica. Secc. XVI-XVIII*, Atti del XLI Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia, Torre Pellice-Saluzzo, 1-2 settembre 2001, a cura di M. Fratini, Torino 2004 (Collana della Società di studi valdesi, 20).
- Annuaire du diocèse d'Aoste 1893*, Torino 1893.
- Annuaire du diocèse d'Aoste 1895*, Torino s.d.
- Annuaire du diocèse d'Aoste 1896*, Aosta 1896.
- Annuaire du diocèse d'Aoste 1897*, Aosta 1896.
- Annuaire du diocèse d'Aoste 1898*, Aosta 1897.
- Annuaire du diocèse d'Aoste 1899*, Aosta 1899.
- M. Ansani, *La provvista dei benefici (1450-1466). Strumenti e limiti dell'intervento ducale*, in *Gli Sforza, la Chiesa lombarda, la corte di Roma. Strutture e pratiche beneficiarie nel ducato di Milano (1450-1535)*, a cura di G. Chittolini, Napoli 1992 (Europa mediterranea. Quaderni 4), pp. 1-93.
- L. Appolonia, A. Bertone, *Gli intonaci paleocristiani della chiesa parrocchiale di Morgex*, in «BSBAC», o (2002/2003), pp. 14-16.
- M. Arnoux, *Des fruits et des hommes*, in *La dîme, l'Église*, pp. 591-605.
- M. Arnoux, *Le temps des laboureurs. Travail, ordre social et croissance en Europe (XI^e-XIV^e siècle)*, Paris 2012.
- Arvier. Una Comunità nella storia/Une Communauté au fil de l'histoire*, Quart 2004.
- S. Barberi, *La parrocchia di Arvier*, in «Le messager valdôtain. Almanach illustré», 107 (2018), pp. 35-46.
- S. Barberi, B. Orlandoni, *La chiesa parrocchiale di S. Brizio*, in *Hic sunt leones*, pp. 119-173.
- A. Barbero, *Conte e vescovo in Valle d'Aosta (secoli XI-XIII)*, in A. Barbero, *Valle d'Aosta medievale*, Napoli 2000² (Bibliothèque de l'Archivum Augustanum, 27), pp. 1-40.
- A. Barbero, *Dominus loci e fidedigni loci: la collaborazione fra signore ed élite rurale negli statuti di Châtillon (1288)*, in *La storia siamo noi. Eredi e protagonisti della storia. Studi offerti a Rolando Dondarini*, a cura di B. Borghi, Bologna 2020, pp. 261-275.
- G. Battelli, *Gli studi sui vescovi e le diocesi del nord-Italia tra Cinquecento e Novecento. Panorama storiografico*, in *Ricerca storica*, pp. 35-82.
- «*Beatissime pater*». *Documenti relativi alle diocesi del ducato di Milano. I "registra supplicationum" di Pio II (1458-1464)*, a cura di E. Canobbio, B. Del Bo, Milano 2007 (Materiali di storia ecclesiastica lombarda. Secoli XIV-XVI, 9).
- C. Belloni, *Francesco Della Croce. Contributo alla storia della Chiesa ambrosiana nel Quattrocento*, Milano, Milano 1995.
- C. Belloni, *La politica ecclesiastica di Filippo Maria Visconti e il concilio di Basilea*, in *Il ducato di Filippo Maria Visconti, 1412-1447. Economia, politica, cultura*, a cura di F. Cengarle e M.N. Covini, Firenze 2015, pp. 319-364.
- É. Berard, *Antiquités romaines et du Moyen-âge dans la Vallée d'Aoste*, Torino 1881.
- R. Bertolin, *Altari e tombe dei signori di Vallaise a Perloz e Arnad*, in *Costruttori di castelli. Cantieri tardomedievali in Valle d'Aosta*, III, a cura di B. Orlandoni, Aosta 2010 (Bibliothèque de l'Archivum Augustanum, 35), pp. 105-129.
- R. Bertolin, *Arnad: dalla casa forte della Costa al castello dei Vallaise. L'evoluzione della dimora e gli inventari del suo mobilio*, in «Archivum Augustanum», 5 n.s. (2004), pp. 7-128.
- R. Bertolin, *Aspetti della dominazione dei Vallaise nel Trecento, a Issime*, in «Augusta» (2014), pp. 9-11.
- S. Bertolin, E.E. Gerbore, *La stregoneria nella Valle d'Aosta Medievale*, Quart 2003.
- J. Beyssac, *Notes pour servir à l'histoire de l'église de Lyon. Georges de Challant, chanoine de l'Église et comte de Lyon, chanoine et archidiacre de Notre-Dame-d'Aoste, prieur de Saint-Ours*, Lyon 1899.
- R. Bizzocchi, *Chiesa e potere nella Toscana del Quattrocento*, Bologna 1987 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Monografia 6).
- R. Bizzocchi, *Clero e Chiesa nella società italiana alla fine del medio evo*, in *Clero e società*, pp. 3-44.
- S. Boesch Gajano, *Il perché di una scelta*, in *Vita religiosa e identità politiche*, pp. 1-11.
- J.-J. Bono, *Les dix siècles de la prévôté de S. Gilles de Verrès*, Aosta 1912.
- R. Bordon, *Due vescovi aostani tra XIV e XV secolo, committenti di libri e di opere d'arte*, in *Ecclesia pulchra*, pp. 163-178.

- O. Boretta, *Le confraternite*, in *L'Esprit communautaire. Solidarité et associationnisme en Vallée d'Aoste. L'expérience vécue par la communauté d'Avise*, Aosta 2004, pp. 22-25.
- J. Boson, *Dipinti e motivi architettonici antichi sconosciuti o poco conosciuti in Val d'Aosta*, in «Rivista del Consiglio provinciale dell'economia e dell'amministrazione provinciale», 8 (1930), 7-8, pp. 24-36.
- E. Bovo, *Saint-Gilles Sant'Egidio. 1000 anni della Prevostura diventata abbazia*, Pont-Saint-Martin 2021.
- R. Brentano, *Vescovi e vicari generali nel basso medioevo*, in *Vescovi e diocesi*, pp. 547-567.
- C.M. Briquet, *Les filigranes: dictionnaire historique des marques du papier*, I-IV, Leipzig 1923².
- E. Brunod, *Bassa valle e valli laterali*, I, Quart 1985 (Arte sacra in Valle d'Aosta, 4).
- E. Brunod, *Bassa valle e valli laterali*, II, Quart 1987 (Arte sacra in Valle d'Aosta, 5).
- E. Brunod, *La cattedrale di Aosta*, Quart 1996² (Arte sacra in Valle d'Aosta, 1).
- E. Brunod, L. Garino, *Alta valle e valli laterali*, I, Quart 1995 (Arte sacra in Valle d'Aosta, 3).
- E. Brunod, L. Garino, *Alta valle e valli laterali*, II, Quart 1995 (Arte sacra in Valle d'Aosta, 9).
- E. Brunod, L. Garino, *Cintura sud orientale della città, valli di Cogne, del Gran San Bernardo e Valpelline*, Quart 1994 (Arte sacra in Valle d'Aosta, 7).
- P. Buffo, *Charta Augustana. Chiesa, cancelleria e scriptorium ad Aosta nel secolo XI*, Torino 2018 (Memorie della Accademia delle Scienze di Torino. Classe di Scienze morali, Storiche e Filologiche, serie V, vol. 42/2).
- P. Burke, *Le domande del vescovo e la religione del popolo*, in «Quaderni storici», 14 (1979), 41, pp. 540-554.
- E. Canobbio, *Chiese, clero e fedeli nella Valtellina del Quattrocento*, in «BSSV», 59 (2006), pp. 157-161.
- E. Canobbio, *Preti di montagna nell'alta Lombardia del Quattrocento (Como 1444-1445)*, in *Preti nel medioevo*, Verona 1997 (Quaderni di storia religiosa, 4), pp. 221-255.
- E. Canobbio, *Strutture della cura animarum in diocesi di Como: pievi, parrocchie, comunità*, in *La Chiesa «dal basso»*, pp. 69-102.
- E. Canobbio, *Visite pastorali nel medioevo italiano: temi di indagine ed elaborazione dei dati*, in *Fonti ecclesiastiche*, pp. 53-91.
- A.M. Careggio, *La religiosità popolare in Valle d'Aosta. Il culto mariano e la devozione dei santi. Storia, tradizioni, leggende, preghiere*, Aosta 1995.
- S. Carocci, *Parroci, canonici e fedeli a Tivoli nel tardo Medioevo*, in *La parrocchia nel medioevo*, pp. 151-168.
- G. Cencetti, *La «Charta Augustana» e il documento notarile italiano*, in *La Valle d'Aosta. Relazioni e comunicazioni presentate al XXXI Congresso Storico Subalpino*, Aosta, 9-11 settembre 1956, II, Cuneo 1959, pp. 831-885.
- D. Centelli, G. De Gattis, F. Accordi, *Il campanile della chiesa parrocchiale di Introd*, in «BSBAC», 2 (2005), pp. 44-56.
- D. Centelli, S. Leuratti, D. Turcato, *Il restauro del campanile della chiesa parrocchiale di Arvier*, in «BSBAC», 4 (2007), pp. 342-346.
- D. Centelli, P. Papone, D. Turcato, *Restauro della torre campanaria della chiesa parrocchiale di La Thuile*, in «BSBAC», 2 (2005), pp. 272-274.
- A.V. Cerutti, *La regione valdostana, terra di incontri e di scambi fra Mediterraneo ed Europa centro-settentrionale*, in *La Valle d'Aosta e l'Europa*, I, a cura di S. Noto, Firenze 2008, pp. 111-131.
- T. Charles, *Il castello Vallaise ad Arnad*, in «Pagine della Valle d'Aosta. Periodico di arte, cultura, informazione e turismo», 2 (1995), pp. 98-103.
- A.V. Châtel, *Morgex Valdigna d'Aosta. Recherches historiques*, a cura di P. Bonfant, M. Forcellati, Morgex 1991.
- A.V. Châtel, *Une fleur du sanctuaire ou le b. Vuillerme de Léaval*, Aosta 1903.
- A. Chenal, R. Vautherin, *Nouveau dictionnaire de patois valdôtain*, Quart 1997.
- La Chiesa «dal basso». Organizzazioni, interazioni e pratiche nel contesto alpino alla fine del medioevo*, a cura di S. Boscani Leoni, P. Ostinelli, Milano 2012.
- J. Chiffolleau, *Avant propos*, in *La parrocchia nel medioevo*, pp. IX-XXVII.
- G. Chittolini, *Stati regionali e istituzioni ecclesiastiche nell'Italia centrosettentrionale del Quattrocento*, in *La Chiesa e il potere politico*, a cura di G. Chittolini, G. Miccoli, Torino 1986 (Storia d'Italia, Annali 9), pp. 149-193.
- Clero e società nell'Italia moderna*, a cura di M. Rosa, Roma-Bari 1992.
- L. Colliard, *La Chiesa valdostana e i Concili Ecumenici*, in «BASA», 39 (1962), pp. 55-65.

- M.-R. Colliard, *Culto e religiosità di popolo nella diocesi di Aosta nella prima metà del XV secolo*, vol. 1, Torino 1994, dattiloscritto presso il Dipartimento di Studi umanistici dell'Università di Torino, Biblioteca di Arte, Musica e Spettacolo.
- M.-R. Colliard, *Cura animarum e formazione del clero: il ministero sacerdotale nelle parrocchie valdostane nella prima metà del Quattrocento*, in *Ecclesia pulchra*, pp. 97-117.
- M.-R. Colliard, *Le vicende del Collège Saint-Bénin e del Seminario Vescovile nei documenti d'archivio: un invito ad esplorare il fondo scolastico del Seminario, in Pagine di scuola valdostana*, a cura di F. Bertolino, L. Revelli, Aosta 2008, pp. 121-137.
- Communautés d'habitants au Moyen Âge (XI^e-XV^e siècles)*, a cura di J. Morsel, Paris 2018.
- E. Corniolo, *Chiesa locale e relazioni di potere nel XV secolo. Sant'Orso d'Aosta tra il 1406 e il 1468*, Milano 2019.
- E. Corniolo, *La confraternita del Santo Spirito della Porta Sant'Orso (Aosta, secoli XII-XIV)*, in «Reti Medievali Rivista», 15 (2014), 2, pp. 3-39.
- E. Corniolo, *Gerarchie cerimoniali e identità comunitarie sullo scorcio del medioevo. La pieve della Valdigne tra il 1408 e il 1509*, in «BSBS», 121 (2023), 1, pp. 227-269.
- E. Corniolo, *Il Medioevo di mons. Duc. Spunti di riflessione dai volumi IV e V dell'Histoire de l'Église d'Aoste*, in *Cent ans après. Mgr Joseph-Auguste Duc-chan. François-Gabriel Frutaz. Actes du colloque (Aoste, 16-17 décembre 2022)*, a cura di S. Barberi, L. Jaccod, Aosta 2023 (Écrits d'histoire, de littérature et d'art, 16), pp. 109-131.
- E. Corniolo, *Ospitalità e assistenza nella valle d'Aosta tardomedievale*, in *Ospedali e montagna. Paesaggi, funzioni, poteri nei secoli medievali (Italia, Francia, Spagna)*, Atti del convegno, Milano, 25-26 settembre 2019, a cura di M. Gazzini, T. Frank, Milano-Torino 2021 (Quaderni degli Studi di Storia Medioevale e di Diplomatica, V), pp. 245-284.
- E. Corniolo, *Le prieuré de Saint-Ours d'Aoste au XV^e siècle: un carrefour au milieu des réseaux de pouvoir en Savoie*, in *Monastères et couvents de montagne: circulation, réseaux, influences au Moyen Âge*, Actes du 142^{ème} congrès du CTHS Circulation montagnardes, circulation européennes, Pau, 24-28 avril 2017, a cura di D. Le Blévec, edito on-line <<https://books.openedition.org/cths/4908>> [ultima consultazione: 18/08/2023].
- E. Corniolo, *Vallaise*, in *La signoria rurale nell'Italia del tardo medioevo*, 5, *Censimento e quadri regionali. Materiali di lavoro*, I, a cura di F. Del Tredici, Roma 2021, pp. 101-106.
- D. Corsi, *Diaboliche, maledette e disperate. Le donne nei processi per stregoneria (secoli XI-V-XVI)*, Firenze 2013.
- D. Corsi, *Processi per stregoneria: luoghi e soggetti*, in *Vita religiosa e identità politiche*, pp. 423-447.
- C. Cossavella, *En parcourant les villages de Montjovet. À la découverte de nos anciens villages à travers les vion*, in «Lo flambò», 58 (2011), 3, pp. 78-93.
- F. Cout, *Secret: formule di guarigione in uso in Valle d'Aosta*, Aosta 1999 (Quaderni di cultura alpina, 67).
- O. Cout, *Montjovet. Storia di un paese e della sua gente*, Aosta 2010.
- P. Cozzo, *Andate in pace. Parroci e parrocchie in Italia dal Concilio di Trento a papa Francesco*, Roma 2014.
- P.-A. Cravel, *Usages religieux et populaires valdôtains*, in *Recherches sur l'ancienne liturgie d'Aoste et les usages religieux et populaires valdôtains*, I, a cura di L. Colliard, Aosta 1969, pp. 91-151.
- E. Curzel, *La cristianizzazione dell'Oltradige*, in «Eppan und das Überetsch. Wohnen und Wirtschaften an der Weinstraße und in angrenzenden Gebieten», 7 (2008), pp. 97-107.
- E. Curzel, *L'organizzazione ecclesiastica nelle campagne*, in «Reti Medievali Rivista», 11 (2010), 1, pp. 417-435.
- E. Curzel, *Pievi e cappelle in area trentina nel tardo medioevo*, in *La Chiesa «dal basso»*, pp. 103-122.
- E. Curzel, *Storia della parrocchia di Caldonazzo. Riti, riti e identità tra XVIII e XX secolo*, Trento 2011.
- E. Curzel, *Tra indulgenze e libri di conti. San Nicolò e le altre chiese della città di Merano*, in *1317 – Una città e il suo diritto. Merano nel Medioevo. Materiali di storia cittadina*, Atti del Convegno internazionale, Merano, 22-25 febbraio 2017, a cura di G. Pfeifer, Bolzano 2018, pp. 291-307.
- R. Dal Tio, *La genesi del capitolo della cattedrale di Aosta e i canonici dei secoli XV-XVI: percorsi biografici*, in *Ecclesia pulchra*, pp. 119-162.
- R. Dal Tio, *Il liber magnus confessionum, fonte contabile del capitolo della cattedrale*, in *Ecclesia pulchra*, pp. 255-277.

- S. De Bosio, *Frontiere. Arte, luogo, identità ad Aosta e nelle Alpi occidentali. 1490-1540*, Roma 2021.
- L. Decanale Bertoni, *Vallaise - Valles. Memorie di una dinastia intramontana*, Pont-Saint-Martin 2020.
- G. De Gattis, R. Perinetti, *Les analyses dendrochronologiques (1987-2004)*, in «BSBAC», 1 (2003/2004), pp. 180-182.
- M. Della Misericordia, *Altari dei morti, spazio sacro, sepolture e celebrazione degli edificatori fra basso medioevo e prima età moderna (a partire da chiese alpine)*, in *Famiglie e spazi sacri nella Lombardia del Rinascimento*, a cura di L. Arcangeli, G. Chittolini, F. Del Tredici, E. Rossetti, Milano 2015, pp. 345-411.
- M. Della Misericordia, *A proposito de La chiesa di San Martino di Cosio Valtellino: istituzioni ecclesiastiche, vita religiosa e committenza artistica nella complessità storica di un ambito territoriale*, in «BSSV», 71 (2018), pp. 265-273.
- M. Della Misericordia, *Comune ecclesie. Chiese e società locali in Valtellina e nelle Alpi lombarde nel tardo medioevo*, Sondrio 2015 (Quaderni della Società storica valtellinese, 3).
- M. Della Misericordia, *Le croci astili rinascimentali della Valfurva. Uno sguardo storico*, in «Bollettino storico alta Valtellina», 21 (2008), pp. 25-60.
- M. Della Misericordia, *Divenire comunità. Comuni rurali, poteri locali, identità sociali e territoriali in Valtellina e nella montagna lombarda nel tardo medioevo*, Milano 2006.
- M. Della Misericordia, *Giudicare con il consenso. Giustizia vescovile, pratiche sociali e potere politico nella diocesi di Como nel tardo medioevo*, in «Archivio storico ticinese», 130 (2001), pp. 179-218.
- M. Della Misericordia, *Morbegno nei secoli XIV-XVI: trasformazioni sociali e identità comunitaria*, in «BSSV», 59 (2006), pp. 153-156.
- M. Della Misericordia, *Le origini di una chiesa di contrada: devozione e identità locale*, in *La chiesa della Santissima Trinità di Teregua in Valfurva. Storia, arte, devozione, restauro*, Milano 2011, pp. 17-97.
- M. Della Misericordia, *Il prete del comune e l'ufficio della cura d'anime in diocesi di Como nel tardo medioevo*, in *Una nuova frontiera*, pp. 103-131.
- M. Della Misericordia, *Protagonisti sociali, vita religiosa e luoghi di culto nel basso medioevo*, in *La Valtellina nei secoli. Studi e ricerche archeologiche*, a cura di V. Mariotti, I, Mantova 2015, pp. 81-259.
- M. Della Misericordia, *S. Fedele di Pendolasco tra storia locale e storia generale*, in «BSSV», 67 (2014), pp. 365-373.
- F. Del Tredici, *Alla ricerca del «proprius sacerdos». Giuspatronati popolari e forza delle comunità (Milano e contado, secoli XIV-XV)*, in *Una nuova frontiera*, pp. 77-101.
- F. Del Tredici, *Il posto del prete. Sacerdoti, parrocchie e comunità locali nelle campagne milanesi del Quattrocento*, in «Studia Borromaica. Saggi e documenti di storia religiosa e civile della prima età moderna», 26 (2012), pp. 215-240.
- J. Demade, *Les communautés d'habitants médiévales, ou la spatialisation autonome comme domination*, in *Communautés d'habitants*, pp. 539-564.
- G. De Sandre Gasparini, *Vescovi e vicari nelle visite pastorali del Tre-Quattrocento veneto*, in *Vescovi e diocesi*, pp. 569-600.
- J.-B. De Tillier, *Nobiliaire du Duché d'Aoste*, a cura di A. Zanotto, Aosta 1970.
- F. De Vitt, *I Carnici e le loro chiese nei secoli XIV-XV*, in *La Chiesa «dal basso»*, pp. 53-68.
- F. De Vitt, *Pievi e parrocchie della Carnia nel tardo medioevo (secoli XIII-XV)*, Udine-Tolmezzo 1984 (Biblioteca di studi storici, 1).
- J.-P. Devroey, *La nature et le roi. Environnement, pouvoir et société à l'âge de Charlemagne (740-820)*, Paris 2019.
- S. Dianich, *Chiesa locale e chiesa universale nello sviluppo storico dell'ecclesiologia*, in *Ricerca storica*, pp. 7-35.
- La dîme, l'Église et la société féodale*, a cura di M. Lauwers, Turnhout 2012 (Collection d'études médiévales de Nice, 12).
- Le diocesi d'Italia, II. A-L*, a cura di L. Mezzadri, M. Tagliaferri, E. Guerriero, Cinisello Balsamo 2008 (Dizionari San Paolo).
- Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, a cura di P. Prodi, con la collaborazione di C. Penuti, Bologna 1994 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Quaderno 40).
- J. Domaine, *La Salle. Souvenirs et recherches*, Aosta 1995.
- J.-A. Duc, *Esquisses historiques des évêques d'Aoste appartenant au XII^e et au XIII^e siècles, I*, Aosta 1885.

- J.-A. Duc, *Histoire de l'église d'Aoste*, I, Aosta 1901.
- J.-A. Duc, *Histoire de l'église d'Aoste*, IV, Châtel-St-Denis 1909.
- J.-A. Duc, *Histoire de l'église d'Aoste*, V, Châtel-St-Denis 1911.
- J.-A. Duc, *Mémoire apologétique sur le culte du bienheureux Vuillerme de Léaval Plébaïn de Morgex au septième siècle*, Aosta 1872.
- P.-É. Duc, *Histoire de l'église paroissiale de Chambave sous le vocable de S. Laurent diacre martyr*, Aosta 1866.
- P.-É. Duc, *Histoire des églises paroissiales de Gressoney S. Jean-Baptiste et de Gressoney T. S^{te}-Trinité*, Aosta 1866.
- P.-É. Duc, *La prévôté et la paroisse de St.-Gilles abbé à Verrès, diocèse d'Aoste*, Ivrea 1873.
- C. Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, 10 voll., Niort 1883-1887 (ed. anast. a cura di L. Favre, Graz 1954).
- N. Dufour, L. Pizzi, M.C. Ronc, *La chiesa di San Pantaleone di Courmayeur: indagini, progetti, interventi*, in «BSBAC», 1 (2003-2004), pp. 102-109.
- Ecclesia pulchra. *La cattedrale di Aosta e le committenze artistiche e librerie nel medioevo*, a cura di S. Barberi, L. Jaccod, con il contributo di M.-R. Colliard, Aosta 2019 (Écrits d'histoire, de littérature et d'art, 14).
- L'enquête au Moyen Âge*, a cura di C. Gauvard, Roma 2008.
- L'enquête en questions. Des usages politiques de la procédure inquisitoire, XIII^e-XIX^e siècles*, a cura di A. Mailloux, L. Verdon, Paris 2014.
- A. Erba, *La Chiesa sabauda tra Cinque e Seicento. Ortodossia tridentina, gallicanesimo savoiardo e assolutismo ducale (1580-1630)*, Roma 1979 (Italia sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica, 29).
- A. Favre, *La diocesi di Aosta in Medioevo*, Parma 2004, dattiloscritto presso la Biblioteca regionale di Aosta, Sezione Fondo valdostano.
- A. Ferrarese, *Aspetti e problemi economici del diritto di decima in Terraferma veneta in età moderna*, S. Pietro di Legnago 2004.
- S. Ferrari, *Sinodi diocesani*, in *Ricerca storica*, pp. 111-132.
- I. Ferrero, *Passeggiate archeologiche in Canavese ed in Valle d'Aosta*, Cles 1994.
- Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europa: XV-XVIII secolo*, a cura di C. Nubola, A. Turchini, Bologna 1999 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Quaderno 50).
- I. Forrest, *Trustworthy Men. How Inequality and Faith Made the Medieval Church*, Princeton 2018.
- G. Forte, *Denari e decime a Saint-Germain di Montjovet, Champdepraz e Emarèse*, Milano 2002.
- A.P. Frutaz, *Le fonti per la storia della Valle d'Aosta*, a cura di L. Colliard, Aosta 1998.
- F.G. Frutaz, *Notice historique sur la paroisse de Gignod*, Aosta 1897.
- F.G. Frutaz, *Relazione sopra la paria nella Valle d'Aosta*, Roma 1894.
- A. Gallenza, *Un capitolo della storia ecclesiastica di Aosta: il Prevosto e l'Arcidiacono*, in *La Valle d'Aosta. Relazioni e comunicazioni presentate al XXXI Congresso Storico Subalpino*, Aosta, 9-11 settembre 1956, I, Cuneo 1958, pp. 437-447.
- F. Gamba, *La châteltenie de Montjovet et les subsides à la cour de Savoie, au XV^e siècle*, in «Lo flambò», 10 (1963), 2, pp. 36-54 (I).
- F. Gamba, *La châteltenie de Montjovet et les subsides à la cour de Savoie, au XV^e siècle*, in «Lo flambò», 10 (1963), 3, pp. 43-68 (II).
- S. Gavinelli, *In margine a una mostra: tipologie librerie dei manoscritti aostani*, in *Ecclesia pulchra*, pp. 9-62.
- Georges de Challant priore illuminato. Atti delle giornate di celebrazione del V centenario della morte 1509-2009*, Aosta 2011 (Documenti, 9).
- E. Gerbore, *La confrérie du Saint-Esprit*, in *Les institutions*, pp. 81-84.
- E. Gerbore, *Due borghi (e diversi villaggi) per una parrocchia*, in *Arvier*, pp. 59-64.
- E. Gerbore, *Il territorio di Arvier nel medioevo*, in *Arvier*, pp. 53-58.
- Giochi di scala. La microstoria alla prova dell'esperienza*, a cura di J. Revel, Roma 2006.
- P. Gios, *L'attività pastorale del vescovo Pietro Barozzi a Padova (1487-1507)*, Padova 1977 (Fonti e ricerche di storia ecclesiastica padovana, 8).
- G. Greco, *Fra disciplina e sacerdozio: il clero secolare nella società italiana dal Cinquecento al Settecento*, in *Clero e società*, pp. 45-113.
- E. Grélois, *Paroisse et communauté. Un lieu incertain dans les monts Dôme (Auvergne): La Moréno*, in *Communautés d'habitants*, pp. 421-461.
- J.-M. Henry, *Histoire populaire, religieuse et civile de la Vallée d'Aoste*, Aosta 1929.

- Hic sunt leones. *Arte e architettura ad Aoste dal Medioevo all'Ottocento*, a cura di S. Barberi, Saint-Christophe 2020.
- L. Imparato, T. Malandrino, *Una lettura storica del territorio e dell'insediamento di Montjovet: le strade, i castelli, il borgo*, in *Montjovet. Caso-studio per un modello di schedatura dei borghi alpini*, a cura di C. Devoti, Torino 2005, pp. 86-94.
- Les institutions du millénaire*, Quart 2001.
- Inventaire des archives des Vallaise*, II, a cura di O. Zanolli, Aosta 1988 (Bibliothèque de l'Archivum Augustanum, 21).
- Inventaire des archives des Vallaise*, III, a cura di O. Zanolli, Aosta 1988 (Bibliothèque de l'Archivum Augustanum, 22).
- L. Jaccod, *Ut intelligentes se possint iuvare: prime indagini sui possessori di manoscritti nel tardo medioevo aostano*, in *Ecclesia pulchra*, pp. 197-225.
- E. Janin, *La cure de Saint-Germain. Consolidamento strutturale per l'adattamento a nuova destinazione della casa parrocchiale di Saint-Germain*, in *Montjovet-Aosta*, Torino 1993, dattiloscritto presso la Biblioteca regionale di Aosta, Fondo valdostano.
- C. Joris, *Il territorio di Arvier dalla preistoria all'epoca romana*, in *Arvier*, pp. 29-52.
- B.A. Kümin, *The Shaping of a Community. The Rise and Reformation of the English Parish c. 1400-1560*, Aldershot 1996.
- M. Lauwers, *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris 2005.
- R. Leggero, *Humile sublevetur et sublime humilietur. Una riflessione sulla «Chiesa dal basso» (secoli XI-XIV)*, in *La Chiesa «dal basso»*, pp. 35-51.
- B.P. Levack, *La caccia alle streghe in Europa agli inizi dell'Età moderna*, Bari 2008⁴ (London 1987).
- F. Lovignana, *Les séminaires*, in *Les institutions*, pp. 311-316.
- M. Maccarone, *“Cura animarum” e “parrochialis sacerdos” nelle costituzioni del IV Concilio lateranense (1215). Applicazioni in Italia nel secolo XIII*, in *Pievi e parrocchie*, pp. 81-195.
- M. Marguerettaz, *Anciens hôpitaux du Val d'Aoste*, Aosta 1881.
- F. Mazel, *L'Évêque et le territoire. L'invention médiévale de l'espace (V^e-XIII^e siècle)*, Paris 2016.
- U. Mazzone, A. Turchini, *Uno strumento di analisi: il questionario. Introduzione*, in *Le visite pastorali. Analisi di una fonte*, pp. 151-172.
- L. Mercalli, D. Cat Berro, *Ricostruzione del clima medioevale nelle Alpi occidentali tramite fonti archivistiche. Il progetto Archlim*, in «La Gazette des archives», 230 (2013), 2, pp. 67-77.
- A. Mercati, *L'indulto di Niccolò V a Ludovico di Savoia circa le nomine ecclesiastiche*, in *Raccolta di concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le autorità civili*, Roma 1919, pp. 195-213.
- G.G. Merlo, *Chiese e uomini di Chiesa nell'Italia occidentale dei secoli XIII-XV*, Vercelli-Cuneo 2009.
- G.G. Merlo, *Vita di chierici nel Trecento: inchieste nella diocesi di Torino*, in «BSBS», 73 (1975), pp. 181-210.
- Il Messale di François de Prez - Arte e storia ad Aosta nella seconda metà del XV secolo*, a cura di M. Aceto, A. Olivieri, G. Saroni, A. Vallet, di prossima pubblicazione.
- J. Morsel, *La faucille et le goupillon. Observations sur les rapports entre communauté d'habitants et paroisse d'après les registres de visite pastorale de l'Empire au XV^e siècle*, in *Communautés d'habitants*, pp. 463-538.
- J. Morsel, *La faucille ou le goupillon? Observations sur les rapports entre communauté d'habitants et paroisse en Europe du Nord-Ouest (notamment en France aux XII^e et XIII^e siècles)*, in *Communautés d'habitants*, pp. 359-419.
- F. Mouthon, *Savoie médiévale, naissance d'un espace rural (XI^e-XV^e siècles)*, Chambéry 2010 (Histoire en Savoie, 19).
- Le mouvement confraternel au Moyen Âge. France, Italie, Suisse*, Actes de la table ronde organisée par l'Université de Lausanne avec le concours de l'École française de Rome et de l'Unité associée 1011 du CNRS “L'institution ecclésiastique à la fin du Moyen Âge”, Lausanne, 9-11 mai 1985, Roma 1987.
- O.-E. Obert, *Les Rogations à Aoste selon le rit valdôtain*, in *Recherches sur l'ancienne liturgie d'Aoste et les usages religieux et populaires valdôtains*, II, a cura di L. Colliard, Aosta 1970, pp. 37-64.
- Les officialités dans l'Europe médiévale et moderne. Des tribunaux pour une société chrétienne*, Actes du colloque international organisé par le Centre d'études et de recherches en histoire culturelle (Troyes, 27-29 mai 2010), a cura di V. Beaulande-Barraud, M. Charageat, Turnhout 2014.

- R. Olivero, *La Confraternita del Gonfalone a Dronero (secoli XIV-XVI)*, Cuneo 2000 (Società per gli studi storico, archeologici ed artistici della provincia di Cuneo. Storia e storiografia, 25).
- B. Orlandoni, *L'âge d'or. Saggi e materiali su Stefano Mossetaz e sul tardomedioevo in Valle d'Aosta*, Aosta 2013 (Écrits d'histoire, de littérature et d'art, 13).
- B. Orlandoni, *I castelli*, in *Arvier*, pp. 387-409.
- B. Orlandoni, *Le committenze d'arte dei canonici e del capitolo della cattedrale dal XV all'inizio del XVI secolo*, in *Ecclesia pulchra*, pp. 179-195.
- B. Orlandoni, E. Viale, *Architettura religiosa e arti figurative*, in *Arvier*, pp. 325-386.
- P. Ostinelli, *Il governo delle anime. Strutture ecclesiastiche nel Bellinzonese e nelle Valli ambrosiane (XIV-XV secolo)*, Locarno 1998.
- M. Ostorero, A. Paravicini Bagliani, K. Utz Tremp, *L'imaginaire du sabbat: édition critique des textes les plus anciens (1430 c.-1440 c.)*, Lausanne 1999 (Cahiers lausannois d'histoire médiévale, 26).
- P. Papone, V. Vallet, *Storia e liturgia nel culto di S. Orso*, in «BASA», n.s. 7 (2000), pp. 217-400. *La parrocchia nel medio evo. Economia, scambi e solidarietà*, a cura di A. Paravicini Bagliani, V. Pasche, Roma 1995.
- R. Perinetti, *Chiesa Santa Maria di Villeneuve. Risultati delle prime campagne di scavo*, in «BASA», n.s. 1 (1985), pp. 160-174.
- R. Perinetti, *Sintesi delle analisi dendrocronologiche in Valle d'Aosta*, in «Bulletin d'études préhistoriques et archéologiques alpines», 9 (1998), pp. 79-88.
- R. Perinetti, P. Papone, *Le Diocèse*, in *Les institutions*, pp. 129-164.
- R. Perinetti, P. Papone, *La paroisse*, in *Les institutions*, pp. 250-263.
- J.-C. Perrin, *Aymavilles. Recherches pour l'histoire économique et sociale de la communauté*, I, Aosta 1997.
- J.-C. Perrin, *Aymavilles. Recherches pour l'histoire des paroisses de Saint-Léger et de Saint-Martin d'Aymavilles*, III, Aosta 1997.
- J.-C. Perrin, *Franchises, statuts et ordonnances des seigneuries de Vallaise et d'Arnad (XIV^e-XVI^e siècles)*, Aosta 1968.
- A. Pession, *Comptes de la châtellenie de Cly (1414-1424)*, Aosta 2016 (Bibliothèque de l'Archivum Augustanum, 40).
- E. Petrucci, *Vescovi e cura d'anime nel Lazio (sec. XIII-XV)*, in *Vescovi e diocesi*, pp. 429-546.
- G. Pezzano, *Il mandement e il castello di Graines. Storia e istituzioni dell'alta Valle d'Ayas tra l'XI e il XIX secolo*, Aosta 2013.
- G. Picasso, «Cura animarum» e parrocchie in Italia nella normativa canonistica, in *Pievi e parrocchie*, pp. 65-80.
- La pieve di San Lorenzo e il battistero di San Giovanni Battista*, a cura di C. Bertolotto, G. Scalva, Moncalieri 2001.
- Pievi e parrocchie in Italia nel Basso Medioevo (secc. XIII-XV)*, Atti del VI Convegno di Storia della Chiesa in Italia, Firenze, 21-25 settembre 1981, Roma 1984 (Italia Sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica, 35-36).
- A. Pizzati, *Commende e politica ecclesiastica nella repubblica di Venezia tra '500 e '600*, Venezia 1997 (Istituto veneto di scienze, lettere e arti. Memorie, classe di scienze morali, lettere ed arti, vol. 70).
- D. Platania, *Il liber secreti*, in *Ecclesia pulchra*, pp. 279-284.
- D. Platania, *Oger Moriset: l'intraprendenza di un vescovo*, in *Corti e città. Arte del Quattrocento nelle Alpi occidentali*. Catalogo della mostra, Torino, 7 febbraio-14 maggio 2006, a cura di E. Pagella, E. Rossetti Brezzi, E. Castelnuovo, Milano 2006, pp. 261-263.
- D. Platania, *Oger Moriset. Vescovo di Aosta e Saint-Jean-de-Maurienne (1411-1441). Vita e committenza artistica*, Aosta 2003.
- P. Prodi, *Presentazione*, in *Disciplina dell'anima*, pp. 9-17.
- L. Provero, *Abitare e appartenere: percorsi dell'identità comunitaria nei villaggi piemontesi dei secoli XII-XIII*, in *Villaggi, comunità, paesaggi medievali*, Atti del Convegno internazionale di studio, Bologna 14-16 gennaio 2010, I, a cura di P. Galetti, Spoleto 2012, pp. 309-325.
- L. Provero, *Cemeteries and Villages in the Thirteenth-Century Countryside*, in *Public Uses of Human Remains and Relics in History*, a cura di S. Cavicchioli, L. Provero, New York 2020, pp. 117-129.
- L. Provero, *Contadini e potere nel Medioevo. Secoli IX-XV*, Roma 2020.
- L. Provero, *Dai testimoni al documento. La società rurale di fronte alle inchieste giudiziarie (Italia del nord, secoli XII-XIII)*, in *Enquête au Moyen Âge*, pp. 74-88.

- L. Provero, *Les dîmes dans la territorialité incertaine des campagnes du XIII^e siècle. Quelques exemples piémontais*, in *La dîme, l'Église*, pp. 309-334.
- L. Provero, S. Teuscher, *A proposito di «Communautés d'habitants au Moyen Âge (XI^e-XV^e siècle)»*, a cura di Joseph Morsel, in «Quaderni storici», 55 (2020), 165, pp. 885-908.
- L. Quaglia, *La maison du Grand-Saint-Bernard*, Aosta 1955.
- Quand gouverner, c'est enquêter. Les pratiques politiques de l'enquête princière (Occident, XIII^e-XIV^e siècles)*, a cura di T. Pécout, Paris 2010.
- P. Ramella, *Il castello di Ivrea (1393-1993). Medioevo in Canavese*, Ivrea 1993.
- D. Rando, *Ai confini dell'Italia. Chiese e comunità alpine in prospettiva comparata*, in *L'Italia alla fine del medioevo: i caratteri originali nel quadro europeo*, I, a cura di F. Salvestrini, Firenze 2006 (Centro di studi sulla civiltà del tardo medioevo San Miniato. Collana di studi e ricerche, 9), pp. 163-186.
- D. Rando, *Dai margini la memoria. Johannes Hinderbach (1418-1486)*, Bologna 2003 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Monografie, 37).
- Ricerca storica e chiesa locale in Italia. Risultati e prospettive*, Atti del IX Convegno di Studio dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa, Grado, 9-13 settembre 1991, Roma 1995.
- A. Rigon, *Congregazioni del clero cittadino e storia della parrocchia nell'Italia settentrionale: il problema delle fonti*, in *La parrocchia nel medio evo*, pp. 3-25.
- A. Rigon, *L'identità difficile. Il clero secolare tra universalità e particolarismi*, in *Vita religiosa e identità politiche*, pp. 287-300.
- J.-G. Rivolin, *Quelques remarques sur le culte des saints en Vallée d'Aoste, au Moyen Age*, in *Le culte et ses rites: des témoins manuscrits aux expressions de la dévotion populaire*, Actes du Colloque international, Aoste, 2 et 3 avril 1993, a cura di M. Costa, Aosta 1994, pp. 121-137.
- I. Rogger, *Storia della Chiesa di Trento. Da Vigilio al XIX secolo*, Trento 2009.
- E. Roulet, *Vita religiosa nella diocesi di Aosta tra il 1444 e il 1525*, Torino 1982, dattiloscritto presso la Biblioteca regionale di Aosta, Sezione Fondo valdostano.
- G. Sartorio, *Le indagini archeologiche alla parrocchiale di Saint-Maurice a Brusson*, in «BSBAC», 9 (2012), pp. 88-91.
- I. Saulle Hippenmeyer, *Il comune e la chiesa. Forme di controllo «dal basso» del patrimonio ecclesiastico nelle comunità grigionesi del tardo medioevo*, in *La Chiesa «dal basso»*, pp. 123-135.
- G. Scalva, *Architetture medievali a Settimo Vittone*, in *La pieve di San Lorenzo*, pp. 7-18.
- A.A. Settia, *Castelli e strade del nord Italia in età comunale: sicurezza, popolamento, «strategia»*, in *Luoghi di strada nel medioevo. Fra il Po, il mare e le Alpi Occidentali*, a cura di G. Sergi, Torino 1996, pp. 15-40.
- Storia della chiesa di Ivrea dalle origini al XV secolo*, a cura di C. Cracco, Roma 1998.
- Studi confraternali: orientamenti, problemi, testimonianze*, a cura di M. Gazzini, Firenze 2009.
- L. Tanzini, *Una Chiesa a giudizio. I tribunali vescovili nella Toscana del Trecento*, Roma 2020.
- P. Testini, G. Cantino Wataghin, L. Pani Ermini, *La cattedrale in Italia*, in *Actes du XI^e congrès international d'archéologie chrétienne*, I, Atti del convegno, Lyon, Vienne, Grenoble, Genève, Aoste, 21-28 settembre 1986, Roma 1989 (Publications de l'École française de Rome, 123), pp. 5-87.
- P. Thaddäus Lang, *La riforma in trasformazione*, in *Le visite pastorali. Analisi di una fonte*, pp. 57-95.
- P. Thaddäus Lang, *Lo studio delle visite pastorali in età moderna. Recenti pubblicazioni in Germania*, in *Fonti ecclesiastiche*, pp. 145-159.
- T. Tibaldi, *La regione d'Aosta attraverso i secoli. Studi critici di storia*, I, Torino 1900.
- L. Torelli da Bologna, *Secoli Agostiniani Overo Historia Generale Del Sagro Ordine Eremitano del Gran Dottore di S. Chiesa, S. Aurelio Agostono Vescovo D'Hippona. Diuisa in Tredici Secoli*, IV, Bologna 1675.
- A. Torre, *Confrarie e comunità nella Valsesia di antico regime*, in *Borgofranco di Sesò 1247-1997. I tempi lunghi del territorio medievale della Bassa Valsesia*, a cura di G. Gandino, G. Sergi, F. Tonella Regis, Torino 1999, pp. 81-98.
- A. Torre, *Il consumo di devozioni. Religione e comunità nelle campagne dell'Ancien Régime*, Venezia 1995.
- A. Torre, *Luoghi. La produzione di località in età moderna e contemporanea*, Roma 2011.

- A. Torre, *Vita religiosa e cultura giurisdizionale nel Piemonte di antico regime*, in *Fonti ecclesiastiche*, pp. 181-211.
- C. Tosco, *Architettura e dinamiche territoriali nei secoli X-XII*, in *Storia della chiesa di Ivrea*, pp. 661-706.
- R.C. Trexler, *Diocesan synods in late medieval Italy*, in *Vescovi e diocesi*, pp. 295-335.
- A. Turchini, *Dai contenuti alla forma della visita pastorale. Problemi e prospettive*, in *Ricerca storica*, pp. 133-158.
- A. Turchini, *La nascita del sacerdozio come professione*, in *Disciplina dell'anima*, pp. 225-256.
- A. Turchini, *Per la storia religiosa del '400 italiano. Visite pastorali e questionari di visita nell'Italia centro-settentrionale*, in «*Rivista di storia e letteratura religiosa*», 13 (1977), pp. 265-290.
- A. Turchini, *Studio, inventario, regesto, edizione degli atti delle visite pastorali: esperienze italiane e problemi aperti*, in *Le visite pastorali. Analisi di una fonte*, pp. 97-148.
- A. Turchini, *Una fonte per la storia della cultura materiale nel XV e XVI secolo: le visite pastorali*, in «*Quaderni storici*», 11 (1976), 1, pp. 299-309.
- A. Turchini, *Vescovi e governo delle diocesi in Romagna dal Trecento al primo Cinquecento*, in *Vescovi e diocesi*, pp. 395-428.
- Una nuova frontiera al centro dell'Europa. Le Alpi e la dorsale cattolica (sec. XV-XVII)*, a cura di F. Zuliani, Milano 2020.
- G.M. Varanini, *Le istituzioni ecclesiastiche della Val Lagarina nel Quattrocento veneziano*, in «*Atti dell'Accademia Roveretana degli Agiati*», VI, 28 (1988), pp. 435-524.
- A. Vauchez, *Conclusion*, in *La parrocchia nel medio evo*, pp. 305-315.
- M. Venard, *L'istituto delle visite pastorali tra storia sociale e storia religiosa. Riflessioni sull'esempio francese*, in *Fonti ecclesiastiche*, pp. 95-110.
- M. Venard, *Le visite pastorali francesi dal XVI al XVIII sec.*, in *Le visite pastorali. Analisi di una fonte*, pp. 13-55.
- G. Vernetto, *Charvensod. Alla ricerca delle radici*, Aosta 2002.
- Vescovi e diocesi in Italia dal XIV alla metà del XVI secolo*, I, Atti del VII Convegno di Storia della Chiesa in Italia, Brescia, 21-25 settembre 1987, Roma 1990 (Italia Sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica, 44).
- Il vescovo Rainuccio Allegretti e la sua visita pastorale (1325-1328). Chiesa, istituzioni e società nella diocesi di Volterra agli inizi del XIV secolo*, a cura di J. Paganelli, Pisa 2019.
- P. Vichi, *Mons Jovetus. La route et le bourg de Montjovet. Hypothèse de lecture de quelques événements historiques revus à la lumière des connaissances sur l'éboulement de Barmasse*, in «*Lo flambò*», 45 (1997), 3, pp. 33-38.
- C. Violante, *Sistemi organizzativi della cura d'anime in Italia tra Medioevo e Rinascimento. Discorso introduttivo*, in *Pievi e parrocchie*, pp. 3-41.
- Le visite pastorali. Analisi di una fonte*, a cura di U. Mazzone, A. Turchini, Bologna 1985 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Quaderno 18).
- Visite pastorali ed elaborazione dei dati. Esperienze e metodi*, a cura di C. Nubola, A. Turchini, Bologna 1993 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Quaderno 34).
- Vita religiosa e identità politiche: universalità e particolarismi nell'Europa del tardo medioevo*, a cura di S. Gensini, Pisa 1998 (Fondazione centro di studi sulla civiltà del tardo medioevo. San Miniato. Collana di Studi e Ricerche, 7).
- O. Zanolli, *La Confrérie du Saint-Esprit de Lillianes*, in «*BASA*», 48 (1977), pp. 377-396.
- O. Zanolli, *Deux procès de l'inquisition dans la seigneurie des Vallaise (XV^e et XV^e siècles)*, in *Sources et documents d'histoire valdôtaine*, III, Aosta 1983 (Bibliothèque de l'Archivum Augustanum, 15), pp. 164-273.
- O. Zanolli, *Les diplômes d'investiture du saint-empire romain aux seigneurs de Vallaise au XIII^e, XIV^e et XV^e siècle: en glanant dans nos archives*, in «*Lo flambò*», 30 (1983), 3, pp. 37-45.
- O. Zanolli, *Lillianes. Histoire d'une communauté de montagne de la Basse Vallée d'Aoste*, I, Quart 1985.
- O. Zanolli, *Lillianes. Histoire d'une paroisse de montagne de la Basse Vallée d'Aoste*, III, Aosta 1988.
- A. Zannotto, *Les confréries du Saint-Esprit dans le diocèse d'Aoste*, in «*BASA*», 42 (1965), pp. 13-47.
- G. Zidda, M. Cagna, N. Cuaz, *I dipinti sulla facciata della parrocchiale di Saint-Germain*, in «*BSBAC*», 4 (2007), pp. 246-249.

Siti internet

M. Caniggia Nicolotti, *Thoraz, il villaggio scomparso*, <<https://www.caniggia.eu/thora-il-villaggio-scomparso>> [ultima consultazione: 18/08/2023].

Warwick. *My-parish*, <https://warwick.ac.uk/fac/cross_fac/myparish/resources/> [ultima consultazione: 18/08/2023].

Wikipedia, *Diocesi di Aosta* <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mappa_diocesi_Aosta.png> [ultima consultazione: 18/08/2023].

Reti Medievali E-Book*

1. Renato Bordone, *Uno stato d'animo. Memoria del tempo e comportamenti urbani nel mondo comunale italiano*, 2002 (E-Book Monografie, 1)
2. "Le storie e la memoria". In *onore di Arnold Esch*, a cura di Roberto Delle Donne, Andrea Zorzi, 2002 (E-Book Reading, 1)
3. Marina Gazzini, "Dare et habere". *Il mondo di un mercante milanese del Quattrocento*, 2002 (E-Book Monografie, 2)
4. *Papato e monachesimo "esente" nei secoli centrali del Medioevo*, a cura di Nicolangelo D'Acunto, 2003 (E-Book Reading, 2)
5. Paola Guglielmotti, *Ricerche sull'organizzazione del territorio nella Liguria medievale*, 2005 (E-Book Monografie, 3)
6. *Alto medioevo mediterraneo*, a cura di Stefano Gasparri, 2005 (E-Book Reading, 3)
7. *Poteri signorili e feudali nelle campagne dell'Italia settentrionale fra Tre e Quattrocento: fondamenti di legittimità e forme di esercizio*, a cura di Federica Cengarle, Giorgio Chittolini, Gian Maria Varanini, 2005 (Quaderni di RM Rivista, 1)
8. *Ebrei nella Terraferma veneta del Quattrocento*, a cura di Gian Maria Varanini, Reinhold C. Mueller, 2005 (Quaderni di RM Rivista, 2)
9. Giovanna Petti Balbi, *Governare la città. Pratiche sociali e linguaggi politici a Genova in età medievale*, 2007 (E-Book Monografie, 4)
10. Giovanni Tabacco, *Medievistica del Novecento. Recensioni e note di lettura (1951-1999)*, a cura di Paola Guglielmotti, 2007 (E-Book Monografie, 5)
11. *Le signorie dei Rossi di Parma tra XIV e XVI secolo*, a cura di Letizia Arcangeli, Marco Gentile, 2007 (E-Book Quaderni, 6)
12. *Studi confraternali: orientamenti, problemi, testimonianze*, a cura di Marina Gazzini, 2009 (E-Book Quaderni, 7)
13. Isabella Lazzarini, *Il linguaggio del territorio fra principe e comunità. Il giuramento di fedeltà a Federico Gonzaga (Mantova 1479)*, 2009 (E-Book Monografie, 6)
14. *Conflitti, paci e vendette nell'Italia comunale*, a cura di Andrea Zorzi, 2009 (E-Book Quaderni, 8)
15. *Europa e Italia. Studi in onore di Giorgio Chittolini. Europe and Italy. Studies in honour of Giorgio Chittolini*, 2011 (E-Book Quaderni, 9)
16. Giovanni Tabacco, *La relazione fra i concetti di potere temporale e di potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo XIV*, a cura di Laura Gaffuri, 2010
17. Roberto Delle Donne, *Burocrazia e fisco a Napoli tra XV e XVI secolo. La Camera della Sommaria e il Repertorium alphabeticum solutionum fiscalium Regni Siciliae Cisfretanae*, 2012
18. Mario Marrocchi, *Monaci scrittori. San Salvatore al Monte Amiata tra Impero e Papato (secoli VIII-XIII)*, 2014
19. *Honos alit artes. Studi per il settantesimo compleanno di Mario Ascheri*, a cura di Paola Maffei e Gian Maria Varanini, I. *La formazione del diritto comune*, II. *Gli universi particolari*, III. *Il cammino delle idee dal medioevo all'età moderna*, IV. *Letà moderna e contemporanea*, 2014

* La collana "Reti Medievali E-Book" riunisce le precedenti collane "E-Book Monografie", "E-Book Quaderni", "E-Book Reading" e "Quaderni di RM Rivista" recuperandone la numerazione complessiva.

20. Francesco Bianchi, *Ospedali e politiche assistenziali a Vicenza nel Quattrocento*, 2014
21. *Venice and the Veneto during the Renaissance: the Legacy of Benjamin Kohl*, Edited by Michael Knapton, John E. Law, Alison A. Smith, 2014
22. Denise Bezzina, *Artigiani a Genova nei secoli XII-XIII*, 2015
23. *La diocesi di Bobbio. Formazione e sviluppi di un'istituzione millenaria*, a cura di Eleonora Destefanis e Paola Guglielmotti, 2015
24. *Il ducato di Filippo Maria Visconti, 1412-1447. Economia, politica, cultura*, a cura di Federica Cengarle e Maria Nadia Covini, 2015
25. *Per Enzo. Studi in memoria di Enzo Matera*, a cura di Lidia Capo e Antonio Ciaralli, 2015
26. Alfio Cortonesi e Susanna Passigli, *Agricoltura e allevamento nell'Italia medievale. Contributo bibliografico, 1950-2010*, 2016
27. Ermanno Orlando, *Medioevo, fonti, editoria. La Deputazione di storia patria per le Venezie (1873-1900)*, 2016
28. Gianmarco De Angelis, «Raccogliere, pubblicare, illustrare carte». Editori ed edizioni di documenti medievali in Lombardia tra Otto e Novecento, 2017
29. Alessio Fiore, *Il mutamento signorile. Assetti di potere e comunicazione politica nelle campagne dell'Italia centro-settentrionale (1080-1130 c.)*, 2017
30. Marina Gazzini, *Storie di vita e di malavita. Criminali, poveri e altri miserabili nelle carceri di Milano alla fine del medioevo*, 2017
31. *Clarisas y dominicas. Modelos de implantación, filiación, promoción y devoción en la Península Ibérica, Cerdeña, Nápoles y Sicilia*, Edición de Gemma-Teresa Colesanti, Blanca Garí y Nùria Jornet-Benito, 2017
32. *Predicazione e sistemi giuridici nell'Occidente medievale / Preaching and legal Frameworks in the Middle Ages*, a cura di Laura Gaffuri e Rosa Maria Parrinello, 2018
33. *Erudizione cittadina e fonti documentarie. Archivi e ricerca storica nell'Ottocento italiano (1840-1880)*, a cura di Andrea Giorgi, Stefano Moscadelli, Gian Maria Varanini, Stefano Vitali, 2019
34. Paolo Tomei, *Milites elegantes. Le strutture aristocratiche nel territorio lucchese (800-1100 c.)*, 2019
35. *Il carteggio tra Luigi Schiaparelli e Carlo Cipolla (1894-1916)*, a cura di Antonio Olivieri, 2020
36. *The Dominicans and the Making of Florentine Cultural Identity (13th-14th centuries) / I domenicani e la costruzione dell'identità culturale fiorentina (secoli XIII-XIV)*, ed. by Johannes Bartuschat, Elisa Brillì, Delphine Carron, 2020
37. Luigi Provero, *Dalla guerra alla pace. L'Arazzo di Bayeux e la conquista normanna dell'Inghilterra (secolo XI)*, 2020
38. *La signoria rurale nell'Italia del tardo medioevo*, 2, *Archivi e poteri feudali nel Mezzogiorno (secoli XIV-XVI)*, a cura di Francesco Senatore, 2021
39. *La signoria rurale nell'Italia del tardo medioevo*, 3, *L'azione politica locale*, a cura di Alessio Fiore, Luigi Provero, 2021
40. «Fiere vicende dell'età di mezzo». *Studi per Gian Maria Varanini*, a cura di Paola Guglielmotti, Isabella Lazzarini, 2021
41. *Networks of bishops, networks of texts. Manuscripts, legal cultures, tools of government in Carolingian Italy at the time of Lothar I*, edited by Gianmarco De Angelis, Francesco Veronese, 2022 (Ruling in hard times, 1)
42. Attilio Stella, *Ai margini del contado. Terra, signoria ed élites locali a Sabbion e nel territorio di Cologna Veneta (secoli XII-XIII)*, 2022
43. *Between Ostrogothic and Carolingian Italy. Survivals, revivals, ruptures*, edited by Fabrizio Oppedisano, 2022 (Ruling in hard times, 2)
44. *La signoria rurale nell'Italia del tardo medioevo*, 6, *Le signorie trentine*, a cura di Marco Bettotti, Gian Maria Varanini, con la collaborazione di Franco Cagol, Italo Franceschini, 2023
45. *La signoria rurale nell'Italia del tardo medioevo*, 4, *Quadri di sintesi e nuove prospettive di ricerca*, a cura di Sandro Carocci, 2023
46. Elena Corniolo, *Pratiche di appropriazione e delimitazione del sacro. Le visite pastorali alla diocesi di Aosta (XV secolo)*, 2023

PRATICHE DI APPROPRIAZIONE E DELIMITAZIONE DEL SACRO

Le visite pastorali alla diocesi di Aosta (XV secolo)

Nella diocesi di Aosta del XV secolo, le chiese e i cimiteri costituivano dei centri aggreganti: lì era convogliata la vita liturgica e sacramentale dei fedeli; lì si svolgeva gran parte della vita sociale locale, che nelle pratiche cerimoniali e nell'organizzazione degli spazi consacrati trovava altrettante vie per la manifestazione dei propri equilibri. Questo groviglio di attori e di pratiche emerge nelle pagine del libro quale componente attiva del processo di visita pastorale. Fonte e pratica della visita sono poste al centro dello studio in quanto espressione di uno stesso processo di appropriazione spaziale, esito di una contrattazione con il contesto locale i cui risultati, a quest'altezza cronologica, non potevano ancora dirsi scontati.

Elena Corniolo è ricercatrice in Storia medievale presso l'Università di Torino, dove si occupa di chiesa e comunità locali nel contesto alpino occidentale. La sua tesi di dottorato è stata pubblicata nel 2019 con il titolo *Chiesa locale e relazioni di potere nel XV secolo. Sant'Orso d'Aosta tra il 1406 e il 1468*.

ISSN 2704-6362 (print)
ISSN 2704-6079 (online)
ISBN 979-12-215-0230-5 (Print)
ISBN 979-12-215-0231-2 (PDF)
ISBN 979-12-215-0232-9 (ePUB)
ISBN 979-12-215-0233-6 (XML)
DOI 10.36253/979-12-215-0231-2
www.fupress.com