

VITA RELIGIOSA IN VALPOLICELLA NELLA VISITA DI ERMOLAO BARBARO

Il vescovo Ermolao Barbaro avviò la visita pastorale della diocesi di Verona subito dopo il suo ingresso nella città. Era stato vescovo di Treviso dal 1443 al 1453; sarà vescovo veronese fino al 1471 ⁽¹⁾. Nel lungo periodo di reggenza della diocesi agirà su più fronti (è nota la lunga controversia con le famiglie eminenti di Verona per i diritti di decima) ⁽²⁾, in dimora quasi stabile nella città, dopo un periodo in cui l'ordinario – mi riferisco al cardinale Francesco Condulmer – era stato per lo più assente ⁽³⁾.

Coadiuvato dunque dal vescovo Matteo di Tripoli (di Siria) rettore di S. Lorenzo e suo vicario, cioè da un ecclesiastico poco conosciuto ma molto attivo nella scena veronese ⁽⁴⁾, egli compirà tra il 1454 e il 1460 la ricognizione di buona parte della diocesi, con maggior impegno riguardo al territorio che alla città ⁽⁵⁾. Sebbene non sia questa la prima visita pastorale del Quattrocento, ché gli stessi atti visitali appena ricordati rinviano di frequente alle decisioni spesso disattese di un

* Questo contributo mantiene la forma di intervento al Convegno «La Valpolicella dal Duecento al Quattrocento», organizzato dal Centro di Documentazione per la Storia della Valpolicella, tenutosi in S. Pietro in Cariano (Verona) il 30 novembre 1985. I riferimenti bibliografici saranno dunque essenziali, mentre si darà sempre conto dei dati archivistici.

⁽¹⁾ E. BIGI, *Barbaro, Ermolao*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, VI, Roma 1964, pp. 95-96.

⁽²⁾ G. SANCASSANI, *Aspetti giuridici nella vita ecclesiastica della città*, in *Chiese e monasteri a Verona*, a cura di G. BORELLI, Verona 1980, pp. 229-237; un approfondito esame dell'episcopato veronese non è ancora stato compiuto.

⁽³⁾ P. BRUGNOLI, *Un aspetto delle controversie fra clero e città nella Verona del secolo decimoquinto*, «Aevum», XXXIX (1965), pp. 357-369.

⁽⁴⁾ Qualche notizia è in C. CIPOLLA, *Un documento di mezzadria nel secolo XV*, «Atti dell'Accademia di agricoltura arti e commercio di Verona», LXVII (1890), pp. 5-27.

⁽⁵⁾ S. TONOLLI, *Il «Liber visitationum» del vescovo di Verona mons. Ermolao Barbaro (1454-1460)*, Dissertatio ad lauream in Facultate historiae ecclesiasticae pontificiae Universitatis Gregorianaе, Roma 1967, rel. R. G. Villoslada (d'ora in poi Tonolli); per qualche considerazione sulla visita tuttora inedita vedi G. DE SANDRE GASPARINI, *Uno studio sull'episcopato padovano di Pietro Barozzi (1487-1507) e altri contributi sui vescovi veneti nel Quattrocento*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XXXIV (1980), pp. 109-110; gli atti sono stati utilizzati anche per la Valpolicella dalla stessa, *Aspetti di vita religiosa, sociale ed economica di chiese e monasteri nei secoli XIII-XV*, in *Chiese e monasteri nel territorio veronese*, a cura di G. Borelli, Verona 1981, pp. 173-179.

prece dente visitatore delegato dal Condulmer ⁽⁶⁾, questa è l'unica visita del secolo, per di più compiuta in gran parte dal vescovo in persona, di cui si abbia ampia testimonianza attraverso la registrazione puntigliosa dei due cancellieri accompagnatori, Giacomo e Zuino dal Borgo da Cremona, in un periodo in cui documenti di tal genere, in connessione con una maggiore attivazione di questo strumento pastorale, si infittiscono ⁽⁷⁾. La testimonianza è certamente importante: per la suddetta ragione e perché permette una visione d'insieme della 'salute' della diocesi se non esaustiva certamente molto larga.

La visita – svoltasi per la Valpolicella tra il 1454 e il 1458 – coprì, oltre le tre pievi di S. Floriano, S. Martino di Negrar, S. Giorgio, se non completamente almeno in misura fortemente rappresentativa le chiese minori e mise in contatto il Barbaro con situazioni talora ben diversificate, come ha giustamente rilevato Gian Maria Varanini, al quale dobbiamo anche una utile e chiara «visualizzazione schematica» del quadro ecclesiastico attestato dall'interessante documento ⁽⁸⁾. Come già lo studioso avverte, alcuni accorgimenti metodologici debbono tuttavia essere posti a premessa di una corretta lettura.

Innanzitutto occorre ribadire che la visita ha degli obiettivi definiti e limitati, rispondenti al modo con cui l'ordinario diocesano concepisce la buona (o cattiva) funzionalità delle parrocchie. Tali fini provocano una serie di domande che non possono non condizionare le persone destinatarie dell'inquisizione vescovile: pievani, parroci, cappellani e laici chiamati a deporre. Si commetterebbe dunque un grave errore se si pensasse di avere attraverso gli atti visitali una fotografia fedele della realtà religiosa dei luoghi descritti: soprattutto le attese della popolazione e la soggettività degli stessi preti che sono sottoposti alle domande del vescovo rischiano di essere deformate dal tipo di questioni proposte; in ogni caso restano sovente in ombra ⁽⁹⁾. Basta, per rendersene conto, far ricorso ad altre testimonianze come, per esempio, i testamenti: da tali documenti, sia pure non esenti da limiti, ma utili mezzi per penetrare un po' più da vicino nell'esistenza delle persone di un passato ormai lontano ⁽¹⁰⁾, emergono elementi della religiosità in buona misura assenti nella registrazione delle affermazioni degli inquisiti. E a queste fonti – in maniera non del tutto sistematica ma sempre largamente rappresentativa della documentazione esistente – faremo spesso riferimento per integrare le informazioni della visita.

⁽⁶⁾ A un visitatore delegato dal cardinale Condulmer si accenna, ad esempio, nella visita a Dolcé e Cavalo, mentre il parroco di Volargne riferisce sugli atti di una visita precedente depositati presso il notaio Marino fattore delle monache di S. Martino (TONOLLI, pp. 325, 348, 351, 352, 355, 357, 285).

⁽⁷⁾ Vedi per una prima sintetica informazione riguardante specialmente il Veneto DE SANDRE GASPARINI, *Uno studio sull'episcopato padovano*, pp. 106-109 e note 111-127.

⁽⁸⁾ G.M. VARANINI, *La Valpolicella dal Duecento al Quattrocento*, Verona 1985, pp. 234-235.

⁽⁹⁾ Ricordo solo per tale problema le note di P. BURKE, *Le domande del vescovo e la religione del popolo*, «Quaderni storici», 41 (1979), pp. 540-543.

⁽¹⁰⁾ Una buona messa a punto delle questioni metodologiche riguardante questo tipo di fonte, fiancheggiata da ottime esemplificazioni, è il recente «*Nolens intestatus decedere*». *Il testamento come fonte religiosa e sociale. Atti dell'incontro di studio (Perugia 3 maggio 1983)*, Perugia 1985.

Per la Valpolicella come per l'intera diocesi il canovaccio dell'interrogatorio del vescovo o del suo suffraganeo è imbastito su alcuni punti fondamentali che agevolmente si evincono dallo snodarsi delle domande e delle risposte ⁽¹¹⁾: la visita cioè tende ad accertare innanzitutto lo stato della chiesa e degli edifici annessi, del fonte battesimale, del cimitero, a definirne le caratteristiche giuridiche e le basi economiche; si orienta poi a verificare la correttezza del comportamento dei preti officianti in ordine ai titoli giuridici richiesti, all'esercizio del ministero e alla moralità; si sofferma infine ad indagare sulla pratica religiosa degli *homines*, talora sull'entità della popolazione soggetta alla parrocchia, quasi sempre sulla condotta di questa in ordine ad alcuni vizi ritenuti ovviamente di capitale importanza (concubinaggio, adulterio, bestemmia, usura, gioco d'azzardo, inimicizie pubbliche, operazioni magiche e superstiziose), sui lasciti effettuati in favore della chiesa e dei poveri e sulla loro esecuzione.

Le informazioni offerte dagli atti vitali sono costrette, naturalmente, entro tale trama; tuttavia lasciano trasparire anche contenuti più legati agli interessi e al modo di vedere le cose di coloro che sono invitati a rispondere. E, poiché in questa sede ci interessano maggiormente le testimonianze fornite dai laici, occorre ricordare che le persone chiamate a rispondere non sono tutti gli adulti della *villa* visitata, ma solo 'alcuni': in numero probabilmente proporzionale alla consistenza demografica della *villa*, in ogni caso quasi sempre piuttosto ridotto (tre, quattro, cinque persone al massimo), essi sono difficilmente individuabili nella loro figura umana; si può solo dire che talora, come nel caso di Negrar o di Prun, l'età avanzata ne fa delle persone provviste di lina certa autorevolezza ⁽¹²⁾, o che talaltra – è quanto avviene a Ponton e nella stessa Prun – rivestono cariche come quelle di sindaco o di massaro della *villa* (ma a Prun depone anche il massaro della chiesa) ⁽¹³⁾. In un caso, del tutto eccezionale, è un proprietario cittadino chiamato a fornire notizie ⁽¹⁴⁾: la sua deposizione, come è da attendersi, è tuttavia priva di colore e assai scarsamente utile.

Nella visita pastorale, dunque, l'azione viene condotta a tre: il visitatore – e nella Valpolicella è Ermolao Barbaro in persona che agisce –, il parroco e i preti collaboratori, i fedeli. È dal confronto tra questi attori diversi che emergono elementi utili a tratteggiare il quadro religioso delle *ville* visitate. Non è qui il caso di parlare degli edifici sacri, la cui ricognizione è una delle prime preoccupazioni dell'ordinario, ma vale la pena almeno di sottolineare alcuni esempi di edifici in fase di restauro o di costruzione perché denotano un momento di sforzo collettivo della *villa* degno di

⁽¹¹⁾ Sul problema dei questionari-guida per le visite pastorali si intrattiene A. TURCHINI, Per la storia religiosa del '400 italiano, visite pastorali e questionari di visita nell'Italia centrosettentrionale, «Rivista di storia e letteratura religiosa», XIII (1977), pp. 276-282, 290.

⁽¹²⁾ TONOLLI, pp. 75, 77, 380, 381, 392; a S. Floriano Abriano di Francesco è «octuagenarius» e Nicola di Antonio è «sexagenarius et ultra»; a Negrar ser Nascimbene del fu Antonio ha 70 anni; ser Bonaventura del fu Nascimbene ha 60 anni; a Prun ser Franco del fu Iacopo ha 60 anni (è ovvia l'approssimazione dei dati).

⁽¹³⁾ TONOLLI, pp. 333, 390, 391.

⁽¹⁴⁾ A Dolcé è chiamato a deporre Giovanni Lanfranchi «civis Veronensis qui aliquibus diebus ibidem morabatur propter possessiones suas» (TONOLLI, p. 325).

interesse anche per la sua storia religiosa, in una congiuntura generale – demografica ed economica – non delle più facili e liete ⁽¹⁵⁾. Penso a Breonio, dove la chiesa «valde bene reparata et bene stat» o a Cona dove la chiesa di S. Anna, costruita «de novo», è «pulcra et decens valde», ha un fonte battesimale «pulcrum» e perfino la casa del sacerdote vicino alla chiesa – fatto non del tutto scontato – «satis competentem». Anche a Fumane la «ecclesia sive capella» di S. Zeno, nuova, risulta «valde pulcra et bene ornata», così come la casa del parroco appare nuova e «satis pulcra», mentre a Marano la chiesa di S. Pietro è addirittura, oltre che nuova, bellissima («pulcherri-ma») e ottimamente rifinita («valde ortiata ex omni parte») ⁽¹⁶⁾.

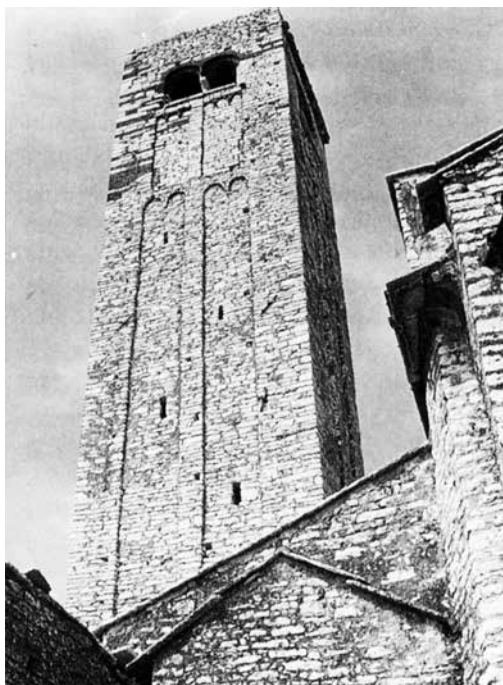
Ora, non è casuale che in alcune delle località testé citate la partecipazione del comune sia di tutto rilievo: a Cona, dove la chiesa, provvista del diritto di battesimo, non è soggetta ad alcuna pieve, il prete è retribuito dagli abitanti con un salario fissato dopo un periodo di libera contribuzione nel quale doveva andare di porta in porta – è il parroco che riferisce – giorno dopo giorno per potersi mantenere ⁽¹⁷⁾; a Fumane l'elezione del parroco spetta per un terzo all'arciprete della pieve di S. Floriano, alla quale la chiesa è soggetta, e, secondo gli interrogati, per due terzi agli abitanti della *villa* ⁽¹⁸⁾. In questi centri – è vero – il concorso del comune è istituzionalizzato in forme non generalizzabili; altrove non è così e non sempre è visibile nelle opere della comunità rurale un forte impegno collettivo: per fare solo un esempio, basti ricordare come il rettore della chiesa di S. Paolo di Prun, che deve celebrare anche nelle chiese soggette di S. Marco di Marano, di S. Antonino di Fane, di S. Pietro di Torbe, di S. Giovanni Evangelista di Cerna, si lamenti che quelle comunità paesane non vanno per nulla d'accordo nel contribuire all'illuminazione davanti al Corpo di Cristo e denunci come specialmente gli abitanti di Torbe rifiutino di partecipare alla spesa per la *luminaria* e per il mes-

⁽¹⁵⁾ Note utili sulla crisi demografica in Valpolicella, anche sulla base della visita pastorale qm esaminata, e sulla ripresa del tardo Quattrocento, sono in VARANINI, *La Valpolicella ...*, pp. 81-82, al quale pure rinvio per l'analisi della situazione economica tre-quattrocentesca (pp. 213-233).

⁽¹⁶⁾ Vedi nell'ordine TONOLLI, pp. 406, 401, 410, 396; per le vicende della chiesa parrocchiale di Fumane si ricordino, più in generale, P. BRUGNOLI, *Documenti sulle origini della parrocchia di Fumane*, in *Scritti in onore di mons. Giuseppe Turrini*, Verona 1973, pp. 63-86, e dello stesso, *Vicende edilizie della chiesa parrocchiale di Fumane rivendicata all'architetto Dal Pozzo*, «Annuario storico della Valpolicella 1982-1983», pp. 66-70, e, da ultimo, ancora dello stesso, la scheda riassuntiva *La chiesa di San Zeno di Fumane*, in VARANINI, *La Valpolicella*, pp. 238-239; al medesimo studio (p. 241) rinvio per una utile scheda su *Le condizioni edilizie delle chiese nel Quattrocento*.

⁽¹⁷⁾ TONOLLI, pp. 402-403: il parroco Tommaso de Alemanea riferisce appunto di essere «salariatus» dal comune per 100 lire (pari a 23 ducati), 6 minali di grano e 6 minali di segala (si ricordi che un minale equivale a circa kg. 28,6; vedi anche VARANINI, *La Valpolicella*, p. 240), mentre «temporibus preteritis solebant sacerdotes ire hostiatim de die in diem pro victu suo».

⁽¹⁸⁾ TONOLLI, p. 411: ma per l'intera evoluzione istituzionale vedi le referenze bibliografiche della nota 16. Più in generale una maggiore partecipazione laicale al buon funzionamento della chiesa è segnalata per la campagna e montagna centro-settentrionali del basso medioevo: G. CHERUBINI, *Parroco, parrocchie e popolo nelle campagne dell'Italia centro-settentrionale alla fine del medioevo*, in *Pievi e parrocchie in Italia nel basso medioevo (sec. XIII-XV)*, I, Roma 1984, pp. 379-381.



Lo svettante campanile romanico di S. Giorgio Ingannapoltron, la pieve che aveva giurisdizione su tutta la Valpolicella occidentale.

sale, che pure è adoperato per il culto anche nella loro chiesa ⁽¹⁹⁾. Nel complesso, tuttavia, dalla lettura degli atti della visita si ricava l'impressione che specialmente nelle *ville* minori il rapporto tra la gente e la 'sua' chiesa sia un sentimento reale e largamente diffuso: tanto da arrivare – mi riferisco a Volargne – a una specie di appropriazione gelosa dell'istituto sacro, considerato una *res* di cui la comunità è custode e non il parroco, il quale appunto dichiara di non conoscere l'entità dei beni della fabbrica, perché gli *homines* non vogliono che sappia ⁽²⁰⁾.

Che poi il comportamento della popolazione nei confronti delle chiese maggiori – il cenno riguarda le pievi – sia talora diverso non deve meravigliare, dato che la lunga tradizione di queste, la loro dotazione e la posizione economica e sociale degli arcipreti rende inclini gli abitanti a una posizione di attesa piuttosto che di intervento, come sembra accadere a S. Martino di Negrar ⁽²¹⁾.

⁽¹⁹⁾ TONOLLI, pp. 389-390. Ricordo che la chiesa di Prun è *capella* della pieve di S. Martino di Negrar; la situazione difficile del cappellano, chiamato ad officiare in luoghi lontani «in zona aspra e montagnosa» è stata rilevata anche da VARANINI, *La Valpolicella*, p. 237.

⁽²⁰⁾ TONOLLI, p. 285: il parroco Leone da Taranto «nescit de quantitate bonorum diete fabrice, quia homines ipsi nolunt eum scire».

⁽²¹⁾ TONOLLI, p. 384: Saletto del fu Antonio, pur dichiarando l'idoneità dell'arciprete, afferma che questi «non facit aliquam reparationem ecclesie nec domui sue sacerdotali»; queste, in effetti, risultano non in buone condizioni (pp. 376, 378).

In questa varietà di partecipazione della popolazione delle ville della Valpolicella alle vicende delle loro chiese, quale è il comportamento nei confronti dei preti che le reggono? È stato ormai largamente accertato come in questi tempi si vada diffondendo la domanda da parte dei laici di un prete residente in modo stabile nella chiesa in cui ha cura d'anime: il prete cioè viene visto come l'unica persona che, dispensando i sacramenti della vita cristiana, può garantire la salvezza⁽²²⁾. In questa direzione prevalentemente 'sacramentale' spingeva la gerarchia ecclesiastica, che non a caso puntava molto sul culto eucaristico – come è evidente anche nella visita pastorale qui esaminata dove le preoccupazioni del vescovo per il luogo e le forme di conservazione del Corpo di Cristo hanno sempre un ruolo primario⁽²³⁾ –, sulla frequenza alle messe e sulla confessione⁽²⁴⁾. Il popolo come risponde a tali sollecitazioni, divenute più sistematiche nel corso del Quattrocento anche – e forse specialmente – per il Veneto?⁽²⁵⁾.

Nelle chiese della Valpolicella la frequenza ai sacramenti, peraltro ridotta – come ben si sa – alla confessione e comunione annuale, è giudicata soddisfacente⁽²⁶⁾. Esistono tuttavia alcune eccezioni: a Breonio, ad esempio, un Giovanni figlio di Iacopo non si comunica né si confessa già da otto anni né d'altronde i fedeli, che pure osservano il precetto annuale, sembrano inserire tale consuetudine in una pratica di vita cristiana realmente vissuta, dato che – è il parroco Giovanni *de Alemaniam* che

⁽²²⁾ L'immagine del prete «funzionario del sacro» del tardo medioevo è stata ed è ampiamente illustrata; ricordo per tutti l'ideatore della fortunata espressione: L. BINZ, *Vie religieuse et réformes ecclésiastiques dans le diocèse de Genève pendant le grand schisme et la crise conciliaire (1378-1450)*, Genève 1973, p. 404 in particolare. In area italiana, una concezione analoga del prete è visibile – per fare solo qualche esempio – nel Piemonte del Trecento o, nel Veneto, in un villaggio del Padovano come Villa del Bosco, ricostruibile nella sua globalità per il Quattrocento (G.G. MERLO, *Vita di chierici nel Trecento: inchieste nella diocesi di Torino*, «Bollettino storico bibliografico subalpino», LXXIII, 1975, pp. 180-210; G. DE SANDRE GASPARINI, *Contadini, chiesa, confraternita in un paese veneto di bonifica. Villa del Bosco nel Quattrocento*, Padova 1979, p. 108).

⁽²³⁾ Il controllo viene attuato all'inizio della visita costantemente: non ritengo quindi necessario fornire citazioni puntuali. In generale giustamente viene affermata verso la fine del medioevo la funzione nuova dell'eucarestia nella vita religiosa delle parrocchie: Z. ZAFARANA, *Cura pastorale, predicazione, aspetti devozionali della parrocchia del basso medioevo*, in *Pievi e parrocchie*, pp. 531-534; può essere utile segnalare alcuni riscontri locali dell'importanza assunta nel corso del secolo dalla processione del Corpus Domini come avvenimento civico per il quale il Consiglio cittadino stabilisce norme precise: per una prima delibera veronese in proposito vedi Archivio di Stato di Verona (d'ora in poi omesso), *Antico archivio del Comune, Atti del Consiglio*, reg. 59, ff. 45v-46r (1444 giugno 5); circa nello stesso tempo a Padova viene regolamentata la stessa processione: Archivio di Stato di Padova, *Atti del Consiglio*, reg. 5, ff. 14r-15r (1441 luglio 11).

⁽²⁴⁾ L'accentuazione della confessione individuale come sistema di controllo e formazione delle coscienze nel basso medioevo e la conseguente importanza del prete-guida sono variamente sottolineate: ricordo per tutti R. RUSCONI, *De la prédication à la confession: transmission et contrale de modèles de comportement au XIIIe siècle*, in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIIe au XVIe siècle*, Roma 1981, pp. 79-81, e, più aderente ai tempi da me considerati, ZAFARANA, *Cura pastorale, predicazione*, pp. 521-524.

⁽²⁵⁾ DE SANDRE GASPARINI, *Uno studio sull'episcopato padovano*, pp. 105-113 in particolare.

⁽²⁶⁾ TONOLLI, pp. 286 (Volargne; ma, pur frequentando i fedeli la chiesa «libentissime»), uno è senza sacramenti perché in lite con il padre); 324 (Dolcé), 330 (Ponton), 336 (S. Giorgio), 349 (Cavalo; ma frequentano «fere omnes»), 379 (Negrar), 397 (Marano), 403 (Cona), 417 (S. Pietro in Cariano).

riferisce – «male veniunt ad ecclesiam et ad missas et nolunt a udire monitiones suas nec correctiones»; a Castelrotto il cappellano dichiara che i suoi parrocchiani sono «pigri» nell'accostarsi ai sacramenti e che tre o quattro fedeli non si sono comunicati; a Fumane non tutti vanno a messa nei giorni festivi, non tutti si confessano «propter malas voluntates» e tra gli inconfessi vi è addirittura il massaro del comune, un Bianchino del fu Rico; anche a Prun vi sono due persone che non hanno voluto comunicarsi perché in lite con il loro prossimo («propter certa odia») e a S. Floriano non tutti ricevono i sacramenti secondo la legge della Chiesa ⁽²⁷⁾.

Anche la cura del tabernacolo va affermandosi, ma non sempre con facilità. Secondo quanto riferiscono gli atti della visita, ad esempio, a Dolcé, dove la cappella di S. Giorgio è in stato precario e quasi in rovina, il visitatore non può non constatare che manca anche un luogo «comodum» dove riporre l'eucarestia; altrove, come a Cavalò, è la povertà del paese che non permette sia confezionata una custodia di metallo ⁽²⁸⁾; mentre a Prun, come abbiamo già accennato, sebbene la chiesa abbia il *locus* per il Corpo di Cristo in dignitose condizioni e fornito di una buona illuminazione, è proprio il concorso per la spesa dell'olio da parte delle ville dipendenti dallo stesso parroco che viene messo in questione ⁽²⁹⁾.

Che l'attenzione ai sacramenti si faccia acuta in momenti cruciali come la malattia potrebbe sembrare ovvio: in realtà nella visita pastorale si trovano scarsi accenni alla visita degli infermi, cosicché appare quasi un'eccezione la concorde testimonianza dei fedeli di Negrar riguardo alla consuetudine del loro parroco di frequentare gli ammalati «di qualunque malattia» (può essere un'allusione agli appestati?) e di confortarli con la confessione e gli altri sacramenti in prossimità del trapasso ⁽³⁰⁾. Tale assenza di segnalazioni precise da parte della popolazione delle *ville* circa la presenza del prete vicino al malato può indicare un reale vuoto di assistenza sacramentale e religiosa in genere? Pensando al quadro più generale della pastorale del tempo, non è lecito formulare simili conclusioni; si può invece meglio ritenere che non tanto l'assistenza sacramentale fosse carente quanto – a giudicare in base ad altri indizi quali la presenza dei sacerdoti in cura d'anime ai testamenti – una più incisiva e assidua opera di sostegno religioso ⁽³¹⁾.

⁽²⁷⁾ TONOLLI, pp. 408 (Breonio), 421 (Castelrotto), 411-412 (Fumane), 388-389 (Prun), 73, 75 (S. Floriano).

⁽²⁸⁾ TONOLLI, pp. 323 (Dolcé), 346 (Cavalò: l'eucarestia non ha «vas argenteum vel eneam propter paupertatem hominum»).

⁽²⁹⁾ TONOLLI, p. 387, e sopra, testo corrispondente alla nota 19.

⁽³⁰⁾ TONOLLI, pp. 382, 383, 384; anche a S. Floriano i preti risultano attenti «ad sollicitandum et visitandum» gli infermi (p. 76).

⁽³¹⁾ Qualche esempio, in un'indagine larga ma non sistematica, comprendente 81 testamenti tra il 1451 e il 1475: l'arciprete di Negrar Domenico da Piacenza si trova come testimone in due testamenti, nel 1451 e nel 1468 (*Ufficio del Registro, Testamenti*, m° 43 n° 48, m° 60 n° 60: d'ora in poi = T seguito dalle cifre indicanti mazzo e numero d'ordine del testamento); nella prima metà del secolo più volte presente al momento di testare risulta prete Federico «*de Yspania*» *prelatus* di S. Lorenzo di Pescantina (T 13.59; 13.101; 15.59); in genere non si hanno molte attestazioni di preti presenti, né vi è traccia chiara di relazioni personali per la direzione spirituale tra fedeli e clero.

La messa, come si sa, è vista nei tempi che andiamo esaminando come l'atto capace per eccellenza di impetrare la salute dell'anima dopo la morte e, naturalmente, anche benefici spirituali e materiali in vita. La celebrazione frequente di messe è quindi uno dei cardini della domanda dei fedeli: anche – ovviamente – in Valpolicella. Eccezionale è l'offerta in questa direzione della pieve di S. Floriano, dove i due preti residenti possono celebrare due messe quasi ogni giorno ⁽³²⁾, mentre più di frequente si celebra due o tre volte nella settimana ⁽³³⁾.

V'è da dire che questo ritmo è per lo più giudicato sufficiente: un'eccezione degna di interesse è costituita dalla gente di Volargne che, pure avendo un parroco in grado di offrire tre o quattro messe settimanali, giudica che costui celebra «parum» e afferma che una celebrazione più frequente sarebbe più gradita («si sepius celebraret magis hominibus gratum foret») ⁽³⁴⁾.

In quest'ottica non appare strano che non sia generale il riferimento alla predicazione e che si taccia quasi del tutto l'argomento dell'istruzione religiosa. Predica il prete di Breonio, che è un Giovanni *de Alemania*, predica l'arciprete di S. Martino di Negrar, specialmente in quaresima («bene instruit populum si opere complerent ea que predicat»); predica il prete di Marano, che è ancora un forestiero *de Alemania*, anche se non ha la lingua sciolta – è presumibile – per la sua provenienza («non habet linguam expeditam ad predicandum») ⁽³⁵⁾: ma cosa avviene altrove? Nel contesto generale dello stato della predicazione nell'Italia del secolo ⁽³⁶⁾ e, per stare più vicini, nella stessa Verona ⁽³⁷⁾, è lecito dubitare che questa si facesse con regolarità nelle chiese della valle, o almeno è lecito dubitare sulla sua qualità, restando sempre un fatto degno di interesse – e tuttavia non generalizzabile – che tra i pochi parroci usi a una predicazione anche sistematica due provengano dall'area tedesca.

In ogni caso, il settore della predicazione non appare di vitale importanza per la vita religiosa delle *ville* visitate né al vescovo Ermolao Barbaro né agli stessi abitanti, nonostante sia visibile una certa attenzione a questa proprio in quei riferimenti appena ricordati forse non richiesti dall'inquisizione vescovile. Il prete, dunque, amministratore del sacro: questo prete la popolazione delle *ville* della Valpolicella vuole vicino fisicamente, pronto ad assistere e confortare con la celebrazione della messa, il conferimento dei sacramenti e i riti tradizionali, in una vita che, radicata nella terra ed esposta alle normali e meno normali minacce dell'avventura umana,

⁽³²⁾ TONOLLI, pp. 74, 76.

⁽³³⁾ TONOLLI, pp. 286, 289 (Volargne), 340 (S. Giorgio), 344 (S. Ambrogio), 350 (Cavalo).

⁽³⁴⁾ TONOLLI, pp. 286, 289.

⁽³⁵⁾ TONOLLI, pp. 408 (Breonio), 383 (Negrar), 399 (Marano).

⁽³⁶⁾ ZAFARANA, *Cura pastorale, predicazione*, pp. 493-507; riferimenti alla visita pastorale di Ermolao Barbaro con riguardo alla predicazione sono alle pp. 530-531.

⁽³⁷⁾ G. DE SANDRE GASPARINI, *Confraternite e «cura animarum» nei primi decenni del Quattrocento. I disciplinati e la parrocchia di S. Vitale in Verona*, in *Pievi, parrocchie e parroci nel Veneto (sec. XIII-XV)*, in corso di stampa, testo corrispondente alle note 85, 86.



L'interno della chiesa romanica di S. Floriano, la pieve che aveva giurisdizione su tutta la Valpolicella centrale.

ha tuttavia sempre presente l'aldilà ⁽³⁸⁾; così come vuole, altrettanto vicina, la 'sua' chiesa. Gian Maria Varanini ha messo in evidenza per quest'area la frammentazione della domanda religiosa testimoniata dal gran numero di chiese non sempre e non facilmente affidate in modo tale da corrispondere alle attese ⁽³⁹⁾.

La constatazione è esatta. I motivi di tale frammentazione vanno individuati in questo modo di concepire il servizio religioso e non vi è migliore illustrazione di quanto andiamo dicendo di quel che accade – mi si permetta un esempio nuovo in aggiunta a quelli già conosciuti – a Monte, dove lo sforzo di ottenere un prete residente in modo stabile è ampiamente documentato. In questo caso è un immigrato, ormai residente in Verona nella contrada di S. Maria in Organo, un Filippo del fu Bartolomeo, che, dettando le sue ultime volontà in buona salute, lascia alcuni appezzamenti di terra al comune di Monte perché la chiesa di S. Nicola abbia un prete il quale sia residente e celebri messe e uffici per l'anima sua e – si noti – di tutti i defunti della *villa*. L'intenzione del testatore è tanto chiara che, nel caso non si trovasse un prete, egli prevede una destinazione diversa del lascito, escludendo esplicitamente la possibilità che il pievano o l'arciprete al quale la chiesa è soggetta

⁽³⁸⁾ Vedi sopra, nota 22. Ad un analogo modello di prete conduce per l'Italia la più recente sintesi di G.G. MERLO, *Inquadramento ecclesiastico e vita religiosa delle popolazioni rurali nel secolo XIV. Problemi e direzioni di ricerca*, in *Medioevo rurale. Sulle tracce della civiltà contadina*, a cura di V. FUMAGALLI e G. ROSSETTI, Bologna 1980, p. 411 in particolare.

⁽³⁹⁾ VARANINI, *La Valpolicella*, pp. 236-240.

o qualsiasi altra persona secolare o ecclesiastica «privilegiata» possa percepire il reddito delle terre. Infine, a maggior garanzia dell'esecuzione del lascito, Filippo incarica la *Domus pietatis* di Verona a trovare un sacerdote «idoneum» per la chiesa di Monte, qualora il comune non possa o non voglia farlo ⁽⁴⁰⁾.

La centralità della messa, nella sua dimensione particolare di rito di suffragio, e quindi del sacerdote celebrante, in questo atto dal quale sortirono alterne vicende per la chiesa di Monte – da altri ricordate ⁽⁴¹⁾ –, è evidente. In quest'ottica non stupisce allora come anche il prete forestiero ⁽⁴²⁾, spesso presente in Valpolicella come altrove, non sia necessariamente una iattura nonostante l'estraneità alle abitudini e alla lingua del luogo dovesse creare qualche problema: con il prete si va d'accordo prima di tutto se fa bene il suo mestiere, che è appunto mediazione assidua e sicura attraverso i concreti atti sacramentali tra la terra e il cielo.

Così avviene che a Breonio (dove tuttavia forse c'era una popolazione alloglotta), ma – meglio ancora – che a Marano il giudizio della popolazione sui cappellani di origine tedesca sia positivo, sebbene – come ho già ricordato – del prete di quest'ultima *villa* un teste denunci una certa difficoltà di esprimersi nella predicazione ⁽⁴³⁾; e che, analogamente, i due preti pugliesi presenti nella visita del vescovo riescano a soddisfare i fedeli di Volargne e di S. Giorgio ⁽⁴⁴⁾.

La storia dei preti buoni e dei preti cattivi si conduce in Valpolicella come altrove, dunque, specialmente su questo binario; si aggiungono, come corollari, i giudizi dei fedeli sulla generosità o l'avarizia del loro pastore, in verità non molto frequenti, se si pensa che solo a Dolcé un testimone dichiara che il parroco non fa una *caritas* per la quale era stato destinato un lascito e a Negrar si accusa l'arciprete di non badare come dovrebbe alle riparazioni della casa e della chiesa ⁽⁴⁵⁾; mentre l'accusa fatta al cappellano di S. Giorgio, la più pesante in questa direzione in quanto esplicitamente bolla il mancato contributo pecuniario «ad utilitatem ecclesie», pare essere piuttosto isolata ⁽⁴⁶⁾. Poco invece sembra pesare nell'opinione degli abitanti delle ville il comportamento sessuale dei loro preti e, quando una critica viene espressa, come a Negrar, la forma è dubitativa, tanto da far apparire tale genere di risposte piuttosto indotto, sebbene alcuni indizi facciano pensare vada facendosi strada tra la gente l'idea che il prete concubino debba essere smascherato e condannato, se si dà credito a quanto afferma, ad esempio, un teste della stessa villa, il quale riferisce

⁽⁴⁰⁾ T 20.126.

⁽⁴¹⁾ VARANINI, *La Valpolicella*, p. 244.

⁽⁴²⁾ VARANINI, *La Valpolicella*, pp. 242-243. Per riferimenti più generali alla mobilità del clero in questo periodo si veda anche CHERUBINI, *Parroco, parrocchie e popolo*, pp. 392-393.

⁽⁴³⁾ TONOLLI, pp. 408, 398-399 e sopra, testo corrispondente a nota 35.

⁽⁴⁴⁾ TONOLLI, pp. 286, 289, 290 (Volargne; ma vedi anche sopra, testo corrispondente a nota 34); 340, 341 (S. Giorgio).

⁽⁴⁵⁾ TONOLLI, pp. 328 (Dolcé), 384 (Negrar).

⁽⁴⁶⁾ TONOLLI, pp. 341-342: Bartolomeo figlio di Cristoforo di Mazzurega, pur considerando il cappellano «valde sufficiens», aggiunge che non gli pare buono in ciò «quia nihil ponit» per la chiesa; ma si deve rilevare che un altro teste, abitante vicino alla pieve, aveva proclamato la generosità del cappellano: «quod etiam elimosinas sepe facit» (p. 340).

di talune *insidiae* organizzate da alcuni abitanti per cogliere in flagrante l'arciprete nelle sue – presunte – uscite notturne per andare da una donna ⁽⁴⁷⁾. Chi giudica – la popolazione – è a sua volta giudicato secondo un codice elementare che, in quanto a moralità, considera i peccati pubblici: adulterio, concubinato, gioco d'azzardo, bestemmia, sortilegio, occupazione dei beni della chiesa, usura ⁽⁴⁸⁾.

Nel complesso il giudizio dei preti in cura d'anima è piuttosto benevolo. Un punto dolente, sul quale tuttavia essi non sembrano talora bene informati, è quello dei debitori e in generale dell'insolvenza di legati e fitti dovuti, come è possibile vedere a Breonio, dove il parroco, pur sospettando vi siano molti 'occupatori' di beni, riesce a individuare soltanto un fittavolo non pagante da più anni, oppure – per fare solo un altro esempio – a Cavallo, dove il prete riguardo alla chiesa soggetta di Monte suppone siano molti i debitori per la ragione, del tutto plausibile, che, non essendo la chiesa officiata da un prete residente in modo stabile, i fedeli trattengono ciò che è dovuto alla chiesa ⁽⁴⁹⁾. Il prete quindi spesso accusa in maniera imprecisa; altrettanto fanno i laici, che si mostrano solo in qualche caso bene informati, come si può vedere a Prun, dove il massaro della chiesa, chiamato in causa, descrive, come è ovvio, i crediti della stessa ⁽⁵⁰⁾.

Un altro settore importante degli atti visitali riguarda la bestemmia. Anche per tale vizio, che sappiamo essere colpito severamente pure nella legislazione civile, le dichiarazioni dei preti della Valpolicella appaiono in genere piuttosto sfumate e non sempre coerenti. Prendiamo il caso di S. Floriano: alla domanda del vescovo, il cappellano che sostituisce l'arciprete Cosma Contarini risponde che non conosce nessun bestemmiatore, mentre un altro cappellano titolare dell'altare di

⁽⁴⁷⁾ TONOLLI, pp. 381, 382, 383: ser Nascimbene del fu Antonio, interrogato «si sacerdos tenet mulieres sive concubinas, respondit quod non ad presens et a decem annis citra non tenuit, sed bene alias habuit»; ser Bonaventura del fu Nascimbene dice che «fama fuit quod ibat de nocte ad quandam mulierem et iam aliqui a tribus mensibus citra posuerunt ei insidias ut si ivisset eum caperent et facerent sibi malum»; Pellegrino del fu Iacopo testimifica che «iam decem annis non habuit aliquam concubinam». Si può aggiungere che a Volargne Battista del fu Francesco, nel quadro di un buon comportamento del prete, ammette che egli è «infamatus de quadam que vocatur Bonafemina» 'moglie di Domenico di Iacopo, ma sottolinea che egli non ha fatto nulla di male con la donna; a indicare invece un certo clima di sospetti, di cui l'inquisizione vescovile è probabilmente almeno in parte promotrice, può essere ricordato il caso di S. Giorgio, dove uno solo tra i quattro testimoni afferma che non gli piace la frequentazione della casa dello zio da parte del cappellano «propter consobrinam suam filiam eiusdem patru sui» (TONOLLI, pp. 286-287, 342).

⁽⁴⁸⁾ Tra questi peccati, sui quali si soffermano le risposte della visita, l'usura ha in verità uno spazio esiguo, sebbene l'interrogatorio dovesse vertere anche su questa, come si arguisce dagli atti visitali riguardo a S. Floriano (TONOLLI, p. 73: «interrogatus si scit aliquem publicum usurarium, sortilegum vel blasphematorem»): segno di scarsa incidenza della pratica usuraia? Anche a Volargne il *rector* Leone da Taranto dice che non vi è alcun usuraio (p. 286).

⁽⁴⁹⁾ TONOLLI, pp. 407 (Breonio), 349 (Cavallo); anche a Negrar l'arciprete non conosce «aliquem nisi quod quidam Leonardus Zacharella de Verona... qui tenet unam petiam terre ecclesie, pro qua respondere deberet duas quartas frumenti, qui solvere recusat». Non sono gli unici esempi; del resto, l'usurpazione dei beni della chiesa e la mancata esecuzione dei lasciti testamentari è frequente nelle campagne bassomedioevali (CHERUBINI, *Parroco, parrocchie e popolo*, p. 383).

⁽⁵⁰⁾ TONOLLI, pp. 391-392.

S. Maria della Misericordia dichiara che vi sono molti bestemmiatori ma tuttavia «non multum publici»⁽⁵¹⁾. Ancora più curiosa – e quindi significativa – appare la discordanza tra le affermazioni dei preti e quelle dei laici: a Volargne, ad esempio, sono due fedeli che denunciano la bestemmia di alcune imprecisate persone in occasione di qualche disgrazia («aliqui ... interdum blasfemant cum aliquid sinistrum habent»), mentre a Prun l'accusa diviene più definita e si appunta contro una persona chiamata per nome⁽⁵²⁾. Come interpretare tali diversità di giudizio e la chiara indulgenza del clero? Il Merlo, ricordando casi «di collusione tra curati e parrochiani per coprire le reciproche magagne di fronte al personaggio che eseguiva le visite pastorali» ormai sufficientemente noti, pensa a «un adeguamento della vita dei chierici ai comportamenti quotidiani dei laici»⁽⁵³⁾; sebbene il campione della Valpolicella sia limitato, la lettura degli atti della visita ora esaminati induce a immaginare una trama di relazioni assai compromettenti tra preti e fedeli e a ritenere il sacerdote residente in contatto assai stretto con la gente della *villa* alla quale presta la sua assistenza, con un'inevitabile osmosi di atteggiamenti mentali e di costume.

Ma nel rapporto triangolare tra il prete, la popolazione delle *ville*, il vescovo, altre note peculiari della religiosità locale finiscono con l'emergere proprio dalla diversità degli orientamenti dei tre attori. Si prenda il tema delle carità o elemosine, consuete in Valpolicella quanto in altre zone del contado veronese, come apprendiamo da fonti diverse. Su queste varrà la pena di intrattenersi qualche momento.

Vari sono nella visita pastorale gli accenni alle *caritates* o elemosine: specialmente interessanti risultano da una parte, a Dolcé, il rinvio a un precedente provvedimento del visitatore inviato dal cardinale Francesco Condulmer, per il quale si sarebbe dovuto convertire il denaro di un lascito solitamente speso in certe *caritates* in contributo alla fabbrica della chiesa; dall'altra la proposta dell'arciprete di S. Giorgio di abolire i conviti tenuti in chiesa in esecuzione di un lascito che prevedeva appunto una elemosina nella vigilia di S. Martino comprendente pane, carne, fave e olio, e di dispensare solo il pane ai poveri e il denaro alla fabbrica plebana⁽⁵⁴⁾. È chiaro in questo caso il riferimento al pasto rituale previsto in memoria del defunto, ed è pure evidente l'intento della gerarchia ecclesiastica di deviare verso altri obiettivi le elargizioni per questa cerimonia collettiva. Eppure, nella visita pastorale le lamentele per *caritates* non fatte sono frequenti: segno della persistenza di una consuetudine lenta a spegnersi⁽⁵⁵⁾.

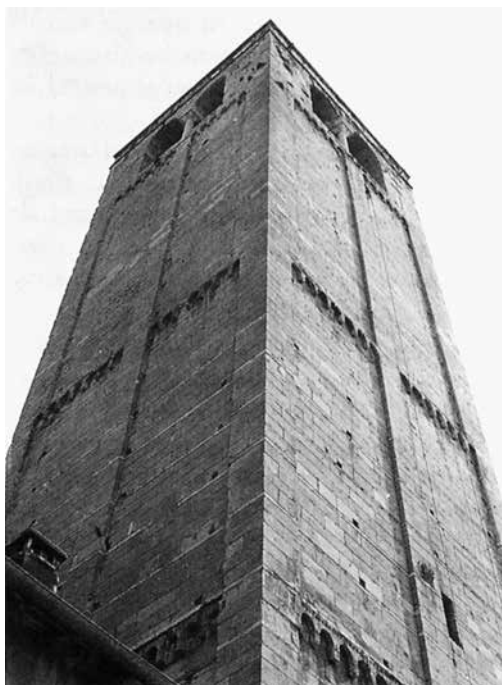
⁽⁵¹⁾ TONOLLI, pp. 73, 75.

⁽⁵²⁾ TONOLLI, pp. 287, 290. (Volargne), 391 (Prun). Anche a Fumane l'indicazione di un bestemmiatore proviene dai laici (pp. 413, 414).

⁽⁵³⁾ MERLO, *Inquadramento ecclesiastico*, p. 410.

⁽⁵⁴⁾ TONOLLI, pp. 327, 339. Meritano di essere riportate le parole dell'arciprete di S. Giorgio che afferma «quod videretur sibi quod tantummodo dispensarentur octo minalia ... frumenti ... pauperibus et non fierent ista convivia et sexdecim libre ponerentur in fabricam plebis».

⁽⁵⁵⁾ Si vedano i casi di Dolcé, Prun, Marano: TONOLLI, pp. 328, 390, 400.



La massiccia mole della torre campanaria di S. Martino di Negrar, la pieve che aveva giurisdizione sulla Valpolicella orientale.

Che tale consuetudine fosse tenace anche di contro alle pressioni della Chiesa, del resto, può essere provato in base agli stessi atti visitali, nel momento in cui – siamo a Volargne – registrano le risposte di due testi laici riguardo alle *caritates* gestite dal comune annualmente, delle quali – riferisce uno – non spetta nulla né alla chiesa né all'altare ⁽⁵⁶⁾. I testamenti chiariscono meglio le modalità e i vari aspetti del rito, anche dopo quel 1450 che costituisce il termine per l'indagine su questo tipo di documenti di Gian Maria Varanini ⁽⁵⁷⁾.

Innanzitutto, attestandone la frequenza, rinviano talora alla consuetudine della *villa*, secondo quanto è possibile vedere proprio intorno alla metà del secolo a Prun, Mazzano, Negrar, S. Pietro in Cariano, rivelando, in tale consuetudine, il legame tra il momento della morte e la distribuzione di viveri; ma, già nel rievocare la tradizione, mostrano significative varianti: solamente a S. Pietro in Cariano, infatti, verrà offerto il pane a persone del luogo subito dopo la morte del testatore, mentre il dono di pane e vino sarà effettuato a Prun per un periodo di dodici anni e a Negrar nella festa di Ognissanti per cinque anni ⁽⁵⁸⁾. Il senso dell'elargizione è dunque sempre connesso con il defunto, ma con sfumature diverse, e non appare così spesso come si potrebbe supporre un vero e proprio pasto funebre, se dob-

⁽⁵⁶⁾ TONOLLI, pp. 288, 290.

⁽⁵⁷⁾ VARANINI, *La Valpolicella*, pp. 251-260.

⁽⁵⁸⁾ T 4.3.22, 89 (1451 marzo 1, luglio 19), 46.75 (1454 agosto 5).

biamo credere non sia casuale aver reperito per il quarto di secolo esaminato in maniera largamente sistematica solo un testamento, rogato in Mazzano, nel quale si prevede una elemosina in pane, vino e carne ai partecipanti al funerale ⁽⁵⁹⁾.

Nella cerimonia che i testamenti tendono a chiamare *caritas* o *elemosina* senza significative distinzioni di significato ⁽⁶⁰⁾ è invece quasi costante il riferimento alla chiesa, che è in genere il luogo della distribuzione: punto centrale anche in questa occasione della vita del villaggio ⁽⁶¹⁾. Per S. Ambrogio un testamento del 1466 precisa: l'elargizione di pane avverrà davanti alla chiesa nel giorno festoso in cui la processione delle rogazioni la raggiungerà ⁽⁶²⁾.

Pane e vino e talora carne oppure, se i tempi liturgici non lo permettono, altre vivande («ut puta lasaneas cum caseo et avis», esemplifica in modo colorito un testamento) ⁽⁶³⁾ vengono dunque di norma offerti in memoria del morto, per un periodo più o meno lungo di tempo ⁽⁶⁴⁾, nel cuore religioso del paese con ritmo periodico normalmente annuale. È ovvio chiedersi quali sono i giorni scelti dal testatore per rinnovare attraverso un gesto dalla forte impronta sociale il ricordo di sé nella comunità paesana. Che il giorno di S. Martino, anche in connessione con la festa delle chiese della valle a lui intitolate ⁽⁶⁵⁾, abbia un certo numero di preferenze non sorprende, dato che è naturale aspettarsi una certa propensione verso un periodo in cui la memoria dei defunti è familiare, come puntualmente gli stessi testamenti dimostrano ⁽⁶⁶⁾. Può essere invece maggiormente significativo – anche se si deve ricordare l'esiguità del campione documentario e occorre evitare qualsiasi tentazione di tipo statistico – il collegamento istituito da un buon numero di testatori di località diverse con le rogazioni ⁽⁶⁷⁾.

⁽⁵⁹⁾ T 46.61 (1454 luglio 8).

⁽⁶⁰⁾ T 52.111 (1460 ottobre 12), 53.26 (1461 marzo 17), 56.85 (1464 agosto 8).

⁽⁶¹⁾ Per il tema, comunissimo, è d'obbligo almeno ricordare G. LE BRAS, *L'église et le village*, Paris 1976, p. 11.

⁽⁶²⁾ T 58.126 (1466 ottobre 13).

⁽⁶³⁾ T 48.8 (1456 gennaio 16); aggiungo un testamento rogato a Pescantina, in cui il testatore prevede un'elemosina o carità di pane, vino buono e *menestrae* (T 53.26: 1461 marzo 17). Assenti in questi testamenti sono le fave.

⁽⁶⁴⁾ La durata delle caritates prescritte varia da 2 anni (T 52.22) a 25 (T 46.60), 30 anni (T 57.41, 66.107), a sempre (T 52.112, 58.126).

⁽⁶⁵⁾ Corrubio di Negarinè (nel doc. S. Martino di Settimo: T 50.72, 52.126), Volargne (50.6, 7), Negrar (53.124). Qualche caso di riferimento alla festa per chiese con titolo diverso: T 56.80 (S. Florian), 68.88 (Breonio). Avverto che qui come in seguito non indico la località della data topica, ma quella alla quale il testatore si riferisce.

⁽⁶⁶⁾ Alcuni testamenti situano le elargizioni per l'anima in novembre: T 45.63, 53.26 (Pescantina), 60.60 (Negrar); altri nella festa di Ognissanti: 49.65 (S. Ambrogio), 60.14 (Arbizzano), 66.107 (Negrar); posso citare un solo caso con riferimento al giorno dei defunti: T 65.78 (Volargne).

⁽⁶⁷⁾ T 46.94 (Fumane), 48.8 (S. Ambrogio), 49.109 (Gargagnago), 50.72 (Settimo di Castelrotto), 52.112 (S. Ambrogio), 56.85 (S. Pietro in Carianso), 58.126 (S. Ambrogio), 65.18 (Volargne), 67.6 (Ponton). Si deve forse aggiungere un testamento di Mazzano che indica la festa di S. Marco (T 45.58): ma secondo il testatore è il titolo della chiesa, come peraltro afferma il *rector* di Prun (per la diversità dei titoli vedi VARANINI, *La Valpolicella*, p. 234 nota 1); un altro testamento di un abitante di Mazzurega, che indica la vigilia dell'Ascensione, cioè un giorno in cui si celebravano le litanie minori (T 57.41). L'attaccamento

Pierpaolo Brugnoli ha già a suo tempo sottolineato l'importanza di questo rito propiziatorio per il contado veronese e, naturalmente, per la Valpolicella ⁽⁶⁸⁾: è ora interessante verificarne l'incidenza nella soggettività delle persone che, in previsione della morte, si adoperano per la sua continuità e buona celebrazione, talora, come a Volargne e Ponton, impegnando le proprie sostanze per ben vent'anni ⁽⁶⁹⁾. Il mondo al quale l'abitante della Valpolicella è maggiormente legato anche quando pensa all'aldilà è dunque quello della sua campagna? È ovvio che non si possono ricavare conclusioni affrettate da un'indagine limitata, ma questi indizi vanno tenuti presenti ⁽⁷⁰⁾.

Tuttavia, l'influenza della Chiesa nell'accentuare gli aspetti più centrali dell'anno liturgico si manifesta anche nelle carità o elemosine nella connessione istituita da qualche testatore tra queste e alcuni altri momenti 'sacri'. Gli esempi si contano, ma sono significativi di una tendenza: un abitante di Cavalo (può essere utile ricordare che è uno dei testi chiamati a deporre nella visita pastorale) vuole che l'offerta di pane e vino «in terra Cavali» avvenga per dieci anni nell'ottava di Pasqua; un Antonio del fu Bonaventura di S. Pietro in Cariano decide che ogni anno l'erede dispensi il pane il venerdì santo, e ancora nel tempo di quaresima una donna di Mazzano situa un dono di pane e vino in quella domenica – si badi – in cui si celebrerà la messa nella *villa* ⁽⁷¹⁾.

La relazione stabilita in quest'ultimo caso tra *caritates* e messa di suffragio indica in maniera visibile la composizione tra un più tradizionale insieme di cerimonie sacre e il rito della messa, che conosciamo centrale nella pastorale del tempo, sia pure nei suoi aspetti più devozionali che eucaristici ⁽⁷²⁾. Tanto più che il rapporto tra messa e distribuzione di viveri non è isolato, ma è reso manifesto da numerosi atti testamentari, nei quali la durata delle elemosine è coincidente

degli abitanti della Valpolicella alle litanie è attestato ampiamente anche per la prima metà del secolo (VARANINI, *La Valpolicella*, p. 257).

⁽⁶⁸⁾ P. BRUGNOLI, *Manifestazioni di religiosità in ambiente rurale*, in *Chiese e monasteri del territorio*, pp. 399-401. Più in generale accenna a queste processioni e alla loro funzione di verifica dei confini della pieve e poi della parrocchia CHERUBINI, *Parroco, parrocchie e popolo*, p. 401.

⁽⁶⁹⁾ T 65.18, 67.6.

⁽⁷⁰⁾ Si può aggiungere il caso di un testamento, che prevede la distribuzione di pane e vino nella chiesa di S. Pietro in Cariano il giorno della S. Croce di maggio, festa anch'essa legata alla campagna (T 45.71, 1453 aprile 7).

⁽⁷¹⁾ T 53.122 (1461 dicembre 6: il testatore è ser Antonio del fu Bonaventura detto Busella), 54.44 (1462 maggio 10), 45.58 (1453 marzo 27). Per la distribuzione il venerdì santo posso citare un testamento dettato nella non lontana località di Incaffi: l'erede dovrà distribuire per 15 anni nella chiesa di S. Giovanni di Cavaion, nel cui cimitero la testatrice vuole sepoltura, tre minali di pane (= circa kg. 81) ai poveri di Cristo o ad altri (T 50.99, 1458 novembre 1).

⁽⁷²⁾ In generale vedi J.A. JUNGMANN, *Missarum sollemnia*, I, Torino 1953, pp. 109-113. Può essere non improprio ricordare l'evoluzione del legame tra offerta di pane e la messa nelle confraternite laicali (per una esemplificazione larga d'ambiente veneto vedi G. DE SANDRE GASPARINI, *Per lo studio delle confraternite basso-medievali del territorio veneto: note su statuti editi e inediti*, «Ricerche di storia sociale e religiosa», n.s., IX, 1980, pp. 42-44).

con i tempi delle messe di suffragio ⁽⁷³⁾ e la carità stessa si attua insieme con la celebrazione della messa ⁽⁷⁴⁾. È insomma assai probabile che quanto si sa avvenire nella pieve di S. Floriano, cioè la distribuzione di pane e vino «post solennia» (la citazione riguarda in questo caso la festa di S. Martino), avvenga anche altrove quando vi siano insieme una messa in memoria e una elemosina ⁽⁷⁵⁾.

Tutto quanto abbiamo finora visto conduce a pensare a un buon grado di «inquadramento» ⁽⁷⁶⁾ religioso della Valpolicella, come del resto della campagna bassomedioevale italiana; qualche utile aggiunta a tale genere di considerazioni può venire dall'analisi dei destinatari di quelle cerimonie collettive testé rievocate. Infatti la designazione di coloro ai quali va la *elimoxina* o *caritas* non è uniforme. Talora essa è indirizzata, come si è visto, ai partecipanti alle esequie ⁽⁷⁷⁾; più spesso viene offerta alle persone genericamente indicate come *euntes* ⁽⁷⁸⁾ alla chiesa o presenti («*astantes*») ⁽⁷⁹⁾, o partecipanti alle processioni delle rogazioni ⁽⁸⁰⁾; in un caso agli uomini della *villa* ⁽⁸¹⁾; ma più spesso ancora il riferimento è ai poveri.

Un testamento rogato a Pescantina il 17 marzo 1461 opera una significativa distinzione tra coloro che beneficieranno dell'elemosina di pane, vino e *menestre* da darsi presso la sua casa: prime saranno quelle persone che si degneranno «sumere de illa caritate»; se resta qualcosa, verrà offerta a poveri della *villa* ⁽⁸²⁾. L'accento, non isolato, indica forse una certa crisi degli aspetti più schiettamente comunitari del rito; in ogni caso ci introduce al contatto con una categoria sociale in certo modo 'separata': quella appunto dei *pauperes* o dei *pauperes Christi*.

Ecco dunque i destinatari ai quali l'arciprete di S. Giorgio residente a S. Ambrogio faceva allusione ⁽⁸³⁾. In realtà le *caritates* ai poveri non sono infrequenti nei testamenti delle *ville* della Valpolicella: sono alcune volte i poveri del paese, quei poveri cono-

⁽⁷³⁾ Alcuni esempi: T 43.126 (S. Pietro in Cariano); 48.8, 49.65 (S. Ambrogio), 49.109 (Gargagnago), 50.6 (Volargne), 52.111 (Pescantina), 56.85 (S. Pietro in Cariano), 58.126 (S. Ambrogio), 60.60 (Negrar), 62.12 (Marano), 65.78 (Volargne), 66.85 (Bure), 67.6 (Ponton), 67.137 (Negrar), 69.165 (Fumane).

⁽⁷⁴⁾ Alcuni esempi: T 46.119 (Fumane), 47.47 (Marano), 50.6, 7 (Volargne), 53.26, 58.13 (Pescantina), 62.12 (Marano), 62.46 (Pescantina).

⁽⁷⁵⁾ T 56.80 (1464 agosto 1).

⁽⁷⁶⁾ Traggo l'espressione da MERLO, *Inquadramento ecclesiastico*.

⁽⁷⁷⁾ Vedi nota 59.

⁽⁷⁸⁾ T 43.22 (Mazzano), 45.65, 66 (Negrar), 46.60 (Torbe).

⁽⁷⁹⁾ T 45.109 (Fumane), 53.124 (Negrar).

⁽⁸⁰⁾ Vedi nota 67.

⁽⁸¹⁾ T 46.119 (Fumane: la distribuzione di pane avviene nella chiesa di S. Zeno «*hominibus sive personis ... ville*»).

⁽⁸²⁾ T 53.26. A questo si può accostare qualche altro esempio: un testamento, dettato ancora a Pescantina il 12 ottobre 1460, destina l'elemosina di pane «*pauperibus et egenis personis*», ma anche «*alliis ... dignantibus sumere caritatem ad ecclesiam*» (T 52.111); un altro testamento, dettato a Negrar il 15 dicembre 1461, indirizza l'elargizione di pane e vino agli astanti e a coloro «*dignantibus sumere dictam elemosinam*» (T 53.124).

⁽⁸³⁾ Vedi nota 54.



Il bel portale trecentesco della chiesa di S. Pietro di Arbizzano, pure qualificata «ab antiquo» come pieve.

sciuti e familiari dei ristretti ambienti rustici ⁽⁸⁴⁾; sono altre volte i poveri di Cristo ⁽⁸⁵⁾ o in genere gli indigenti ⁽⁸⁶⁾, oppure quei poveri che gli eredi vorranno scegliere ⁽⁸⁷⁾. Solo di rado l'attenzione del testatore comprende unitariamente la Valpolicella: l'unico caso che posso citare – significativo in quanto presenta un abitante di S. Pietro in Cariano, il quale desidera essere sepolto presso la chiesa plebana di S. Floriano – nella scelta della valle come area geografica in cui operare la sua dispensa di pane ai poveri sembra adottare un medesimo criterio 'largo' e memore di antiche unità ⁽⁸⁸⁾.

Un ultimo caso è da segnalare per l'accento devozionale dato alla scelta benefica: mi riferisco a un testamento dettato a Volargne il 3 febbraio 1473, in cui l'elemosina in pane viene offerta alle persone partecipanti ai riti delle rogazioni o

⁽⁸⁴⁾ Qualche esempio: T 43.27 (S. Ambrogio), 43.76 (Monte), 51.50 (Semonte), 53.26 (Pescantina), 58.20 (Mazzurega), 62.46 (Pescantina). Sui lineamenti del povero di campagna si debbono almeno segnalare le note di F. GRAUS, *Poveri delle città e poveri delle campagne*, in *La concezione della povertà nel medioevo*, a cura di O. CAPITANI, Bologna 1983 (studio già edito nel 1961), pp. 69-94.

⁽⁸⁵⁾ T 50.7 (Volargne), 53.123 (Cavalo), 57.26 (Mazzurega), 60.107, 62.12 (Marano), 65.18, 78 (Volargne), 65.88 (Breonio), 67.78 (Breonio), 69.147 (Marano), 69.165 (Fumane).

⁽⁸⁶⁾ Alcuni casi di destinazione ai poveri o *pauperes et egeni*: T 52.111 (Pescantina), 56.80 (S. Floriano), 57.41 (Mazzurega), 64.14 (Arbizzano).

⁽⁸⁷⁾ T 50.72 (Settimo), 52.22 (Valgatara), 55.18 (Pescantina), 58.13 (Pescantina), 59.131 (S. Pietro in Cariano).

⁽⁸⁸⁾ T 43.126, 54.44: sono due testamenti appartenenti alla stessa persona, Antonio del fu Bonaventura di S. Pietro in Cariano, e rogati rispettivamente il 12 ottobre 1451 e il 10 maggio 1462.

litanie «vel aliis pauperibus domini nostri Iesu Christi», in una interessante identificazione dei fedeli attivi nella cerimonia con i poveri di Cristo ⁽⁸⁹⁾.

Nelle *ville* della Valpolicella, quindi, queste forme di solidarietà definite *caritates* o *elimoxine* sembrano ancora vive nel corso del Quattrocento, anche se si piegano ad accogliere istanze proprie del tempo – come il soccorso ai poveri – o indicazioni della Chiesa. Proprio tale sopravvivenza potrebbe spiegare almeno in parte ciò che da più parti si va osservando: come cioè siano assenti, non solo nella visita pastorale ma anche nei testamenti, le confraternite, queste forme di aggregazione dai molteplici fini (da quello di devozione a quello di reciproco aiuto), così diffuse in altre zone del Veneto e altrove nello stesso periodo ⁽⁹⁰⁾.

Resta infatti sempre inspiegabile come quell'unica confraternita di cui si ha testimonianza per la Valpolicella, la congregazione «ordinis batutorum» di Fumane attestata nel 1340 ⁽⁹¹⁾, non lasci traccia documentaria nel secolo XV (almeno allo stato attuale della ricerca). Morte dell'istituzione o peso così irrilevante da non essere avvertito? Per ora non è possibile rispondere; appare in ogni modo verosimile che, anche se delle confraternite come quella di Fumane siano esistite, non abbiano giocato un ruolo di primo piano nella storia dell'associazionismo laicale della valle. Lo stare insieme per imprese comuni aveva probabilmente altri modi di attuarsi: Gian Maria Varanini ha già avuto modo di sottolineare lo sforzo delle comunità rurali nel supplire alle insufficienze delle strutture ecclesiastiche ⁽⁹²⁾; i riti sociali che abbiamo cercato di delineare possono confermare ulteriormente l'esistenza di momenti in cui si sperimentava l'aggregazione anche nel versante religioso.

Ma la visita pastorale, come si è detto, riesce a far emergere altre caratteristiche del costume locale. Infatti sono proprio le domande del vescovo, tese a evidenziare insieme ad altri peccati pubblici il *sortilegium* o le *incantationes*, che portano a conoscenza di alcune pratiche superstiziose ovviamente esistenti da tempo. Tale è il notissimo caso di Armelina di Fumane che fa *strigarias* facendo piovere o più semplicemente – secondo la versione di un altro testimone – fa piovere quando «lavat certam lapidem», o vuol divinare con un vaglio («cum uno cribello») ⁽⁹³⁾.

Le origini ancestrali del rito e la sua esistenza anche in tempi successivi e in zone diverse sono state più volte ricordate ⁽⁹⁴⁾; qui basti avvertirne la comparsa a livello di coscienza colpevolizzante. Anche se si deve subito dire che tale senso di colpa non doveva essere del tutto condiviso: sappiamo come nello stesso periodo

⁽⁸⁹⁾ T 65.18.

⁽⁹⁰⁾ Rinvio solo a VARANINI, *La Valpolicella*, p. 260 e p. 277 nota 17, anche per la bibliografia.

⁽⁹¹⁾ BRUGNOLI, *Documenti sulle origini*, p. 65 nota 6.

⁽⁹²⁾ VARANINI, *La Valpolicella*, p. 240, ma anche p. 257, per il ruolo delle comunità nell'esecuzione dei legati pii.

⁽⁹³⁾ TONOLLI, pp. 412, 413, 414, 415: da notare che il cappellano della chiesa di S. Zeno accusa genericamente alcune donne «que dicunt quod quando volunt facere pluerè vadunt ad lavandum certam lapidem», mentre la denuncia puntuale viene dai testi laici.

⁽⁹⁴⁾ Ricordo per tutti VARANINI, *La Valpolicella*, p. 256 e p. 277 nota 16.

un rituale completo per influire sul tempo fosse raccolto dal castellano di Villafranca Cristoforo Griffò insieme con operette come la *Legenda minor* di Caterina da Siena volgarizzata dal Maconi ⁽⁹⁵⁾ e come in altre zone del Veronese visitate nella stessa ricognizione vescovile della diocesi alla quale facciamo riferimento fossero in uso pratiche terapeutiche che oggi consideriamo superstiziose; a Colognola, ad esempio, mentre il cappellano afferma non esservi alcun *sortilegus*, un teste dice che un certo Federico «exercet certam signationem a febribus» e che due donne, Fatina e Onesta, «faciunt sortilegia occulte», mentre a Brentino il prete, peraltro giudicato un buon sacerdote, a detta di un teste fa «certas incantationes» con i pomi, sempre a proposito di febbri, dandoli ai suoi pazienti con le parole: «Magna questo che febre te andarà via» ⁽⁹⁶⁾.

Da quanto abbiamo finora osservato, le *ville* della Valpolicella visitate dal vescovo Ermolao Barbaro tra il 1454 e il 1458 presentano un'immagine di vita religiosa in movimento per quel che riguarda la cura d'anime richiesta capillarmente attraverso la stabilità del prete officiante, e contemporaneamente ancorata a tradizioni del passato, sia pure in modo non del tutto statico. Se ancora qualcosa merita di essere rilevato su tali caratteristiche in base alla documentazione testamentaria, si può solo per cenni avvertire come l'affetto alla 'propria' chiesa trovi qualche accento particolare – non credo per caso – proprio dove la situazione è più incerta, come dimostra il testamento di un Leonardo *de Alemaniam* di Monte il quale istituisce erede universale appunto la chiesa di S. Nicola, ma contemporaneamente detta un testo tra i più distaccati dalle abitudini locali, nel quale appaiono un'istituzione cittadina come la *Domus pietatis* e il pellegrinaggio ⁽⁹⁷⁾.

Perché – ecco un ultimo comma – l'orizzonte di questa pietà della Valpolicella quattrocentesca risulta nell'insieme, come è già stato affermato per la prima metà del secolo ⁽⁹⁸⁾, piuttosto ristretto. È utile a tal proposito sottolineare come, sempre nei testamenti, non appaia alcuna forma di attestazione delle istituzioni pie della città e neppure di quei movimenti religiosi che in Verona producevano nello stesso tempo frutti abbondanti. Intendo ricordare solo il movimento dell'osservanza

⁽⁹⁵⁾ Biblioteca Civica di Verona, ms. 443-444, ff. 120v-121v.

⁽⁹⁶⁾ TONOLLI, pp. 277-279 (Colognola), 517-518 (Brentino). Sul problema della diffusione delle pratiche magiche e superstiziose negli ambienti rurali si vedano, pure riguardo al prete, CHERUBINI, *Parroco, parrocchie e popolo*, pp. 385-388 e ZAFARANA, *Cura pastorale, predicazione*, pp. 512-513, ai quali rinvio anche per la bibliografia.

⁽⁹⁷⁾ T 53.76 (1461 agosto 3). Per la *Domus pietatis*, nata in Verona intorno al 1426, vedi G.F. VIVIANI, *L'assistenza agli «esposti» nella provincia di Verona (1426-1969)*, Verona 1969. Rari anche nei testamenti qui esaminati gli accenni ai pellegrinaggi: oltre al caso qui citato (S. Leonardo di Baviera) posso ricordare un testamento del 18 marzo 1475 dettato prima di intraprendere il viaggio verso S. Antonio di Vienne (T 67.30), un altro testamento del 28 giugno 1475 di un abitante di Pescantina, tessitore, il quale ordina che uno dei figli porti a esecuzione il suo voto di visitare Loreto (T 67.69), mentre più 'domestico' è il pellegrinaggio alla chiesa del luogo voluto nel 1470 sempre da un abitante di Pescantina per tutti i mercoledì di un anno (T 62.46).

⁽⁹⁸⁾ VARANINI, *La Valpolicella*, p. 256.

francescana, dal quale nascevano proprio in anni vicini la chiesa e il convento di S. Bernardino ⁽⁹⁹⁾; ebbene, solo a Pescantina troviamo che un testatore, un certo Giovanni del fu Monto, ha un figlio frate osservante, che tuttavia non è privilegiato per nulla né nella sua persona né riguardo all'ordine, dato che appare destinatario solo della sua quota legittima ⁽¹⁰⁰⁾. E si deve fare attenzione alla circostanza che il testamento proviene da Pescantina, cioè da una villa per diversi indizi – che in questa sede non è possibile né opportuno analizzare – più vicina al modello cittadino anche nel costume religioso ⁽¹⁰¹⁾. La presa degli ordini mendicanti, insomma, negli abitanti della Valpolicella di questi tempi sembra nulla o quasi nulla: è una conclusione di un certo peso, se si pensa a quanto essi hanno inciso in altre zone del territorio veneto per il tipo di offerta religiosa presentato ⁽¹⁰²⁾.

Una visita pastorale non basta per tratteggiare la storia religiosa di un luogo: ciò vale naturalmente anche per la Valpolicella. Eppure, come si vede, gli spunti non mancano per far rinascere nella nostra coscienza gli aspetti umani di un passato che solo perché è umano ci appartiene.

GIUSEPPINA DE SANDRE GASPARINI

N.B. La ricerca su cui si basa il presente saggio è inserita nel progetto di ricerca interuniversitario (Min. P. I., fondi 40%, triennio 1982-85) *Habitat medievale dell'Italia padana: città e campagne nei secoli XIII-XV*, diretto da G. Soldi-Rondinini dell'Università Statale di Milano.

⁽⁹⁹⁾ A. TAGLIAFERRI, *Per una tipologia degli insediamenti ecclesiastici a Verona*, in *Chiese e monasteri a Verona*, pp. 27-31.

⁽¹⁰⁰⁾ T 53.69 (1461 luglio 14).

⁽¹⁰¹⁾ Oltre a quanto enuncia il documento citato alla; nota precedente, vedi per i pellegrinaggi la nota 97; ma posso citare anche per otto testamenti (1460-1475) la frequenza di riferimenti al culto eucaristico (T 52.111, 53.6.9, 62.46) e in campo caritativo l'aiuto dato a fanciulle da marito (T 53.26).

⁽¹⁰²⁾ Ricordo solo il compendio di A.M. BERENGO MORTE, *San Bernardino da Siena nelle Venezia*, Verona 1945.