

## Il *convivium* di Fumane (1449): un'esperienza di solidarietà comunitaria

### ..... INTRODUZIONE

Gli ultimi decenni costituiscono una stagione storiografica particolarmente felice per la conoscenza della Valpolicella bassomedioevale. Le ricerche fin qui condotte ce ne restituiscono un'immagine articolata e complessa nella quale la specificità locale, pure significativamente evidenziata, è costantemente correlata con la più generale evoluzione istituzionale ed economica che interessò il territorio veronese e veneto<sup>1</sup>.

E tuttavia non pochi aspetti del vivere quotidiano nella Valpolicella del Tre e Quattrocento sfuggono ancora alla pur intensa ricerca. Basti pensare in particolare alle espressioni dell'identità collettiva, alle manifestazioni della sociabilità, ai modi e alle forme dell'aggregarsi per scopi materiali o spirituali o per entrambi: temi che scarsa attenzione hanno ricevuto anche in studi dedicati ad ambiti territoriali diversi e riferibili al più largo contesto regionale o nazionale. Se si escludono le aree urbane, che hanno conosciuto un progressivo infittirsi delle ricerche sul fenomeno associativo in genere e confraternale in particolare, non si può certo dire che le comunità rurali italiane siano state oggetto, sotto questo profilo, di indagini sistematiche<sup>2</sup>. Sono ancora attuali le parole che Giuseppina De Sandre Gasparini usava nel 1987 a introduzio-

ne della ristampa del suo volume su villa del Bosco, dove lamentava il silenzio «intorno alle confraternite rurali e più in generale alla dinamica delle forme associative adottate dalle popolazioni rustiche nel basso-medioevo»<sup>3</sup>.

È pacifico che non si tratta esclusivamente di disattenzione o, per essere più precisi, non tutto è riconducibile alla tendenza storiografica italiana che privilegierebbe i temi storici in senso stretto a scapito di quelli sociali e antropologici tradizionalmente coltivati dai nostri cugini d'oltralpe. Non si possono negare le difficoltà cui si va incontro quando si voglia reperire sufficiente documentazione su aspetti del mondo rurale che non sempre conobbero una qualche forma di registrazione notarile oppure questa fu dispersa in una miriade di fondi o ancora avverse congiunture ne impedirono la conservazione fino ai nostri giorni. Da questo punto di vista, Verona e con essa il territorio valpolicellese risultano fortemente penalizzati dalle numerose devastazioni subite, nel corso del tempo, dall'antico archivio notarile<sup>4</sup>.

Non molti sono i testamenti a noi pervenuti per il periodo e l'area che qui ci interessano e questa penuria è tanto più grave se si considera che si tratta di una fonte, come avverte Gian Maria Varanini, particolarmente propizia al ricordo delle associazioni laicali di devozione, quali le confraternite<sup>5</sup>.

Tuttavia bisogna riconoscere che un'esplorazione sistematica e intensiva della superstite documentazione notarile per portare alla luce le esperienze di socialità religiosa o profana realizzate dalle comunità rurali della Valpolicella non è ancora stata tentata. I dati in nostro possesso ci vengono da lavori che, per l'ampiezza dei temi affrontati e dei problemi presi in esame, non possono che solo marginalmente occuparsi degli aspetti che andiamo rilevando.

Questi studi, accanto alla scontata assenza di corporazioni di mestiere, difficili da costituirsi in una società a base quasi esclusivamente contadina, sembrano indicare anche una scarsa incidenza dell'associazionismo devoto laicale, pure abbondantemente attestato in altre aree venete sia rurali che urbane<sup>6</sup>.

Per il Trecento i pochissimi testamenti conservatisi segnalano la presenza di due sole confraternite di Battuti a Fumane e a Pescantina<sup>7</sup>, ma, nel complesso, anche per il secolo successivo le esigenze spirituali degli uomini e delle donne della Valpolicella risultano piuttosto impermeabili a forme di inquadramento della religiosità che non fossero quelle della nascente parrocchia.

Bisognerà attendere il Cinquecento e l'opera riformatrice di Giberti per assistere a una copiosa fioritura di confraternite saldamente inserite nel tessuto pastorale della parrocchia ormai consolidata, soggette al controllo clericale nella direzione spirituale e nella gestione finanziaria, promosse, più o meno larvatamente, anche in funzione antiprotestante e dunque orientate al culto dei santi e alla devozione al Corpo di Cristo<sup>8</sup>.

Se la tendenza ad associarsi per scopi esclusivamente spirituali denuncia segni di scarsa vitalità, le

fonti ci restituiscono invece non pochi anche se frammentari indizi di una significativa diffusione di altre modalità associative laicali denominate *convivium/a* e difficilmente inquadrabili nella categoria tradizionale di confraternita.

Già Varanini ricordava alcune di queste associazioni sottolineando la desuetudine del termine che le designava e rilevandone la presenza dentro e fuori la Valpolicella anche per il secolo precedente al Quattrocento. Lo studioso riferiva dei *convivia* di Sant'Ambrogio (a partire almeno dal 1315), di Semonte (1433), di Valgatara (1441) e citava quelli più antichi di Bardolino, a suo tempo segnalati da Crosatti e da Castagnetti<sup>9</sup>. Forme associative definite dal medesimo nome sono presenti anche in aree più vicine alla città. Un testamento del 1409 documenta l'esistenza del *convivium* di Quinzano<sup>10</sup>, mentre più noto è quello di Avesa, i cui statuti furono pubblicati da Peretti nel 1987<sup>11</sup>. Più recentemente, fortunate e casuali ricognizioni archivistiche hanno fornito indicazioni sull'esistenza di *convivia* a Fumane e a Pescantina<sup>12</sup>. Purtroppo, all'ampiezza della loro diffusione sul territorio non corrisponde un'adeguata abbondanza dell'offerta documentaria. Nella maggior parte dei casi i *convivia* sono appena fuggevolmente accennati in pochi testamenti quali destinatari o esecutori di lasciti testamentari e nulla ci è detto sugli scopi associativi, l'organizzazione, l'identità degli associati.

In tale desolante panorama si segnalano, per la ricchezza del supporto documentario, i casi dei *convivia* di Avesa e di Fumane, dei quali possediamo gli statuti. Nonostante molti studiosi abbiano espresso riserve sull'uso esclusivo di fonti normative per lo studio delle associazioni devote, in quanto esse rifletterebero

più il dover essere e le intenzioni del legislatore che non l'effettiva realtà della vita comunitaria, l'interesse di questi documenti rimane notevole.

Mentre gli statuti della Compagnia del Convivio di Avesa sono già noti e saranno un'utilissima fonte di comparazione, gli ordinamenti del *concilium seu convivium* di Fumane non hanno ancora ricevuto l'attenzione che meritano e saranno oggetto del presente studio.

#### ..... **CONVIVIA DI CITTÀ E CONVIVIA DI CAMPAGNA**

Prima di affrontare l'analisi degli statuti fumanesi sarà utile interrogarsi sui rapporti tra questi *convivia* rurali e la realtà urbana nella sua dimensione specificatamente associativa. Può essere interessante chiedersi se i *convivia* nacquero e si svilupparono entro i limiti definiti in senso spazio temporale che abbiamo poc'anzi delineato o se ebbero anche versioni cittadine: in questo caso sarà necessario evitare facili generalizzazioni, concentrandosi sulle peculiarità e sulla specificità delle esperienze.

Estendendo dunque l'attenzione all'ambito cittadino è possibile verificare che, sia pure in tempi diversi rispetto al mondo rurale, forme di aggregazione laicali denominate *convivia* erano tutt'altro che estranee alla città e forse proprio là avevano trovato la loro prima espressione.

La presenza nel 1131 di un *convivium* annesso alla chiesa cittadina di Santa Felicità fu segnalata da Biscaro in un suo studio del 1933<sup>13</sup>. In mancanza di documentazione statutaria (la sola che avrebbe potuto chiarire finalità e programmi di questa associazione),

lo studioso ne spiegò la natura ipotizzando che essa fosse stata mutuata sull'esempio delle antiche *scholae milanesi*, vale a dire comunanze laicali istituite presso chiese urbane allo scopo di provvedere alla manutenzione del tempio, all'assistenza dei confratelli della *vicinia* in caso di malattia e ai cosiddetti mortoria per i funebri, oltre che a una o più agapi in talune festività<sup>14</sup>. L'ipotesi fu successivamente ripresa anche da Egidio Rossini, che ampliò il panorama della ricerca dando notizia di altri *convivia* cittadini, tutti risalenti al XII e al XIII secolo e noti solo attraverso poche frammentarie tracce<sup>15</sup>. Da esse è possibile desumere esclusivamente qualche informazione sulla loro capacità economica e sulla struttura giuridico-amministrativa: questi gruppi possedevano e gestivano beni immobili e, all'occorrenza, li alienavano o locavano a vantaggio della chiesa alla quale erano associati; inoltre avevano un capo, il gastaldione, scelto attraverso votazione. I compiti dei *fratres* e la finalità associativa rimangono in ombra e non si possono immaginare se non rifacendosi all'esempio delle *scholae* ambrosiane.

L'incertezza documentaria non impedisce però ai due studiosi di escludere che tali associazioni fossero le stesse che, menzionate insieme alle corporazioni dei mestieri negli statuti veronesi del *Liber iuris civilis*, erano state fatte oggetto della tutela del podestà. Nella 114esima posta risalente a una data anteriore al 1209, il podestà si impegnava sotto giuramento a proteggere «ministeria quoque et convivia et que ad ministerium pertinent sine fraude facta in suis veteribus consuetudinibus hinc retro habitis»<sup>16</sup>.

I *convivia* citati negli ordinamenti veronesi erano dunque detti pertinenti ai *ministeria*, vale a dire alle

associazioni di mestiere, e in questa accezione essi farebbero riferimento a quelle agapi fraterne che i confratelli di ciascun *ministerium* solevano tenere in talune ricorrenze e che erano gradualmente destinate a sparire dalla normativa. È Luigi Simeoni a sottolineare, attraverso un puntuale confronto tra le successive redazioni degli statuti che regolavano le arti veronesi, che, se pure proprio il convivio (cioè il banchetto comune) è da considerarsi una delle prime cause di riunione degli esercenti lo stesso mestiere, tuttavia le disposizioni riguardanti il pasto generale tendono a essere via via omesse, quantomeno dagli ordinamenti delle arti maggiori<sup>17</sup>.

Se è vero, come concludono concordemente Bisca-ro e Rossini, che i *convivia* delle chiese sono altra cosa rispetto ai *convivia* menzionati negli ordinamenti cittadini, è tuttavia interessante notare che tra le due associazioni esistono significative analogie per quanto riguarda i compiti dei soci e le relazioni di mutuo soccorso esistenti tra gli stessi in caso di malattia. A questo proposito sarà significativo richiamare, benché espresse in un contesto assai più generale, le osservazioni di Meersseman sulla difficoltà di distinguere le associazioni profane di artigiani e commercianti dalle confraternite religiose. La stessa usanza di celebrare il pasto sociale, che nel corso del tempo aveva perduto il richiamo alla comunione eucaristica ma restava un forte fattore di coesione, era comune sia alle corporazioni di mestiere che alle confraternite e conferma in qualche modo i molteplici e stretti rapporti che dovevano intercorrere tra esperienze associative diverse ma pur sempre vicine<sup>18</sup>.

Dunque il termine *convivia* è attestato a Verona fin dal XII secolo in due accezioni simili ma distinte: l'u-

na, più ristretta, fa riferimento al pasto sociale in uso nelle corporazioni di mestiere e talvolta è usata come sinonimo di queste; l'altra, più ampia, designa associazioni laicali devote orientate a fini esclusivamente spirituali e alla salvezza personale ma non aliene da caratteri spiccatamente sociali e solidaristici quali l'assistenza reciproca e la *pietas* verso i soci defunti, aspetti questi che il banchetto sociale rafforzava e sublimava.

Rimane da verificare se i *convivia* che fiorirono in Valpolicella fra Tre e Quattrocento avessero le stesse caratteristiche di quelli urbani o se fossero piuttosto una formula associativa che, pur rinviando nelle sue linee generali alle omonime esperienze cittadine, si qualificava per l'originalità di alcuni suoi tratti. Sotto questo profilo l'analisi degli statuti del *convivium* di Fumane fornisce significativi elementi a sostegno di questa seconda ipotesi e sembra delineare la fisionomia di un'istituzione nella quale trovarono risposta esigenze specifiche del mondo contadino che ne connotavano l'esistenza in termini ormai diversi da quel modello veronese del quale pure conservavano il nome.

#### ..... IL CONVIVIAM DE FUMANIS E I SUOI UOMINI

Il fondo *Notai Bruciati* dell'Archivio Storico di Verona ha restituito un corposo atto notarile costituito da ben sei fogli cartacei sui quali, il primo gennaio del 1449, il notaio Donato Salutelli stese gli statuti del *convivio seu concilio de Fumanis*<sup>19</sup>.

Nulla sappiamo sull'origine di questa *societas*, sulle persone che avevano assunto l'iniziativa della sua

fondazione, sulle ragioni che ne ispirarono l'istituzione: nei testamenti fumanesi del primo Quattrocento – che sono peraltro pochissimi – non si trova traccia alcuna del *convivium* anteriore alla redazione degli ordinamenti. Nel testo non c'è alcun riferimento che consenta di datare (o quantomeno di circoscrivere temporalmente) la nascita dell'associazione; non ci troviamo tuttavia di fronte a un atto di erezione ma piuttosto all'adunanza di un gruppo già costituito e con una dirigenza già attiva<sup>20</sup>.

La convocazione del concilio era stata effettuata, infatti, dai due *fissores et officiales*, Guglielmo del fu Bartolomeo e Domenico figlio di Zeno da Casterna, i quali intendevano, come espressamente dichiarato, portare a compimento la redazione degli ordinamenti del concilio «ad honorem omnipotentis Dey eiusque gloriose Virginis Marie matris ac Sancti Zenonis omniumque sanctorum et sanctarum Dei totiusque celesti curie ac ad salutem ipsorum conviviatorum animarum et peccatorum remissionem»<sup>21</sup>. L'invocazione a Dio, alla Vergine e ai santi, in particolare al patrono del paese (in questo caso san Zeno), e il cenno alla salvezza dell'anima appartengono al formulario corrente in uso presso le varie forme associative del tempo e di per sé non autorizzano a trarre alcuna deduzione circa la natura sostanzialmente profana oppure più eminentemente religiosa del convivio<sup>22</sup>.

Ciò che colpisce qui è, casomai, l'assenza di una denominazione più precisa: l'identità del gruppo è definita esclusivamente dal termine *convivium* o *concilium*, seguito dal nome del paese, *de Fumanis*, e sembra suggerire – cosa che ci riserviamo di verificare tra non molto – una sorta di identificazione tra l'associazione e la comunità. Per ora ci limitiamo ad alcune

osservazioni di carattere terminologico, perché il nome scelto dal sodalizio per presentarsi ne tradisce, sia pure in parte, alcuni caratteri di fondo.

Il convivio non adotta un patrono, neppure il santo titolare della chiesa del paese, non fa riferimento a pratiche di devozione o penitenziali, non menziona una colleganza di mestiere e non si associa neppure a una chiesa, come invece accadeva per i *convivia* urbani attestati nel XII e nel XIII secolo<sup>23</sup>.

Analogamente a ciò che si riscontra per le altre associazioni di questo genere presenti in vari centri del territorio veronese<sup>24</sup>, la documentazione non registra qualifiche o titoli particolari; è tuttavia proprio l'assenza di ulteriori determinazioni a far intuire parzialmente il senso e la vocazione di questi gruppi o, almeno, a cogliere ciò che alla loro coscienza appariva come fondante e i valori nei quali essi si riconoscevano.

In questa prospettiva è interessante notare che il rito del banchetto comune, il quale – come vedremo – monopolizzava gran parte delle attenzioni e degli impegni dei soci, si rende immediatamente visibile fin dal nome scelto dall'associazione ed è sufficiente a connotarne l'identità. Il pasto collettivo era avvertito, evidentemente, come momento centrale dell'attività annuale del gruppo ed evento dalle forti valenze simboliche: attraverso la condivisione del cibo esso celebrava e rinsaldava quei legami comunitari che trovavano concreto attuarsi nelle pratiche di mutuo soccorso (prevalentemente di natura materiale) previste dagli statuti. Che il solenne convito del giorno di San Martino apparisse particolarmente significativo e identificante alla coscienza dei soci risulta anche dal fatto che essi stessi si definiscono in base alla loro

partecipazione al pasto dandosi il nome di *conviviatores*.

Il secondo termine utilizzato frequentemente in alternativa o in associazione a *convivium* è il piú generico *concilium*: esso richiama l'idea di una libera riunione di persone non legate da specifici interessi di natura corporativa ma certamente accomunate da ragioni di vicinanza e motivate a trattare temi di comune interesse. Negli statuti i due termini vengono usati in una duplice accezione sia per designare il sodalizio quale istituzione giuridicamente accreditata sia per indicare le sue adunanze collegiali. Proprio in una di queste riunioni, alla presenza di tre testimoni e con l'intervento del notaio, si diede espressione al testo statutario che i soci si impegnavano solennemente a osservare. In quell'occasione la convocazione del concilio avvenne all'aperto: «Super viam comunis dicte terre, prope domum Antonii quondam Delaidi»<sup>25</sup>.

Nonostante i presumibili rigori della giornata invernale (era gennaio), l'adunanza dei *conviviatores* si tiene dunque sulla strada o forse la possiamo immaginare in una corte o in uno slargo confinante con la via e antistante la casa di Antonio del fu Delaido, un personaggio che né compare fra i testi né non appartiene al sodalizio. La scelta si presta a qualche commento: risulta evidente che il convivio non disponeva di una sede propria sufficientemente ampia da accogliere l'assemblea plenaria dei soci. Se ne avesse avuta una, la stagione avversa avrebbe certamente sconsigliato una convocazione all'esterno, tanto piú che la redazione degli statuti avrebbe reso la seduta piuttosto laboriosa e lunga. È una conclusione che sembra suffragata anche dall'indeterminatezza con la quale gli statuti evocano il luogo dove si deve svolgere il pa-

sto, vale a dire l'evento comunitario piú importante: di esso si precisa soltanto che deve farsi «in dicta vila de Fumanis et in eo loco ubi per dictos ellectos sive eorum maiorem partem fuit deliberatum»<sup>26</sup>. La fonte non indica neppure l'ubicazione della casa di Antonio e non possiamo quindi sapere se il luogo scelto per la redazione degli statuti fosse piú o meno vicino alla chiesa e alla piazza antistante, veri centri catalizzatori della vita sociale e religiosa del paese, pur essendo assai probabile che esso si trovasse in una posizione non periferica.

Ciò che emerge con chiarezza dalla documentazione è che l'assemblea del convivio non trova ospitalità all'interno della chiesa. Eppure fonti storiche e letterarie coeve non mancano di informarci che in quei tempi, in ambito urbano e rurale, non era infrequente un uso anche profano dello spazio sacro, nel quale si tenevano riunioni di arti e confraternite<sup>27</sup>. È difficile decifrare il senso di questa lontananza: essa potrebbe essere il risultato di circostanze difficilmente documentabili ma verosimili, quali l'inagibilità della chiesa per lavori di ristrutturazione, dato che intorno alla metà del secolo l'edificio subì alcuni interventi<sup>28</sup>. Ma è lecito tentare anche un'interpretazione diversa e pensare che potesse trattarsi di una scelta dettata dall'intenzione di sottolineare la propria laicità o anche segnalare la propria alterità rispetto alla parrocchia e ai suoi riti, nonostante – come si vedrà tra poco – il convivio annoverasse tra i suoi membri anche il parroco e svolgesse una non trascurabile funzione di sostegno al culto. Non è escluso che vi abbia avuto una parte la volontà di sottrarsi in questo modo al controllo e all'influenza dei potenti compatroni della parrocchia: la nobile famiglia Maffei e il Comune<sup>29</sup>.

L'affermazione della propria indipendenza si gioca nei riguardi di entrambi e, per quanto riguarda il Comune, esso viene considerato non solo nel suo ruolo di compatrono ma anche come ente amministrativo: il convivio, infatti, non sceglie neppure lo spazio civico per eccellenza, quello della piazza, dove generalmente veniva convocata la *vicinia*.

A ogni modo, dobbiamo immaginare una trentina di persone riunite all'aperto per la deliberazione degli statuti e tra essi spicca la presenza di don Marco *de Malusatis* da Caravaggio, titolare del beneficio curato della chiesa di San Zeno<sup>30</sup>. Il sacerdote sembra far parte del convivio in qualità di membro effettivo: il suo nome apre l'elenco dei soci che si conclude con le parole «omnes qui predicti conciliatores et conviviores concilii seu convivii de Fumanis». Di origine bergamasca, egli aveva assunto la titolarità del beneficio curato di Fumane almeno dal 1445, anno in cui appare come testimone alle ultime volontà di Zeno del fu Giovanni<sup>31</sup>. Nel veronese si era stabilita anche la sua famiglia, nella quale, secondo un ormai riconosciuto modello, anche suo nipote Giovanni aveva abbracciato la carriera ecclesiastica in significativa continuità con lo zio (nel 1477 sarà infatti curato nella chiesa di Caprino)<sup>32</sup>.

La presenza del parroco (invero non inusuale alla redazione di statuti di confraternite rurali) risulta in questo caso piuttosto ambigua: all'interno dell'associazione, infatti, non gli è riconosciuta alcuna funzione, non gli è affidata l'assistenza spirituale dei soci, non gli si chiedono riti o benedizioni, non gli si riserva neppure la celebrazione della messa che solennizzava il pranzo comunitario di San Martino, poiché in quel giorno la funzione viene presieduta da sacer-

doti invitati dalla vicina pieve di San Floriano. La sua partecipazione sembra riconducibile esclusivamente al suo ruolo istituzionale di rappresentante della chiesa alla quale il convivio offriva un certo sostegno culturale<sup>33</sup>.

L'elenco dei soci rivela una forma di reclutamento a base esclusivamente maschile (si trattava probabilmente dei capifamiglia) e un ambito territoriale che coincide sostanzialmente, ma non esclusivamente, con il paese. Non tutti i *conviviores* sono fumanesi, due sono detti *de Buris*, allora come oggi il villaggio più vicino; anzi, data l'articolazione insediativa a nuclei contraddali sparsi che caratterizzava la zona, si può immaginare che essi risiedessero in una delle contrade, come San Micheletto o Marega, che univano i due paesi in una significativa contiguità spaziale<sup>34</sup>.

Anche il convivio di Avesa sembra nato come assemblea dei capifamiglia. Benché il testo dello statuto non riporti né il numero né i nomi dei soci, tuttavia l'introduzione alla copia voluta dal notaio Amadeo nel 1615 tenta di spiegare la natura del sodalizio sostenendo che si trattasse di un'occasione per riconciliare i capifamiglia di Avesa, «tutti gli capi di Casa», nel caso in cui fosse nata «qualche altercazione d'animo o contesa tra di loro»<sup>35</sup>.

Lo stato delle fonti fumanesi risalenti a questo periodo, in particolare l'esiguità dei testamenti reperiti, non permette di delineare l'identità e i profili sociali dei *conviviores* né di ricostruirne la famiglia o le relazioni parentali e neppure di valutare se e in quale misura la loro appartenenza al convivio si traducesse, nel momento del trapasso da questa vita, in coerenti scelte beneficiarie a favore dell'associazione alla quale erano stati legati<sup>36</sup>.

Quasi tutti i presenti vengono designati solo con il nome e il patronimico, eccetto tre identificati come un tessitore (*Andreolus tessarius*), un barbiere (*Paulus barberius*) e, piú genericamente, un *magister* (*Petrus quondam Rizii*), appellativo che rimanda all'esercizio di un qualche indeterminato mestiere artigianale. Di un quarto socio (*Gerardinus quondam Petripauli*) sappiamo che faceva il pellicciaio perché risulta menzionato nel testamento della suocera<sup>37</sup>.

Considerando l'affermata vocazione agricola della zona e dato che le fonti quattrocentesche non sembrano documentare una diffusione significativa di attività economiche di diverso genere, si può ragionevolmente presumere che gli altri soci, dei quali non è precisato il mestiere, appartenessero al variegato mondo contadino, composto da piccoli proprietari e da livellari dei patrimoni fondiari cittadini appartenenti all'*élite* aristocratica ed ecclesiastica<sup>38</sup>.

Rimane da valutare la consistenza numerica del convivio in rapporto alla popolazione, vale a dire il suo impatto sulla comunità fumanese, in quale misura l'associazione rappresentasse le famiglie del luogo. Pur non possedendo stime dirette degli abitanti di Fumane intorno la metà del secolo, se si integrano i dati emersi con altra documentazione coeva, si può almeno tentare qualche calcolo approssimativo ma onesto.

Come si deduce dal documento stesso, i membri presenti alla redazione degli statuti erano 27, ai quali se ne devono aggiungere altri 4 o 5, assenti in quell'occasione «licet quatuor vel quinque de dicto convivio seu concilio hiis omnibus peragendis absint», per un totale di 31 o 32 soci<sup>39</sup>. Se si considera che nel 1448, cioè appena un anno prima, la *publica et generalis vicinia* dei capifamiglia riunitasi per deliberare riguar-

do alla dotazione del beneficio parrocchiale contava 34 membri su un totale presumibile di circa 40-50 famiglie, si può ritenere che gli appartenenti al convivio rappresentassero piú dei due terzi dei fumanesi. Il confronto con la situazione attestata nel 1448 consente di intravedere una parziale sovrapposizione tra membri del convivio e partecipanti alla *vicinia*: 14 soci su 25 (quelli detti *de Fumanis*) sono presenti anche alla *vicinia* del 1448 e 5 di essi sono anche affittuari dei campi appena concessi alla parrocchia; 4 non risultano presenti all'atto di dotazione ma sono conduttori dei terreni che costituivano il beneficio parrocchiale<sup>40</sup>.

Non si trattava dunque della totalità dei capifamiglia ma certo di una considerevole maggioranza, probabilmente la piú interessata a celebrare rituali di integrazione sociale e la piú motivata a consorziarsi per tutelare i propri interessi attraverso legami di mutua solidarietà.

## ..... STRUTTURA E ORGANIZZAZIONE

La parte introduttiva degli statuti, prima della trattazione dei vari capitoli, è riservata a precisare i titoli giuridici dell'associazione, a definirne la natura e le facoltà in quanto ente di diritto privato, a descrivere minuziosamente le procure di cui il gruppo dirigente era investito per rappresentare i *convivatores* in sede di contenzioso, di operazioni finanziarie e in generale nei rapporti con altri enti pubblici o privati, laici o religiosi.

Una procura generale per agire a nome del convivio, acquistare o vendere beni, affittare terre o case di



proprietà era stata affidata, proprio in occasione dell'adunanza generale per la stesura degli statuti, a quattro soci del sodalizio: Rizeto del fu maestro Avanzo, Giacomino del fu Pietro, Giovanni del fu Pietro *gobo* e Pietro del fu Bernardo, scelti con «plano et equo concordio ac nemine eorum in aliquo variante nec descriptante»<sup>41</sup>.

I quattro (chiamati *nuntii*, *missi*, *procuratores*, *sindici*) costituivano una vera e propria giunta esecutiva e venivano designati seguendo una procedura che garantiva una forma di continuità nella gestione del gruppo attraverso un rinnovo graduale della dirigenza. Annualmente, una settimana dopo il solenne convito che ne suggellava l'attività, si procedeva all'elezione confermando due dei quattro precedenti procuratori e cassando gli altri, in sostituzione dei quali si procedeva a nuove nomine. Il gruppo dirigente era dunque costituito da sindaci o procuratori, dal *gastaldo* e da altri due ufficiali chiamati *fissores*, ai quali spettava il compito di convocare il concilio. Pene pecuniarie non proprio irrisorie colpivano chi non avesse accettato la carica: «Quod sub pena soldorum decem denariorum ipsam electionem vel confirmationem acceptare debeat»<sup>42</sup>. Il ricorso alla coercizione lascia intuire che generalmente i soci manifestassero qualche resistenza a impegnarsi nella gestione dell'associazione ma è pur vero che il carattere normativo della fonte potrebbe indurre a una lettura in negativo, fuorviante rispetto alla reale disponibilità dei *convivatores* ad assumere incarichi amministrativi. Si può inoltre osservare che le norme destinate a prescrivere l'obbligatorietà delle cariche appartengono, alla stregua di un formulario *standard*, a un gran numero di statuti di confraternite, compagnie e arti<sup>43</sup>. Nel nostro

caso le funzioni riservate ai procuratori erano piuttosto onerose dal momento che li impegnavano in delicate attività di revisione contabile e li vincolavano a numerose incombenze. Si sa che otto giorni dopo il pasto annuale, insieme al *gastaldo* o al *fissore*, essi erano tenuti alla resa dei conti, ovvero a presentare il bilancio del convivio «tam introitus quam expensas». Era loro compito anche scegliere, «ad favas sive ad sortes», i soci che avrebbero dovuto organizzare concretamente il banchetto. I quattro dovevano altresì occuparsi di acquistare, a spese del convivio, la carne di manzo per il pasto sociale, dopo il quale si impegnavano a vendere «ad hincantum et plus offerenti» il vino eventualmente avanzato<sup>44</sup>. Spettava loro anche «vocare et invitare tres venerabiles sacerdotes de plebatu Sancti Floriani» perché celebrassero una messa che accompagnava la festa del giorno di San Martino<sup>45</sup> e acquistare cinque «dupleria [...] fulcita pedibus lignorum» da conferire alla chiesa di San Zeno in occasione delle festività più solenni dell'anno liturgico<sup>46</sup>; infine i quattro sindaci godevano della facoltà di imporre una tassa in natura «coltam sive datiam [...] de frumento, vino, oleo et uvis» per quella quantità da loro ritenuta necessaria per l'utilità del convivio<sup>47</sup>.

A un livello più elevato vi era la carica del *gastaldo*, una figura che ricorre frequentemente nelle confraternite e nelle corporazioni coeve<sup>48</sup>. Gli statuti non esplicano le modalità della sua elezione né la durata dell'incarico ed è quindi difficile stabilire se la nomina fosse collegiale o più ristretta. Non meno oscuri sono al riguardo gli ordinamenti del *convivium* di Avesa: al tredicesimo capitolo essi prevedevano che il *gastaldo* venisse eletto insieme al censore dalla totalità dell'assemblea («la compagnia nostra») ma, subito dopo

aver precisato la durata dell'ufficio, il testo indica i due come designatori dei loro stessi successori: «Stiano in officio per un anno continuo, et elegano il Gastaldo et censore che sequiterano»<sup>49</sup>.

Quanto ai compiti riservati al gastaldo, essi si concretizzavano soprattutto nell'organizzazione del pasto e precisamente nella raccolta presso i soci di vino e frumento, nella conservazione e manutenzione delle pentole e degli altri *aparamenta* necessari. A questa funzione si aggiungevano alcune incombenze di carattere culturale quali la pulizia della lampada del Santissimo e l'acquisto di candele da prestare ai soci che ne avessero fatta richiesta<sup>50</sup>. Al gastaldo si riconoscevano dunque responsabilità e autorevolezza ma la sua superiorità nella gerarchia interna del convivio trovava espressione soprattutto nella facoltà di comminare molte delle pene previste dagli statuti per punire eventuali inadempienze degli obblighi societari. Egli poteva precettare alcuni *convivatores*, sotto pena di dieci soldi, perché riconducessero al paese i soci malati o defunti e con la stessa multa puniva chi si fosse rifiutato di assistere un confratello malato o chi non avesse voluto contribuire al conferimento dell'olio per la chiesa. Il gastaldo godeva anche del diritto di scegliere a suo arbitrio quattro soci perché collaborassero con le persone addette al pasto «ad iuvandum illos ordinantes et facientes dictum pastum». Nel caso in cui i quattro fossero stati negligenti, li avrebbe puniti con una multa di dieci soldi da moltiplicarsi a ogni reiterato rifiuto<sup>51</sup>.

A differenza degli ordinamenti della compagnia di Avesa, quelli del convivio fumanese non prevedevano che l'operato del gastaldo potesse essere oggetto di controllo e valutazione da parte di altri soci a questo

deputati<sup>52</sup>. Tuttavia egli non era, ovviamente, al di sopra della legge, pertanto era soggetto a multe in caso di inadempienza o negligenza. Una norma vincolava il gastaldo uscente a consegnare al suo successore le stoviglie necessarie al pasto sociale che aveva custodito presso di sé, con la precisazione che esse dovevano essere «illesas, non deterioratas seu maculatas»; in caso contrario sarebbe incorso in una multa di dieci soldi<sup>53</sup>.

Un insistito accento coercitivo percorre dunque gli ordinamenti del convivio, nessun aspetto della vita comunitaria si sottrae a una puntigliosa regolamentazione e alle relative sanzioni, tutte pecuniarie. È verosimile pensare che la redazione degli statuti fosse venuta a rinvigorire un momento di stanchezza della vita sociale nel quale si rendeva necessario richiamare con forza all'osservanza delle tradizioni e delle regole. Tuttavia, l'impressione generale è che il testo sia informato a un forte spirito impositivo e *mere poenales* che, se da un lato si riconosce appartenere al registro tipico adottato dagli statuti di confraternite e associazioni medioevali, dall'altro stupisce per la sua accentuazione e per l'assenza di riferimenti, anche minimi, a eventuali danni morali o spirituali che le inadempienze avrebbero comportato per il buon andamento del convivio<sup>54</sup>. Non vi è alcun tentativo di coinvolgere i soci a un rispetto delle norme fondato sulla consapevolezza e sulla condivisione in vista del bene ultimo della *societas*.

In un tale contesto, la definizione delle infrazioni alle norme statutarie come peccati «in quibus ipsi de dicto convivio cecidissent» appare piuttosto incongruente: non vi è nulla nel testo che possa suffragare un'interpretazione delle inosservanze come peccato o colpa in senso spirituale. L'espressione è nel passo che

prescrive che i soci debitori del convivio in ragione di multe non pagate dovessero provvedere al saldo della pena nello stesso giorno o periodo della chiusura del bilancio annuale. Se non lo avessero fatto, il gastaldo avrebbe dovuto recarsi il giorno seguente a casa dei debitori per esigere un pegno equivalente al debito «ire ad domum habitationum omnium illorum qui non solverint ut supra et ipsis non solventibus et eorum cuilibet petere unum pignus pro debito in quo teneatur dicto convivio». Se si fossero rifiutati sarebbero incorsi in una multa di dieci soldi e dopo la mora il gastaldo e tutti i soci avrebbero potuto recarsi a confiscare il pegno che sarebbe stato venduto *ad publicum hincantum* otto giorni dopo. Gli statuti precisano che non era necessaria alcuna autorizzazione per provvedere al pignoramento e alla vendita: «Sine licentia ab aliquo iudice impetranda»<sup>55</sup>.

Vediamo ora come si entrava a far parte del convivio, dal momento che un aspetto fondante dell'identità di un'associazione è costituito dalle modalità di ingresso. Esse ne connotano la dimensione in senso più o meno inclusivo, concorrono ad attribuirle un carattere di massa o elitario, ne tradiscono gli orientamenti devozionali e la loro maggior o minor specializzazione. Come è noto, era cura di quasi tutte le confraternite religiose regolare l'ammissione dei nuovi membri stabilendo requisiti di natura morale e l'osservanza di determinate pratiche di devozione e anche imponendo una quota in denaro o un contributo in natura<sup>56</sup>.

Gli statuti fumanesi riservano poche righe alle condizioni per entrare e uscire dall'associazione e tali modalità sono di un tenore tale da insinuare più di un legittimo dubbio sulla natura spirituale del convivio;

sembrano piuttosto enfatizzare il ruolo esclusivo del pasto nella sua dimensione più concreta. Era sufficiente infatti che il candidato socio consegnasse al gastaldo sei scodelle di legno («sex scudellas ligni»), sei scodelline («sex scudellinos ligni»), due taglieri («duos tagerios ligni»), sei cucchiari di legno («sex scuderias ligni»), due coppe («duos ciatos») e un recipiente per liquidi («unam englestariam»)<sup>57</sup>. Questa singolare tassa d'ingresso, tutta funzionale al consumo del pasto sociale, ha una significativa appendice nelle norme che insistono sulla scrupolosa manutenzione delle due grandi *calderiae* necessarie per la cottura del cibo, prescrizioni sulle quali torneremo più avanti analizzandole nel dettaglio. È interessante rilevare l'importanza attribuita agli strumenti materiali del grande appuntamento di San Martino: l'elenco delle stoviglie così minuziosamente descritte ricorda gli strumenti dotali che accompagnavano le spose all'uscita dalla casa paterna. In questo caso si trattava peraltro di una dote assai modesta, accessibile anche agli strati più svantaggiati della società rurale e dunque non tale da costituire una sorta di sbarramento sociale.

Colpisce, nelle condizioni d'ingresso e di partecipazione, l'assenza di riferimenti a pratiche di natura religioso-devozionale e di richiami all'osservanza di principi morali. Ai soci non era richiesta la presenza a celebrazioni sacre o a processioni, non si trova traccia di inviti a partecipare alla messa neppure nel giorno del solenne banchetto, mancano perfino le ammonizioni – comunissime negli statuti confraternali coevi – contro i vizi e i peccati pubblici, come la bestemmia e il gioco d'azzardo<sup>58</sup>. Pur considerando che la dimensione spiccatamente religiosa e l'attenzione al culto e alla preghiera comune non sono in genere facilmente

decifrabili attraverso le norme statutarie – secondo quanto la storiografia recente ha sottolineato –, sembra di dover riconoscere che negli statuti del convivio di Fumane sono del tutto assenti indizi anche minimi che orientino a un'interpretazione di natura spirituale o devozionale dell'associazione.

Più attenti agli aspetti religiosi risultano gli statuti del convivio di Avesa ma va precisato che essi (almeno nella versione che fa da copia alla trascrizione del 1609) risalgono al 1544, dunque a un periodo nel quale la sensibilità verso gli elementi devozionali si esprimeva in forme più spiccate, anche per le pressioni esercitate da Giberti in questa direzione<sup>59</sup>. Il testo statutario di Avesa, infatti, obbligava i membri a partecipare alle messe che si celebravano per la compagnia nel giorno del banchetto e nel successivo e imponeva di recarsi alle rogazioni, sia pure consentendo che a queste ultime potessero essere inviati, in vece propria, dei rappresentanti, purché non fossero «né putti, né donne, ma persone sufficienti»<sup>60</sup>.

La convocazione del concilio di Fumane non aveva una scadenza fissa ma piuttosto occasionale e quanto alle ragioni della convocazione, esse risultano indeterminate: si parla genericamente di affari o di «causa aliqua pro dicto convivio peragendi»<sup>61</sup>. Più precise erano le regole delle assemblee nelle quali erano imposte multe a chi parlava o a chi interrompeva un compagno che stava tenendo un discorso «pro dicto convivio seu de negotiis eiusdem»<sup>62</sup>.

I soci non erano vincolati al silenzio sulle attività dell'associazione ma erano tenuti a non dire alcunché che fosse lesivo della sua rispettabilità e dignità: «Statuimus et ordinamus quod nullus de dicto convivio audeat nec presumat dicere seu loqui aliquid quod sit

contra honorem dicti convivii seu concilii et utile ipsius convivii pena et dano soldorum decem unicuique contrafacienti»<sup>63</sup>.

Non tutto avveniva in modo collegiale ed era prevista anche la possibilità che il gastaldo chiamasse un solo socio, il quale, nell'impossibilità di andare personalmente, doveva provvedere a mandare un suo valido sostituto: «Unum alium hominum sufficientem qui faciat vel exercent ea que erunt necessaria pro dicto convivio»<sup>64</sup>.

.....  
**IL BANCHETTO DI SAN MARTINO: PAPARELLE,  
 LESSO E PEARÀ**

La consuetudine di organizzare banchetti da parte delle associazioni medioevali, fossero esse di natura devozionale o profana, è ampiamente documentata e ben conosciuta. Nelle pie confraternite la condivisione del cibo rinsaldava le affinità e i legami di natura spirituale esistenti tra i confratelli e il ritrovarsi insieme intorno a una tavola imbandita trovava larghi consensi, almeno alle origini, anche nelle corporazioni perché ne favoriva la coesione intorno ai comuni interessi professionali da tutelare<sup>65</sup>.

L'importanza del convito annuale per la vitalità delle associazioni di mestiere trova del resto una precisa conferma lessicale nell'uso del termine '*convivium*', sia pure limitatamente alla fase più antica, come strettamente connesso a quello di '*misterium*' o arte: in tale binomio appare nel *Liber Iuris Civilis* tra le poste che si pensano risalire a un periodo anteriore al 1209 e si conserva negli statuti dei sartori del 1260; in seguito non trova più applicazione e perfino la sem-

plice tradizione del banchetto sociale va gradualmente scomparendo, almeno nelle arti maggiori<sup>66</sup>. Come è noto, la diffusione di questa pratica conviviale, non di rado ufficializzata e regolata per statuto, non godeva dei favori delle autorità, sia civili che religiose, preoccupate che essa degenerasse in occasione di scandalo qualora i partecipanti esagerassero nello smodato consumo di vino o si abbandonassero a un clima go-liardico e giocoso<sup>67</sup>.

I pasti interni ai sodalizi, tuttavia, non esaurivano la varietà e la molteplicità delle manifestazioni conviviali in uso nel Medioevo e nella prima età moderna. In area ligure-piemontese sono frequentemente attestati i pranzi di Pentecoste, organizzati per iniziativa delle confrarie dello Spirito Santo ma aperti a ogni genere di persone e quindi espressione di una dimensione comunitaria più ampia<sup>68</sup>. La persistenza dei pranzi pentecostali sembra tenace e duratura, nonostante le autorità stigmatizzassero tali pratiche invitando a vendere le caldarie o proibendo *conviti* e *baccanali* e tentassero di orientare le risorse dei sodalizi verso forme di assistenza specializzata e mirata quali gli ospedali, i Monti frumentari e di Pietà<sup>69</sup>.

In generale, la diffidenza delle gerarchie civili e religiose investiva tutti i pranzi collettivi, sociali o comunitari che fossero. Le misure di contenimento o repressione erano ispirate sia da ragioni d'ordine pubblico sia dalla preoccupazione di disciplinare tutte quelle pratiche popolari pericolosamente in bilico tra superstizione e magia che caratterizzavano soprattutto il mondo contadino e che non di rado erano espressione di una religiosità ancora fortemente condizionata da tradizioni e suggestioni di origine pagana<sup>70</sup>.

Si pensi, per fare qualche esempio, alle numerose occasioni conviviali ispirate alla memoria dei defunti e celebrate per alimentare i rapporti profondi e misteriosi tra il mondo dei vivi e quello dei morti. È il caso dei famosi pasti funebri offerti in occasione delle esequie o degli anniversari, sovente a base di ceci o fave: una pratica popolarissima nella parte centro-settentrionale della penisola e abbastanza diffusa anche in Valpolicella<sup>71</sup>.

Gli stessi banchetti pentecostali avevano molto probabilmente un significato manistico<sup>72</sup> e si possono considerare addirittura un'eredità degli antichi *parentalia* romani quei tridui delle pignatte in uso in alcuni centri gardensi ma anche in molte città lombarde ed emiliane, che si protraggono fino a Ottocento inoltrato: tre giorni, in genere nell'ultima fase del carnevale, consacrati a banchettare con famigliari e parenti in memoria e a suffragio dei propri defunti<sup>73</sup>.

Ma i pasti legati al culto dei morti non erano gli unici momenti di aggregazione comunitaria intorno a un banchetto: si ricordano qui, poiché si tratta di consuetudini attestate anche in Valpolicella, i *convivia* richiesti o più spesso estorti dalle comunità ai parroci in occasione delle feste natalizie e pasquali e generalmente basati sul consumo di carne d'agnello. Mal tollerati dal clero – come è facilmente immaginabile –, di essi vi è qualche memoria nelle disposizioni vescovili e sinodali che tentavano di convertirli in elemosine per i poveri o per le fanciulle da marito<sup>74</sup>.

Se ne può concludere che la società rurale veronese nel suo complesso avesse una larga familiarità con pranzi di ogni genere, sociali e comunitari, e non stupisce che il pasto collettivo fosse il momento più importante del nostro convivio, il quale, già nel nome, si

richiamava a tale pratica. Buona parte delle attività che impegnavano gli ufficiali del convivio nel corso dell'anno erano dedicate all'organizzazione del pasto sociale. La centralità di questo atto all'interno del sodalizio trova un puntuale riscontro nello spazio che gli statuti gli riservano. Sono infatti quattordici i capitoli che descrivono minuziosamente il banchetto nella sua preparazione, nella scelta degli alimenti, nel suo svolgersi e nella conservazione e utilizzazione degli strumenti necessari alla sua fruizione.

In primo luogo ci si preoccupa di determinare con precisione la data del convivio, anche se ciò non garantisce che essa sia fissa e non si esclude che di anno in anno possa subire modeste variazioni di pochi giorni in base allo svolgimento del calendario. Gli statuti prescrivono che il pasto debba tenersi in concomitanza con la festa di San Martino, a meno che essa non cada di venerdì o sabato, nel qual caso sarebbe posticipato alla domenica seguente<sup>75</sup>. Par di intuire che la norma rifletta la preoccupazione che il convito possa coincidere con il giorno della settimana riservato all'astinenza (il venerdì) o rientrare in una delle viglie di festività nelle quali si doveva ugualmente osservare digiuno e sobrietà.

È probabile che all'origine della scelta del giorno di San Martino per la consumazione del pasto concorressero suggestioni e motivi diversi ma profondamente sentiti e fortemente intrecciati. Innanzitutto la scelta appare connessa con tutta evidenza a una delle scadenze più importanti del calendario agricolo, vale a dire la conclusione del ciclo dell'anno e il rinnovo dei contratti ai braccianti della terra. Per la Valpolicella alcune fonti locali di età napoleonica registrano la tradizione di organizzare festosi pranzi in quell'ocasio-

ne e, benché la documentazione che ce ne dà testimonianza appartenga a un periodo molto più tardo rispetto a quello considerato in questo lavoro, non è inverosimile pensare che tale consuetudine risalisse a molto tempo addietro e che su di essa si innestasse il nostro convivio<sup>76</sup>. Tuttavia, altre ragioni possono aver condizionato la data dell'evento rituale. Una di queste è riconducibile ai caratteri della religiosità rurale profondamente legata al culto dei santi, sovente venerati per le riconosciute doti taumaturgiche e in generale considerati più vicini e accessibili del Dio celeste<sup>77</sup>. In Valpolicella la devozione a San Martino era particolarmente diffusa, almeno a giudicare dalle numerose chiese che gli sono intitolate<sup>78</sup>. Inoltre la suggestione della figura del santo francese, che la tradizione agiografica ricorda intento a dividere il suo mantello con un povero, evocava un modello di carità fondato sulla condivisione fraterna e la solidarietà al quale – come vedremo – non erano estranei i principi ispiratori del convivio. Infine non si può escludere che sulla decisione di fissare il pranzo l'11 novembre pesasse anche la prossimità di questa data con l'ottavario dei morti, di cui costituiva, almeno temporalmente, il naturale sviluppo e la conclusione. Che tra le due ricorrenze intercorressero legami arcaici e profondi è dimostrato anche dalle non poche disposizioni testamentarie che scelgono questo giorno per la rituale elargizione di vivande<sup>79</sup>. Come si vede, i motivi che possono aver orientato i soci del convivio verso questa data sono molteplici. Certo è interessante rilevare la predilezione per un giorno che la coscienza collettiva della valle considerava festivo non tanto in senso liturgico quanto piuttosto antropologico e folcloristico, giorno nel quale già si consumavano riti alimentari di diversa

origine e natura. Ma al contempo è opportuno sottolineare anche i risvolti legati alla volontà di accompagnare il banchetto con una celebrazione sacra.

Nel giorno del pranzo si tiene infatti (e presumibilmente lo precede) anche una messa officiata *in terzo* da tre sacerdoti appositamente invitati a questo scopo dalla vicina pieve di San Floriano. Spetta ai quattro procuratori «vocare et invitare tres venerabiles sacerdotes de plebatu Sancti Floriani apud sacerdotem beneficiatum in ecclesia Sancti Zenonis de Fumanis qui sacerdotes venire debeant in die festi Sancti Martini sive in die in qua fieret dictum pastum ad celebrandum missam ad ecclesiam predictam Sancti Zenonis»<sup>80</sup>. La celebrazione eucaristica accompagna dunque il rito alimentare con l'efficacia del sacro e solennizza l'evento anche attraverso la partecipazione dei sacerdoti provenienti dalla vicina pieve matrice, i quali vengono retribuiti con 10 soldi ciascuno.

Fissata la data, gli statuti danno inizio alla minuziosa descrizione del pranzo, precisando che esso deve essere organizzato e preparato da persone appositamente elette a questo scopo dai quattro procuratori, attraverso una modalità definita «ad sortes sive ad favas»<sup>81</sup>. Altri quattro soci sarebbero stati invece scelti a discrezione del gastaldo un giorno prima del banchetto perché aiutassero gli eletti: «Debeant ire ad auxiliandum illos ordinantes et facientes dictum pastum»<sup>82</sup>. Il pasto consisteva in «carnibus manzi bonis et bene fasionatis, pane cocto de frumento, bono vino ac bonis papardelis pro ministris ac bona piperata»<sup>83</sup>.

Il testo mette sotto i nostri occhi un banchetto certamente non pantagruelico ma curato e abbondante. Quantità e qualità delle vivande sono oggetto di particolare attenzione. Per le carni si richiede che siano

«bonas et suficientes que integraliter sufficiant et habundent»<sup>84</sup> e si dà facoltà ai quattro procuratori di aumentare a loro discrezione la provvisione di frumento e vino qualora essa non fosse sufficiente: «Et si videretur dictis quatuor electis seu eorum maiori parti quod dicta provisio frumenti et vini non sufficeret seu ad sufficientiam supleat pro dicto pasto fiendo ut supra, quod tunc et eo casu dictis quatuor electis sive eorum maiori parti liceat acrescere dictam provisionem prout eis placuerit et videbitur»<sup>85</sup>. La ripetizione dell'aggettivo *bona* accanto a ogni vivanda o bevanda menzionata tradisce la preoccupazione dei *conviviatore*s che la qualità del cibo da ammannire in questa occasione sia superiore a quella quotidiana. Siamo dunque di fronte a un pasto festivo la cui solennità è significativamente connotata dalla presenza del pane bianco, il quale contribuisce a dare al pasto una valenza simbolica e rituale. Infatti, se i dati offerti dalla documentazione trecentesca sono – come sostiene Varanini – estendibili anche al secolo successivo, se ne deve dedurre che in Valpolicella, così come in molte altre zone del Veronese, la coltivazione del frumento fosse ancora destinata principalmente alle decime e ai canoni in natura da corrispondere ai *cives*, mentre l'alimentazione contadina continuava a basarsi sui grani minori<sup>86</sup>. Il pane bianco sembra appartenere alla tavola dei ricchi proprietari cittadini oppure è riservato agli usi liturgici e religiosi: appare sulla mensa per eccellenza, quella eucaristica, e nei lasciti testamentari che intendono ricordare i *pauperes Christi* con un'elargizione di pane si precisa sempre che esso deve essere *de frumento*<sup>87</sup>.

Non si sottraggono a questa spiccata dimensione rituale neppure le modalità attraverso cui gli organiz-

zatori del pasto si procurano gli alimenti. Il frumento e il vino dovevano essere offerti dagli stessi *conviviatore*s al gastaldo o alle persone addette al pasto «omni anno dare et cum effectu consignare gastaldioni dicti convivii sive illis personis que fuerint ellecte» quando otto giorni prima dell'evento si recavano alle case dei soci «quando dictus gastaldio vel ille talles persone ellecte ibunt ad domum dictorum conviviatorum»<sup>88</sup>. Queste derrate affluivano dunque attraverso una forma di collettazione tutta interna al sodalizio, anch'essa non priva di risvolti simbolici assai suggestivi e immediatamente riconoscibili. La raccolta effettuata casa per casa, famiglia per famiglia, consentiva in questo modo di mettere in comune delle risorse alimentari che erano frutto del lavoro dei soci e la condivisione del cibo che ne seguiva rafforzava e confermava il gruppo intorno a un'identità conviviale ispirata al modello piú autorevole: quello dell'*agape* eucaristica.

Il grano cosí raccolto da ogni socio nella misura di una *quarta* (circa 9,66 Kg) serviva solo in parte per farne del pane; una certa quantità doveva essere ridotta in farina «pro facienda papardellas exhibendas in minestris ad dictum pastum»<sup>89</sup>. Generalmente le minestre, sia quelle utilizzate nell'alimentazione quotidiana dei contadini sia quelle preparate come piatto rituale, erano di legumi e in particolare di fave, che nella Valpolicella, come in molte altre aree venete e non, godevano di larga fortuna<sup>90</sup>. In questo caso invece siamo di fronte a una minestra a base di cereali, una zuppa, forse piuttosto densa, sulla cui preparazione gli statuti non si dilungano ma che possiamo ben immaginare sulla base delle odierne modalità di esecuzione rispettose della tradizione. Certamente la preparazione di questo piatto richiedeva l'aggiunta di

uova per l'impasto e risultava piuttosto lunga e laboriosa<sup>91</sup>.

L'altro alimento fornito dai singoli in vista del banchetto sociale era il vino. Gli statuti prescrivono che ognuno dovesse fornirne una *situla*, cioè circa 17 litri<sup>92</sup>. Se si moltiplica la quota individuale per il numero dei membri del sodalizio, si ottiene una quantità sicuramente sproorzionata all'effettivo consumo, pure considerando che essa doveva bastare non solo per i soci ma anche per i beneficiari occasionali del pasto e, verosimilmente, anche per coloro chiamati a servire i commensali. Una tale abbondanza, oltre a richiamare alcune considerazioni generali sull'abitudine tipica del mondo antico e medioevale di ostentare nei banchetti una grande profusione di vivande allo scopo di sottolineare il rilievo sociale di chi offriva il convito, insinua qualche sospetto su possibili eccessi nel consumo<sup>93</sup>.

Nella facile previsione che il vino sovrabbondasse, il testo statutario stabiliva che i quattro procuratori avevano il compito di venderlo all'incanto al miglior offerente «dicti quatuor electi sive eorum maior pars teneantur et debeant omni anno incontinenti facto dicto pasto sive dicta caritate [...] vendere dictum vinum ad hincantum et plus offerenti dare»<sup>94</sup>. Ecco creata un'occasione di reddito che poteva essere utilizzato nell'acquisto delle altre derrate necessarie al pasto, per esempio quella carne di manzo *bene fasionata* (frollata al punto giusto), che costituiva un'ulteriore portata del pasto sociale. Spettava ai quattro procuratori acquistarla a spese del convivio «expensis dicti convivii» qualche giorno prima del banchetto<sup>95</sup>. Benché gli statuti non forniscano indicazioni sulle modalità di cottura della carne, sembra plausibile ipo-



tizzare che essa venisse bollita, cioè lessata: in questo modo si otteneva infatti il brodo che era necessario sia per cuocervi le *papardelis* sia per la preparazione della *piperata*. Questa popolare salsa piccante a base di pane e pepe, ancora oggi largamente in uso nel Veronese, completava il pasto di San Martino associandosi perfettamente alla carne di manzo bollita.

L'attenzione dei *convivatores* per la buona riuscita del pranzo si misura anche nell'attenzione che essi dedicavano a precisare come procurarsi i condimenti, il sale e la legna necessaria per la cottura dei cibi. Un capitolo stabilisce che «piperata, caseum, sal, lardus et ligna» dovevano essere forniti a spese degli addetti al pasto «de suo proprio ac de eorum propria substantia»<sup>96</sup>.

La partecipazione al convito era resa obbligatoria per tutti i membri del sodalizio e soggetta a multa di 10 soldi in caso di inadempienza, a meno che non si documentasse un «iustum et legiptimum impedimentum vel infirmitatis seu absentie a terra sua». Il socio che si fosse venuto a trovare in una di tali circostanze si sarebbe tuttavia dovuto impegnare a farsi sostituire da un familiare o da un'altra persona: «Mitat ad dictum pastum unum alium de familia sua sive aliam idoneam personam loco sui»<sup>97</sup>.

Dalla lettura degli statuti traspare dunque una significativa attenzione alla concretezza del banchetto nel suo farsi; tuttavia, dietro a norme che sembrerebbero dettate esclusivamente da esigenze di servizio, si possono intuire importanti risvolti simbolici. Un capitolo, per esempio, prescriveva che nessuno tra i *convivatores* potesse «sedere nec discumbere ad dictum pastum pro prandio sumendo» se non disponeva di un servitore, «nisi habuit unum de familia sive unam

aliam idoneam personam que servat discumbentibus donec pransi fuerint»<sup>98</sup>. Chi sedeva alla tavola del convivio non poteva servire ma doveva essere servito. La partecipazione al pasto diventava il segno tangibile di un privilegio, l'espressione di un diritto che trovava anche una conferma formale (e una sicura visibilità sociale) nel farsi servire.

I membri del convivio non erano gli esclusivi beneficiari del pasto di San Martino. Chi erano gli altri fortunati che potevano accedere alla distribuzione delle risorse sociali? Al riguardo gli statuti sono eloquenti e forniscono il quadro di una distribuzione indiscriminata della quale chiunque lo desiderasse poteva godere senza che vi fosse alcuna forma di selezione sociale che individuasse i veri poveri da beneficiare; si precisa al contrario che anche i ricchi sono ammessi: «Ad quod quidem pastum sive elemosinam sic ut supra fiendam et dispensandam qui voluerit accedere valeat et possit, et ibi prandium sumere ac omnes ipsos concurrentes ad dictum prandium tam divites quam pauperes discumbere et sedere faciant pro dicto prandio sumendo»<sup>99</sup>.

Una tale indifferenza per i destinatari di un atto che gli statuti definiscono di volta in volta *pastum* oppure *caritatem* o *elemosinam* caratterizza anche quelle confrarie dello Spirito Santo cui abbiamo già avuto modo di accennare all'inizio del capitolo e sulle quali conviene soffermarsi per un confronto ancorché sommario e circoscritto all'aspetto che qui ci interessa, cioè il convito annuale. I verbali delle visite pastorali condotte in area piemontese tra Cinque e Seicento hanno consentito ad Angelo Torre di evidenziare con chiarezza come i riti alimentari celebrati da queste associazioni in occasione della Pentecoste offrirono ci-

Lo stemma abraso dei Maffei (particolare della lapide alla pagina di fianco) confrontato con un'incisione dello stesso stemma.



bo indistintamente a ricchi e poveri. Da qui la comprensibile diffidenza dei vescovi, di cui sono una spia lessicale gli avverbi utilizzati per qualificare la distribuzione: essa avveniva – recitano alcuni stralci di verbali riportati dallo studioso – *indistincte, confuse, promiscue*. Lungi dal perseguire scopi di vera assistenza ai bisognosi, tanto che gli strali dei vescovi si appuntano proprio sullo spreco di risorse effettuato dalle confrarie perché – è sempre Torre a riferirlo – «accorrono a percepire la limosina persone che avevano di che vivere a pregiudizio dei poveri», i sodalizi piemontesi sembrano qualificarsi piuttosto per finalità di natura

sociale e politica. Attraverso la condivisione del cibo esse rinsaldavano i legami di solidarietà esistenti tra i vicini o gli abitanti di uno stesso Comune. Gli studiosi ne sottolineano la funzione integrativa che le «apparenta a tutti quei casi, documentati dagli antropologi sociali, di definizione di un gruppo di amici e alleati attraverso la condivisione del cerimoniale di distribuzione del cibo e di scambio dei doni»<sup>100</sup>. È ragionevole ipotizzare che anche il convivio di Fumane, a largo reclutamento e costituito solo dai capifamiglia (e in quanto tale organismo rappresentativo), potesse avere una funzione simile. Del resto, le analogie con il

L'iscrizione murata su un fianco della parrocchiale di Fumane che ricorda la fondazione del beneficio nel 1448.



testo del nostro statuto sono evidenti anche nei riferimenti linguistici: basti pensare, per esempio, all'uso dei termini *'elimosina'* o *'charitas'* per indicare il banchetto fumanese, così come numerose testimonianze ci informano che le confrarie dello Spirito Santo usavano chiamare *carità* l'atto di prendere il cibo assieme oppure, ricorrendo a un'espressione dall'indubbia efficacia, «mangiare e bere carità»<sup>101</sup>.

Il pasto comunitario doveva avere una funzione analoga, diretta cioè a rinsaldare la coesione sociale e a pacificare eventuali contese sorte tra i cittadini, anche per il convivio di Avesa, o almeno così lo in-

terpretavano coloro che nel 1615, sotto la guida del notaio Amadeo, curarono la trascrizione dei capitoli statutari. A loro commento, infatti, vi è una breve introduzione che spiega la tradizione del convivio come un'antichissima consuetudine voluta *da li buoni vecchi*; il pranzo doveva celebrarsi la prima o seconda domenica dopo la festa di San Michele tra «tutti gli capi di Casa, affinché se fosse nata qualche altercazione d'animo o contesa tra di loro, con questa occasione venissero a riconciliarsi insieme, et con l'intervento di communi amici accomodati et allegramente godendosi à mensa, conservassero la benivolenza, et

carità cristiana»<sup>102</sup>. Le modalità di raccolta degli alimenti destinati al pasto sono le medesime di quelle riscontrate per il sodalizio fumanese: ogni socio doveva «dar et consignar la robba, et denari per far il pasto al Gastaldo, et huomini deputati sopra esso pasto»<sup>103</sup>. Non si precisa da quali pietanze fosse costituito il pranzo ma gli ufficiali si impegnavano a procurare una libbra di formaggio, una di lardo e la legna e il sale necessari. I capitoli del convivio di Avesa tradiscono però un'attenzione ai poveri, alle persone identificate come bisognose, aspetto che riflette una dimensione assistenzialistica del tutto assente – come abbiamo visto – a Fumane. Il gastaldo era infatti tenuto a dare una decima parte del pane della compagnia agli indigenti del villaggio: «Cavar di tutto il pane che sarà stato fatto per il passato [*ma è molto più probabile che sia 'pasto'*] la decima parte, et quella parte portarla alla casa della contrà, et dispensarlo alli poveri». Inoltre uno dei due minali di frumento di cui, per un antico lascito, il convivio beneficiava annualmente, era destinato «alli bisognosi della contra nostra»<sup>104</sup>.

Tornando al convivio fumanese, il banchetto di San Martino sembra esaurire le intenzioni conviviali dei soci e gli statuti non menzionano altri pasti comunitari. Tuttavia l'associazione disponeva di una dotazione di pentole e di non ben identificati *aparamenta* (forse la stessa riserva di scodelle, piatti, cucchiai, bicchieri e contenitori vari conferiti dai soci al momento del loro ingresso nel convivio)<sup>105</sup> che trovavano numerose occasioni di utilizzo dentro e fuori la cerchia dei soci.

Nel lungo periodo tra un banchetto e l'altro, infatti, le pentole non giacevano inutilizzate: gli statuti

prescrivono al gastaldo di prestarle a chiunque ne facesse richiesta purché il loro utilizzo fosse limitato esclusivamente «ad pasta nuptialia et obitus mortuorum». Naturalmente gli estranei al convivio non ottenevano le pentole alle stesse condizioni dei soci: chi non faceva parte del sodalizio doveva versare 10 soldi per ciascuna pentola (*calderia*) mentre ai *conviviatores* esse erano prestate gratuitamente, «sine aliqua solutione». Le differenze, però, finivano qui. Con la medesima severità si colpiva infatti chiunque non avesse prontamente riconsegnato le pentole intatte entro i tre giorni concessi dopo la consumazione del pasto per il quale erano state richieste «et ipsas calderias et cetera alia apparamenta sibi restituire fecisse illesas et in aliquo non deterioratas seu deteriorata intra tres dies post pastum factum per dictum accipientem dictas calderias et aparamenta». La multa imposta era infatti di 10 soldi. Se le pentole restituite erano ammaccate o in qualche modo deteriorate, il gastaldo ne imponeva la riparazione a spese dei responsabili: entro otto giorni «ille tallis in cuius manibus seu cuius defectu dicte calderie seu apparamenta devastate seu deteriorate forent, teneatur et debeat intra octo dies postquam eidem denuntiatum fuerit per gastaldionem dicti convivii illas et illa aptare fecisse suis propriis expensis»<sup>106</sup>. L'ampio spazio dedicato dagli statuti alla gestione e alla manutenzione delle *calderias* e in generale degli strumenti del pasto rivela tratti peculiari del sodalizio e lascia emergere una forte aderenza al concreto da parte del testo statutario. In particolare colpisce l'attenzione a prevedere e regolamentare quei casi che potevano recare pregiudizio alle finanze del convivio. Così si prende in esame anche l'eventualità che un socio non si presentasse a ritirare

le pentole precedentemente richieste con largo anticipo (le norme imponevano che se ne inoltrasse domanda tre settimane prima dell'uso). È evidente che per tale periodo le pentole sarebbero risultate prenotate e ciò avrebbe precluso ad altri la possibilità di affittarle, causando al sodalizio una perdita di 10 soldi. Gli statuti prevedono dunque la possibilità di rifarsi del mancato guadagno attraverso una forma di risarcimento diretto e perfettamente corrispondente: si imponeva al socio una multa pari a 10 soldi<sup>107</sup>.

Questa ampia circolazione di pentole, a cerchi concentrici ma aperti, dall'interno del convivio ai *convivatores* e a chiunque altro ne facesse richiesta «cui-cumque requerenti illas», ha un modesto risvolto economico (costituito da un piccolo introito) ma soprattutto una precisa valenza simbolica. Essa ripropone, sia pure in altri termini, la stessa distribuzione di risorse che era la cifra caratteristica della festa di San Martino: là il cibo, qui gli strumenti della sua preparazione. Benché la condivisione delle pentole non sia del tutto gratuita, si tratta pur sempre di una pratica che pone a disposizione di tanti ciò che appartiene giuridicamente a pochi, crea apertura e insieme coagula consenso attorno al gruppo. Veicola dunque un messaggio sociale e politico dal contenuto inequivocabile e dalle finalità precise: costruisce identità, aumenta la visibilità del sodalizio, si fa strumento di integrazione sociale.

#### ..... LA SOLIDARIETÀ IN VITA E IN MORTE

«Une charité bien ordonnée commence par soi-même»: recita così un popolare proverbio francese fe-

licemente assunto da alcuni storici d'oltralpe quale paradigma di quel complesso di rapporti di mutua solidarietà che connotavano non poche confrarie dell'area franco alpina verso la fine del Medioevo<sup>108</sup>.

È noto, peraltro, che l'aiuto reciproco in caso di necessità e le pratiche di suffragio nei confronti di soci defunti appartengono alla generalità dell'associazionismo medioevale. La *charitas* esercitata verso gli altri confratelli costituirebbe – secondo Terpstra – il denominatore comune di corporazioni e confraternite, le quali si differenzierebbero invece riguardo alla *miseri-cordia*, vale a dire l'insieme delle opere caritatevoli rivolte verso i bisognosi esterni alla *societas*: secondo lo studioso queste ultime sarebbero appannaggio esclusivo delle confraternite laicali di devozione<sup>109</sup>.

Se assumiamo questo discrimine come criterio per classificare il convivio fumanese, ci renderemo presto conto che esso si può più agevolmente apparentare a una gilda che a una vera e propria confraternita. Già abbiamo avuto modo di osservare che la *charitas* espressa dal banchetto sociale non aveva alcuna finalità assistenziale; restano da esaminare altri aspetti della dimensione caritativa entro la quale agiva il convivio.

Sono quattro i capitoli che descrivono i casi nei quali i membri erano chiamati a prestarsi reciproco aiuto. Tre di essi riprendono le pratiche tradizionali previste in molti statuti confraternali e corporativi che si proponevano di testimoniare la solidarietà sociale soprattutto nell'eventualità di una malattia o nella fase del trapasso, vale a dire nei momenti in cui il senso di precarietà che accompagnava l'uomo del basso Medioevo, frequentemente esposto a guerre, pestilenze e carestie di ogni genere, si faceva più acuto

e a esso si aggiungevano timori e angosce sull'incertezza del proprio destino nell'aldilà. In questi casi l'assistenza dei confratelli si manifestava innanzitutto nel riportare al luogo di residenza i soci malati o moribondi che si trovassero in altre città e che desiderassero far ritorno al proprio paese: il provvedimento avrebbe garantito loro di essere confortati dalla vicinanza di parenti e amici e, infine, di trovare sepoltura onorevole nella chiesa del paese di residenza tra i famigliari defunti<sup>110</sup>. Il desiderio di fissare l'ultima dimora nel luogo in cui si era vissuto era un'aspirazione generalizzata e per la Valpolicella essa trova conferma nella maggior parte delle scelte testamentarie in tema di sepoltura sin qui reperite e studiate<sup>111</sup>.

Gli statuti del convivio fumanese dettano disposizioni perfettamente funzionali a questi bisogni: se un socio o anche un suo famigliare che si trovava «extra villa de Fumanis in quovis loco in territorio Verone» cadeva malato o moriva manifestando il desiderio di tornare al paese, gli altri erano tenuti ad andare a prelevare «per ipsum portare ad eius domum vel ad sepeliendum in dictis suis ecclesiis parochialibus»<sup>112</sup>. Era un viaggio che si faceva a spese della compagnia in andata (*in eundo*), mentre ciò che si spendeva in alimenti e bevande al ritorno (*in redeundo*) doveva essere addebitato al socio malato o defunto, a meno che egli fosse in condizioni tali da non poter sostenerne il costo. In quel caso tutta la spesa doveva essere accollata al convivio. Se si tenta di interpretare il dato al di là dell'apparente intento calcolatore, è verosimile pensare che la norma trovasse ragione nella necessità di conservare le risorse finanziarie del gruppo per i soci veramente indigenti e bisognosi. Quella promossa dal convivio è dunque un'assistenza accorta e sorvegliata,

risponde ai legittimi desideri dei suoi membri di non morire in terra straniera ma al tempo stesso ha cura di non intaccare eccessivamente il patrimonio sociale se non per opere di effettiva carità, evitando di sprecare denaro per aiutare coloro che erano in grado di coprire almeno parzialmente le spese degli interventi.

A rifocillare i *convivatores* in trasferta per riportare a casa, vivi o morti, i soci che avevano scelto Fumane come ultima dimora, si provvedeva dunque a metà e non doveva essere una spesa da poco se si considera che, pena la consueta multa di 10 soldi, le persone chiamate a questo scopo erano proprio tutti, «omnes predicti de dicto convivio». Nel caso che essi si fossero rifiutati, il gastaldo o i quattro procuratori avevano la facoltà di imporre a cinque o dieci soci di recarsi a prelevare il malcapitato che aveva fatto richiesta di aiuto.

Un secondo settore di impegno era costituito dall'assistenza ai confratelli ammalati, estesa anche ai loro famigliari, nell'eventualità che non ci fosse nessuno che li potesse assistere «et non esset aliquis qui talli infirmo serviret in dicta sua infirmitate»<sup>113</sup>. Tra le malattie che potevano colpire i soci, il testo menziona in particolare la peste, un flagello piuttosto noto agli uomini del basso Medioevo. Se il Trecento aveva conosciuto, nel Veronese come altrove, le epidemie più virulente e su vasta scala, è noto che crisi pestilenziali, pur episodiche e circoscritte, si ripeterono anche nel secolo successivo. In particolare si ha notizia di un'epidemia di peste che interessò Verona e alcuni centri della Valdadige tra il 1428 e il 1438, circa dieci anni prima della redazione degli statuti, e anche se non abbiamo dati certi sull'incidenza della malattia per la Valpolicella, possiamo facilmente immaginare che il suo

apparire in città e in alcune zone della provincia avesse scatenato comprensibili paure e angosce<sup>114</sup>. È possibile dunque che il riferimento alla peste non fosse dettato dall'urgere di una crisi epidemica in corso ma riflettesse i timori suscitati da precedenti episodi conservati nella memoria collettiva.

In ogni caso, si trattasse di morbo comune o pestilenziale, gli statuti davano facoltà a tutti i soci o ai quattro procuratori di scegliere due o almeno uno di loro «qui vadat seu vadant ac ire debeant ad servendum dicto talli infirmo in dicta sua infirmitate»<sup>115</sup>. Se anche i prescelti si fossero negati sarebbero incorsi nella solita multa da moltiplicare a ogni rifiuto.

L'impegno a visitare i confratelli infermi risalta con evidenza anche negli statuti del convivio di Avesa, nei quali si prescriveva al gastaldo di «elemosinar di casa in casa di quelli della compagnia per subvenire quel bisognoso infermo»; all'occorrenza, se il denaro così raccolto non fosse bastato, egli era autorizzato a imporre una tassa. Sono assenti, invece, le norme che stabilivano di riportare al paese il socio malato<sup>116</sup>.

Tra i doveri reciproci che i soci erano chiamati a osservare, c'era naturalmente anche quello di partecipare alle esequie dei soci o dei loro famigliari. L'affiliazione al sodalizio faceva obbligo a tutti di presentarsi alla casa del defunto «ut levare debeant corpus defuncti» e di accompagnarlo «ad sepulcrum ubi erit sepeliendum». Dall'impegno era esentato chi in quel momento non si trovava a Fumane: costui doveva comunque farsi sostituire da uno *de familia*<sup>117</sup>.

Anche in questo caso siamo di fronte a pratiche di *pietas* verso i defunti largamente attestate in quasi tutte le associazioni del tempo; tuttavia v'è da rilevare, rispetto alla normativa generale, che in questi statuti i

compiti dei *convivatores* si esaurivano nella partecipazione corale al funerale. Quelle che erano tra le attività più sentite dall'associazionismo del tempo, vale a dire le preghiere e gli uffici di suffragio per i confratelli defunti, sono del tutto assenti: mancano cioè proprio quegli strumenti ritenuti assolutamente necessari per affrontare la morte, o meglio il giudizio divino, con adeguate sicurezze e coperture spirituali.

L'esigenza di prestarsi aiuto reciproco per far fronte agli innumerevoli accidenti naturali e umani che rendevano assai precaria l'esistenza dell'uomo medioevale si riflette anche in un capitolo aggiunto posteriormente alla redazione degli statuti e annotato sul margine sinistro dell'ultimo foglio. Esso reca la data del 6 marzo 1454 ed era stato ordinato da quattro soci muniti di un'apposita delega per «statuire nomine dicti convivii» riguardo a un problema avvertito evidentemente con urgenza e apprensione. I quattro stabilirono che se a uno di loro fosse improvvisamente venuto a mancare un animale da giogo («aliqua bestia a jugo, sive bos sive vacha») a causa di una malattia o per un decesso improvviso («de morbo sive morte subitanea») i *convivatores* avrebbero dovuto attivarsi per aiutare il socio conformemente ai mezzi di ciascuno. Chi fosse stato proprietario di una *bovolchariam*, cioè di un allevamento di bovini, avrebbe dovuto versare 10 soldi allo sfortunato collega, mentre gli altri solo 5<sup>118</sup>. Purtroppo il capitolo è ricostruibile solo in parte, essendo il margine del foglio mancante e strappato in più punti, e non è possibile leggerlo per intero o quanto meno coglierne compiutamente il senso senza ambiguità interpretative<sup>119</sup>. Tuttavia, pur scontando i limiti connessi alla sua parzialità, il testo merita qualche considerazione, almeno

per la parte che siamo in grado di ricostruire in modo attendibile.

La formula sancisce in modo inequivocabile un impegnativo rapporto di solidarietà economica che trova significativi riscontri in altre associazioni di diversa natura. A un pronto intervento finanziario erano tenuti, per esempio, i membri dell'Arte veronese dei *bubulci*. Lo ricorda Simeoni riferendo sugli statuti del 1319, i quali facevano obbligo ai confratelli di corrispondere 3 soldi per bestia al socio che avesse subito il furto dei suoi animali durante un servizio per conto del Comune. Anche in questo caso la norma introduceva, a garanzia di equità, una sorta di correttore sociale aggiungendo che, se le bestie rubate fossero state due, i colleghi proprietari di un solo animale avrebbero contribuito nella misura di uno<sup>120</sup>.

Non prevedevano invece un rimborso in denaro ma esigevano comunque un aiuto concreto gli statuti della confraternita della Beata Vergine di Arzignano, studiati da Giovanni Mantese anni orsono<sup>121</sup>. Gli ordinamenti di questa associazione – così marcatamente sbilanciati a favore dei motivi di reciproca solidarietà materiale e così poco attenti agli aspetti devozionali e spirituali – prescrivevano di mettere a disposizione dei confratelli bisognosi il carro o le bestie «ire cum suo plaustro vel cum suis bestiis in servizio sui fratris»<sup>122</sup>.

Un analogo esempio di mobilitazione di gruppo a favore di un confratello che rischiava una perdita economica si ravvisa anche in luoghi più lontani e in contesti diversi. In un suo interessante contributo apparso nella miscelanea di studi sul movimento confraternale medioevale, Catharine Vincent riferiva degli statuti della confraternita di Boshion, in Nor-

mandia, risalenti al 1420, i quali impegnavano tutti i confratelli nella ricerca degli animali smarriti dai soci<sup>123</sup>.

Appare interessante infine – anche per i possibili riferimenti alla storia agraria della Valpolicella – notare il rilievo attribuito dai *conviviatore*s al danno causato dalla perdita di un animale da lavoro: esso era tale da spingerli a invocare una mutua copertura finanziaria del tutto simile a quella prevista per i carrettieri che si vedevano sottrarre gli strumenti del proprio mestiere. Dalla norma trapela dunque con evidenza l'importanza degli animali da lavoro per l'economia della zona, in particolare per la cerealicoltura e la viticoltura, a fronte di «un patrimonio zootecnico che anche da fonti più tarde appare cronicamente in deficit»<sup>124</sup>.

## ..... IL CONVIVIO E LA CHIESA DI SAN ZENO

Nel periodo in cui il convivio si dotava di uno statuto, si strutturava cioè in una precisa forma giuridica definendo la propria organizzazione interna e accreditandosi come ente autonomo, sulla scena fumanese si affacciava un altro soggetto (anch'esso in fase di istituzionalizzazione) la cui esistenza era destinata a intrecciarsi abbastanza strettamente con quella del convivio.

In quegli anni, infatti, la chiesa di Fumane andava gradualmente affermando la propria autonomia nei confronti della pieve di San Floriano dalla quale dipendeva fin dall'epoca della sua fondazione, nel XIV secolo. Percorrendo una strada non dissimile da quella di molte altre comunità della Valpolicella penalizza-



Il battistero della parrocchiale di Fumane (a sinistra) e l'iscrizione scolpita su di esso.



te da una dispersione insediativa che non facilitava il soddisfacimento della domanda religiosa dei fedeli e richiedeva una diversa organizzazione del tradizionale ordinamento pievano, i fumanesi avevano provveduto fin dal 1436 a dotare la loro chiesa di un'adeguata base patrimoniale. Essa consisteva in 43 appezzamenti di varia destinazione culturale, arativi a vigneto, boschivi e prativi, distribuiti per lo più *in pertinentia* di Fumane ma anche nelle adiacenze di Bure e Gargagnago. Le entrate dei terreni avrebbero consentito la presenza stabile di un sacerdote in cura d'anime e dunque l'atto di dotazione avrebbe costituito il primo passo verso la realizzazione di una piena vita parrocchiale. La creazione del beneficio fu il frutto di trattative e compromessi non soltanto – com'era prevedibile – con la pieve di San Floriano ma anche tra le due

chiese fumanesi che ambivano entrambe al titolo di parrocchia: quella gentilizia di Santa Maria della Corte, annessa al palazzo della famiglia Maffei, e quella di San Zeno. Qui basti ricordare che l'atto di dotazione divideva il giuspatronato della parrocchia tra l'arciprete di San Floriano, la comunità fumanese e i nobili Maffei e che le pressioni di questi ultimi per fare della propria cappella la chiesa parrocchiale incontrarono resistenze e opposizioni finché si pervenne a un accordo in base al quale il sacerdote incaricato avrebbe dovuto officiare alternativamente la santa messa festiva in entrambe le chiese. Sulle vicende in questione si è soffermato a suo tempo Pierpaolo Brugnoli, al quale rimando<sup>125</sup>. Siamo evidentemente di fronte a un quadro di forte concorrenza culturale tra due cappelle rette dallo stesso sacerdote ma diverse per origine, storia e dislocazione.

La netta e scontata preferenza dei fumanesi per la chiesa di San Zeno, più centrale rispetto all'altra e con il vantaggio di non essere espressione di una potente famiglia ma di rappresentare il centro di culto in cui tutta la comunità poteva riconoscersi, si misura ampiamente nei lasciti testamentari del periodo, tra i quali nessuno ricorda la cappella gentilizia nelle sue offerte *pro anima*<sup>126</sup>. Un'eco sincera dell'insofferenza dei fedeli per questa situazione si coglie anche negli atti della visita pastorale condotta dal vescovo Ermolao Barbaro nel 1458<sup>127</sup>.

Il convivio si trovò ad agire in questo contesto, vale a dire in una congiuntura definita da una concorde tensione sociale a favore di San Zeno per farne la chiesa propria, la chiesa del paese a pieno titolo, di contro a Santa Maria della Corte che scontava, nel sentire comune, la sua fondazione signorile. A una prima im-

pressione il convivio sembra assumere una posizione di salomonica equidistanza tra le due rivali. Quando si fa obbligo ai soci di andare a prelevare i moribondi che desiderano tornare a Fumane, il testo statutario parla della chiesa parrocchiale al plurale «ad sepeliendum in suis ecclesiis parochialibus»<sup>128</sup>. Ma in realtà si trattava di un riconoscimento esclusivamente formale e il sostegno finanziario del convivio andava tutto e solo a favore del culto nella chiesa di San Zeno, a cominciare dal contributo per l'olio che doveva alimentare la lampada accesa davanti al Santissimo. La necessità di conservare il Corpo di Cristo in un luogo onorevole e dignitoso e di assicurarne la visibilità attraverso la lampada sempre ardente era infatti al centro delle preoccupazioni vescovili. Uno dei primissimi atti compiuti da Barbaro durante la sua ricognizione nelle singole parrocchie era proprio il controllo della lampada e del «loco ubi reponitur Corpus Christi»<sup>129</sup>. Ora, se si dà credito agli statuti, bisogna pensare che a Fumane, dove il vescovo trova l'eucarestia regolarmente segnalata da una lampada («cum lampade ardenti»), fossero quasi esclusivamente i *conviviatore*s a mantenerla costantemente accesa.

I membri del convivio erano tenuti infatti a «tenere ac manutene una lampadam accessam in ecclesia Sancti Zenonis de Fumanis ante tabernaculum ubi corpus sacratissimus domini nostri Ihesu Christi deponitur que continuo, de die et de nocte, semper ardeat»<sup>130</sup>. A tale scopo la vigilia di Natale ognuno di essi doveva consegnare 3 libbre d'olio (pari a circa 1 Kg) ai quattro procuratori. Se moltiplichiamo la quota individuale per il numero dei soci (trentadue) si ottiene una discreta quantità di combustibile che poteva garantire la lampada accesa tutto l'anno<sup>131</sup>.

Gli statuti prescrivevano anche l'obbligo di pulire la lampada, riservando questo compito al solo gastaldo, vale a dire alla figura più autorevole ed eminente nella gerarchia interna del sodalizio, segno evidente dell'importanza e del prestigio che i soci attribuivano a questo incarico. Due volte l'anno, e precisamente a Pasqua e nella festa di San Martino (ricorrenza particolarmente solenne e cara per il convivio), egli doveva «lavare et netezare dictam lampadam», pena la consueta multa di 10 soldi «pro quoquo et quaqua vice»<sup>132</sup>.

L'interesse del convivio per il buon svolgimento delle funzioni liturgiche nella chiesa di San Zeno trova un'ulteriore espressione nel farsi carico di acquistare cinque doppiieri di cera forniti di sostegno di legno «fulcita pedibus lignorum». Incaricati dell'acquisto erano i quattro procuratori, ai quali era lasciata facoltà di deciderne peso e valore. I cinque candelieri avevano destinazioni diverse: uno, usato per le celebrazioni ordinarie, sarebbe stato posto subito in San Zeno dove avrebbe bruciato durante gli uffici divini: «Unus deponatur ibi ad ecclesiam Sancti Zenonis de Fumanis arsurus ibidem ad divina officia celebranda»; gli altri quattro invece, riservati alle occasioni solenni, sarebbero stati conservati dal gastaldo che li avrebbe presentati in chiesa in particolari solennità, vale a dire a Natale e nelle due feste successive, a San Zeno, alla Pentecoste, a Pasqua e nelle due feste successive, al *Corpus Domini*, a Ognissanti e, immanchabilmente, a San Martino<sup>133</sup>.

Il simbolismo della luce e gli usi liturgici e religiosi a esso connessi ispirano anche un altro capitolo degli statuti, laddove si prescrive al gastaldo di acquistare a spese del convivio e di tenere presso di sé quattro lib-

bre di candele di cera (del valore di due denari per ogni candela) da prestare ai soci che ne facevano richiesta («acomodare cuilibet de dicto convivio») ma anche ai non soci e da farsi restituire entro i tre giorni successivi<sup>134</sup>. Purtroppo il testo è reticente riguardo all'utilizzo delle candele da parte dei richiedenti. Si può immaginare – ma è solo una congettura benché suffragata da numerosi esempi del genere – che venissero usate per le veglie funebri<sup>135</sup>.

Lo spazio nel quale agisce il convivio è dunque quello tradizionalmente riservato ai singoli devoti così come alle confraternite e alle corporazioni medioevali: il conferimento delle *luminarie*.

Non risulta invece alcun interesse per paramenti o arredi e neppure per uno degli altari laterali. Tuttavia è evidente che nell'economia della gestione culturale all'interno della parrocchia, il sodalizio si ritaglia un ruolo preciso nel quale non si stenta a ravvisare l'intenzione di affermare la propria identità di gruppo: esso si propone innanzitutto come il legittimo custode o conservatore della lampada ardente davanti al *Corpus Domini*, dando così un chiaro segnale di devozione eucaristica.

Inoltre il convivio si dota di cinque candelieri che presta alla chiesa in occasione di rituali solenni ed è il gastaldo, non il parroco, che li custodisce tra una festa e l'altra: essi vengono intesi come elementi di prerogativa, definiscono obblighi e diritti del convivio e ne fanno il responsabile dell'illuminazione delle principali solennità della vita comunitaria. Non c'è traccia di una attività devota alternativa e quindi concorrenziale al culto parrocchiale ma il contributo dei *conviviatore*s è manifesto e intende essere socialmente riconosciuto.

## CONCLUSIONI

Un fortunato e casuale ritrovamento archivistico ha dunque sottratto all'oblio un documento che, pur scontando gli inevitabili limiti connessi alla sua stessa natura di fonte normativa, getta una qualche luce su un'esperienza associativa altrimenti destinata a rimanere nell'ombra e che merita invece una certa attenzione per le peculiarità aggregative che la caratterizzano e per la presenza non capillare ma neppure isolata che si riscontra in area veronese. Le riflessioni fin qui proposte sulla natura e la funzione del convivio di Fumane non esauriscono certo le curiosità e gli interrogativi che nascono intorno all'effettivo svolgimento dell'attività sociale, alla sua reale incidenza sul vissuto dei suoi membri, alla sua contestualizzazione nel tessuto della *villa* fumanese. Sono, queste, domande irrisolte in quanto connesse ai limiti di un'analisi fondata quasi esclusivamente (e almeno in parte forzatamente poiché i testamenti esaminati non hanno aggiunto altre informazioni utili) su un testo statutario. Un testo che sicuramente non è coevo al nascere dell'associazione ma è venuto in seguito (quanto tempo dopo?) a regolarne gli aspetti più importanti e a confermarne pratiche che rischiavano di andare disattese, come la stessa celebrazione del pasto annuale per il quale si ribadisce l'obbligo di parteciparvi personalmente<sup>136</sup>. Ancora ci sfugge l'evoluzione del convivio: come ci è oscura la sua nascita, così non ci è dato di cogliere le fasi che ne accompagnarono il tramonto.

Particolarmente difficile risulta inoltre il tentativo di inquadrare questo sodalizio in una delle categorie associative riconosciute, come le confraternite, le corporazioni o le associazioni degli originari. Il convivio

si mostra piuttosto refrattario a ogni imprudente generalizzazione e di fronte agli sforzi di trovare una definizione precisa esibisce una certa ambiguità. Tuttavia alcuni dati emergono con sufficiente chiarezza e consentono di tracciare un primo, parziale profilo certamente suscettibile di ulteriori approfondimenti. Innanzitutto il convivio appare come una risposta originale a esigenze associative di natura prevalentemente secolare dettate da dinamiche e problematiche molto sentite dalla piccola comunità nella quale esso era inserito. È una relazione che si coglie agevolmente sia nei momenti di maggiore visibilità sociale, come il convito celebrato nel giorno di San Martino in un intreccio di suggestioni agrarie, religiose e folkloriche, sia negli aspetti mutuali che insistono soprattutto su una solidarietà materiale, sia nel rapporto con la costituenda parrocchia, alla quale il convivio assicura un significativo sostegno culturale proprio in una fase cruciale della sua storia. L'aderenza alla realtà locale spiega molti tratti peculiari del sodalizio fumanese, espressione di un gruppo che nel motivo di una *charitas* tutta interna e concreta, aliena da valenze spirituali, trovava un suo proprio centro di aggregazione.

Già a partire dalla sua stessa composizione (la quasi totalità dei capifamiglia del paese), la compagnia del convivio suggerisce l'idea di una comunanza laicale sorta al fine di garantirsi, attraverso la più larga rappresentanza possibile, la tenuta di forti vincoli di solidarietà: essi venivano a costituire una sorta di manifestazione sociale di legami famigliari e parentali ideali. Il convivio cementava tali rapporti fissandoli in un rituale che, anche attraverso momenti di forte impatto simbolico come il pranzo annuale, doveva servire a rafforzare la coesione dei membri del sodalizio e

l'aderenza alle sue pratiche di mutualità. Nelle comunità rurali di piccole e medie dimensioni questa formula doveva risultare possibile e insieme necessaria.

Le attestazioni di convivi nei principali centri demici della Valpolicella fra Tre e Quattrocento confermano l'ampiezza di un fenomeno associativo dai risvolti così importanti e suggeriscono di ampliare il campo d'indagine. Una ricognizione archivistica lar-

ga e sistematica – benché per Fumane la documentazione sia emersa in circostanze del tutto fortuite e causali<sup>37</sup> – potrebbe portare nuovi elementi di conoscenza sulla natura e sui caratteri di quei sodalizi inserendoli in un quadro più organico e restituendocene un'immagine più completa e fedele. Soltanto allora anche il convivio di Fumane potrà apparirci nella sua compiutezza.

## NOTE

1 Il rinvio – d'obbligo ma anche forzatamente generico – è alle copiose pubblicazioni del Centro di Documentazione per la Storia della Valpolicella, che da almeno quindici anni continua ad approfondire la conoscenza del nostro territorio sia nelle pagine dell'«Annuario Storico della Valpolicella» sia con monografie dedicate a singoli paesi. Più recentemente si sono aggiunte anche alcune tesi di laurea che hanno affrontato indagini relative a diversi centri della valle per il periodo in esame: a esse si farà più volte riferimento nel presente lavoro.

2 In una recente e dettagliata rassegna bibliografica dedicata alle confraternite medioevali, Lorenza Pamato sottolineava come «pochi siano ancora gli studi che prendono in esame le aree rurali». Rimangono esemplari casi isolati gli studi sul contado toscano, realizzati per lo più da studiosi stranieri, e le ricerche condotte su alcune zone venete: L. PAMATO, *Le confraternite medioevali. Studi e tendenze storiografiche*, «Quaderni di Storia Religiosa», 1998, pp. 21-22. Si deve registrare invece una notevole fioritura di lavori sulle confrarie dello Spirito Santo sorte in area ligure e piemontese sul modello di quelle francesi: un'attenzione forse stimolata proprio dalla contiguità geografica con la Francia dove queste associazioni sono da tempo oggetto di attente analisi. Per una sommaria panoramica dei contributi rimando a D. ZARDIN, *Le confraternite in Italia settentrionale fra XV e XVIII secolo*, «Società e Storia», 35 (1987), p. 85 e note corrispondenti.

3 G. DE SANDRE GASPARINI, *Contadini, chiesa, confraternita in un paese veneto di bonifica. Villa del Bosco nel Quattrocento*, Verona 1987, p. x.

4 Sul patrimonio archivistico veronese si sono abbattuti con uguale accanimento accidenti umani e naturali: l'evento più devastante fu forse l'incendio, doloso, scoppiato nel palazzo del

Comune il primo settembre 1723, come ci racconta G. SANCASSANI, *Gli archivi veronesi dal medioevo ai nostri giorni*, in *L'archivio di stato di Verona*, Verona 1961, pp. 10-11.

5 G.M. VARANINI, *La Valpolicella dal Duecento al Quattrocento*, Verona 1985, p. 260.

6 È un orientamento che emerge soprattutto nei lasciti *post mortem*, dai quali risultano favorite le chiese e le parrocchie di residenza mentre non vengono quasi mai ricordate le confraternite locali e assai poco beneficiati risultano anche gli enti di fondazione monastica o i movimenti di natura assistenziale o caritativa presenti in città: VARANINI, *La Valpolicella...*, pp. 254-260; G. DE SANDRE GASPARINI, *Vita religiosa in Valpolicella nella visita pastorale di Ermolao Barbaro*, «Annuario Storico della Valpolicella», 1986-1987, p. 92; G. FURIA, *Società e religione in Valpolicella (1408-1450): note dai testamenti con l'edizione di 206 testamenti*, tesi di laurea, Università degli Studi di Verona, Facoltà di Magistero, relatrice G. De Sandre Gasparini, a.a. 1995-1996, pp. 57-76; M. CIPRIANI, *L'età veneziana: la vita religiosa*, in *Fumane e le sue comunità*, II, Verona 1999, pp. 105-111 e 115.

7 G. DE SANDRE GASPARINI, *Per lo studio delle confraternite bassomedievali del territorio veneto: note su statuti editi e inediti*, «Ricerche di Storia Sociale e Religiosa», IX (1978), p. 33, nota 11.

8 M. KNAPTON, *Istituzioni ecclesiastiche, culto, religiosità nella Valpolicella di età pretridentina e tridentina*, in *La Valpolicella nella prima età moderna (1500.-1630)*, Verona 1987, pp. 377-390.

9 È stato Varanini a dare notizia dei convivia valpolicellesi di Semonte, Valgatara e Sant'Ambrogio: VARANINI, *La Valpolicella...*, pp. 260 e 277, note 18 e 19. Il convivio di Bardolino, già esistente prima del 1300, è stato segnalato da Crosatti, che ne ricordava lo scopo precipuo di mutuo soccorso e dava notizia di un pa-

sto che si teneva annualmente il venerdì Santo con distribuzione ai poveri di pie elemosine: G. CROSATTI, *Bardolino. Appunti monografici*, Verona 1902, pp. 81-83. Ai *convivia* di Bardolino fa riferimento anche Castagnetti: A. CASTAGNETTI, *I possessi del monastero di S. Zeno di Verona a Bardolino*, «Studi Medievali», III s., XIII, 1972.

10 Dell'esistenza di un *convivium de Quinzano*, beneficiario di un legato nel 1409, mi è stato riferito da Giuseppina De Sandre Gasparini: ASVr, *Ufficio del Registro, Testamenti*, m. 1, n. 124; un'ulteriore conferma documentaria, ancora da riferirsi a una fonte testamentaria, mi è venuta da Serena Ambrosi: ASVr, *Ufficio del Registro, Testamenti*, m. 7, n. 37. Ringrazio entrambe per le segnalazioni.

11 G. PERETTI, *La compagnia del Convivio. Un codice cartaceo del secolo XVII nell'archivio parrocchiale di Avesa*, in *Avesa 2 e la sua valle*, a cura di G. Peroni e B. Polverigiani, Verona, 1987, pp. 385-407. Il manoscritto, custodito nell'archivio parrocchiale di Avesa, raccoglie i verbali delle riunioni e gli atti che accompagnarono la vita del convivio fino al 1740. L'iniziativa di registrare le deliberazioni della compagnia, fino ad allora scarsamente documentabile, fu presa dal notaio Pietro Paolo Amadeo nel 1615, mentre egli rivestiva la carica di gastaldo. Il codice si apre con la copia, trascritta nel 1609, di alcuni capitoli risalenti al 1544. Questi non costituiscono un testo statutario organicamente strutturato ma sembrano piuttosto un insieme dettato dall'esigenza di fissare soprattutto quelle norme che regolavano aspetti particolarmente significativi (e forse trascurati) della vita sociale, quali il pasto, la cura dei defunti, l'organizzazione gerarchica.

12 La presenza di un *convivium* a Pescantina mi è stata segnalata da Pierpaolo Brugnoli che ne ha trovato traccia documentaria in una causa del 1529 intentata dal Comune contro il massaro, certo Zuane q. ser Bernardini Fornesero. Zuane era incaricato di riscuotere la decima del frumento, di cui era titolare il Comune stesso, «per faro el pan del convivio». Ma era accaduto, secondo l'accusa, che il pane fosse «negro et fatto come dicono di granata», così da far nascere un contenzioso: ASVr, *Vicari Valpolicella*, 26, fogli volanti. A un lascito «pro charitate seu convivio» cui erano tenuti gli uomini e il Comune di Pescantina accenna anche il verbale della visita pastorale condotta da Gian Matteo Giberti nel 1541: *Riforma pretridentina della diocesi di Verona. Visite pastorali del vescovo Gian Matteo Giberti 1525-1542*, a cura di A. Fasani, III, Vicenza 1989, p. 1355.

13 G. BISCARO, *Attraverso le carte di San Giorgio in Braida*

*esistenti nell'Archivio Vaticano*, «Atti del (R) Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti», 1932-1933, t. XCII, pp. 990-994.

14 G.G. MEERSSEMAN, *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, I, Roma 1977, pp. 22-23.

15 E. ROSSINI, *Il movimento associativo a Verona nel secolo XII*, «Vita Veronese», XXI (1968), pp. 247-250.

16 *Liber iuris civilis urbis Veronae*, a cura di B. Campagnola, Verona 1728, st. CXIV.

17 *Gli antichi statuti delle arti veronesi secondo la revisione scaligera del 1319 con una notizia sull'origine delle corporazioni a Verona*, a cura di L. Simeoni, Venezia 1914, p. XVIII.

18 MEERSSEMAN, *Ordo fraternitatis...*, I, pp. 24-28.

19 ASVr, *Notai Bruciati* (d'ora in poi NB), b. 110 (Donato Salutelli). Il notaio Donato, figlio di Alberto da Santo Stefano, non era nuovo alla rogazione di atti che interessavano Fumane: appena l'anno prima egli aveva steso il documento di dotazione del beneficio parrocchiale e frequentemente appare nei testamenti del periodo in qualità di notaio rogatore o di teste o di sottoscrittore: FURIA, *Società e religione in Valpolicella...*, *Appendice*, testamenti 113, 126, 139, 140, 149, 150, 154, 157, 175, 176, 178, 181, 184, 185, 188, 189, 190, 196, 202, 204, 205 e 206. La sua attività in Valpolicella era destinata a intensificarsi e negli anni successivi anche delicate mediazioni di natura politica e diplomatica lo videro protagonista, come ci rivela VARANINI, *La Valpolicella...*, pp. 119, 252, 269 e 299.

20 Generalmente l'elaborazione degli statuti avveniva in un secondo momento: MEERSSEMAN, *Ordo fraternitatis...*, I, pp. 18-21

21 ASVr, NB, b. 110, f. 1r.

22 MEERSSEMAN, *Ordo fraternitatis...*, I, pp. 8-10.

23 I *convivia* cittadini sono noti tutti con il nome della chiesa cui si associavano: San Biagio, Santa Felicità, San Giacomo alla Pigna: BISCARO, *Attraverso le carte di San Giorgio in Braida...*, pp. 990-994; L. SIMEONI, *Documenti e note sull'età precomunale e comunale a Verona*, «Studi Storici Veronesi», VIII-IX (1957-1958), p. 78; ROSSINI, *Il movimento associativo a Verona...*, p. 247.

24 Tra i *convivia* della Valpolicella solo quello di Sant'Ambrogio compare in un documento del 1315 come «convivium ecclesie Sancti Zenonis de S. Ambrosi»: VARANINI, *La Valpolicella...*, pp. 260, 277, nota 19. Tutti gli altri sono citati solo con il nome del paese.

25 ASVr, NB, f. 1r.

26 *Ivi*, f. 3v.

27 A. NIERO, *Statuto della confraternita di Santa Maria del-*

la *Misericordia di Chirignago (Venezia)*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», XX (1966), pp. 389 e 395; DE SANDRE GASPARINI, *Contadini, chiesa, confraternita...*, p. 162; C. NUBOLA, *Conoscere per governare. La diocesi di Trento nella visita pastorale di Ludovico Madruzzo (1579-1581)*, Bologna 1993, pp. 460-462.

28 È probabile che in occasione dell'istituzione del beneficio parrocchiale la chiesa fosse stata ampliata e riattata: *Fumane e le sue comunità*, I, a cura di P. Brugnoli, Verona 1990, p. 83.

29 Sui rapporti tra la parrocchia e la potente famiglia Maffei, si veda il presente lavoro alle note 125-126.

30 ASVr, NB, 110, f. 1r.

31 ASVr, *Ufficio del Registro, Testamenti*, m. 37, n. 49. Don Marco era originario di Caravaggio, nel Bergamasco. Apparteneva dunque a quel gruppo di sacerdoti lombardi che a metà Quattrocento risultavano beneficiati nella nostra diocesi. Probabilmente erano giunti qui sulla scia di una lunga tradizione di rapporti commerciali e di flussi migratori tra il Veneto e la vicina Lombardia, nonché attratti verso Verona quando la nostra città era soggetta alla dominazione viscontea: M. CIPRIANI, *Per lo studio dell'episcopato di Ermolao Barbaro (1453-1471): la «famiglia» e alcune linee dell'attività pastorale. Il Liber collationum (1454-1463): analisi, edizione parziale e registrazione*, tesi di laurea, Università degli Studi di Verona, Facoltà di Magistero, relatrice G. De Sandre Gasparini, a.a. 1990-1991, pp. 165-167. Assai poco sappiamo della sua carriera ecclesiastica: non conosciamo né di quale beneficio fosse stato titolare prima di giungere a Fumane né la sua destinazione successiva, se mai la ebbe. Di certo, nel 1458 il sacerdote della parrocchia di San Zeno era già un altro, un certo Baka da Salerno, ed è probabile che lo fosse già da qualche tempo perché in quell'anno procede a una permuta del beneficio: CIPRIANI, *Per lo studio dell'episcopato di Ermolao Barbaro...*, p. 283.

32 Non è stato possibile reperire il suo testamento ma possiamo vedere quello di suo fratello Fermo, calzolaio, residente a Bardolino. Egli testa una prima volta nel 1450 apprestandosi a una visita *ad limina* alla basilica dei Santi Pietro e Paolo e una seconda volta, da malato, nel 1477. Nel primo testamento don Marco risulta commissario ed erede universale insieme agli altri due fratelli, nel secondo veniamo a sapere anche che un nipote di don Marco, certo don Giovanni *de Caravagio*, era cappellano nella pieve di Caprino: ASVr, *Ufficio del Registro, Testamenti*, m. 42, n. 29; m. 69, n. 118.

33 Si veda il presente lavoro nella parte dedicata ai rapporti tra il convivio e la chiesa parrocchiale.

34 I soci fumanesi presenti alla redazione degli statuti sono: don Marco *de Malusatis* da Caravaggio, Cristoforo del fu Andrea, Zeno del fu Bartolomeo, Domenico figlio di detto Zeno, Delaido del fu Antonio, Bartolomeo del fu Pietro, Giovanni del fu Cristoforo, Bartolomeo del fu Antonio, Guglielmo del fu Bartolomeo, Rolando del fu Francesco, Domenico del fu Bartolomeo, Pietro del fu Bernardo, Giovanni del fu Pietro *Gobi*, Tommasino del fu Antonio, Bottura del fu Giovanni, Giacomino del fu Pietro, Pietro del fu Bernardo, Bonaventura del fu Boninsegna, Allegrino del fu Giovanni, Rizetto del fu Avanzo, maestro Pietro del fu Rizzo, Gerardino del fu Pierpaolo, Andreolo tessitore, Bartolomeo detto *Subrus*, maestro Paolo barbiere del fu Giovanni. A essi si aggiungono due persone dette *de Buris*: Bartolomeo del fu Cristoforo e Pietro del fu Antonio.

35 PERETTI, *La compagnia del Convivio...*, pp. 387 e 391.

36 Si sono esaminati circa ventisette testamenti dettati da fumanesi tra il 1409 e il 1516. Quattro sono stati pubblicati nella tesi di Giuseppina Furia, altri sono frutto di una rapida ricerca d'archivio che ha portato alla luce i testamenti di fumanesi controllando esclusivamente quelli registrati secondo l'indicazione *de Fumanis*. Da questa sommaria indagine non risulta alcuno lascito al convivio e questo sembrerebbe deporre a favore di un'interpretazione in senso esclusivamente profano della natura e dei fini dell'associazione: ASVr, *Ufficio del Registro, Testamenti*, m. 1, n. 154; m. 7, n. 106; m. 22, n. 111; m. 37, n. 49; m. 45, n. 109; m. 46, n. 119; m. 54, n. 110; m. 75, nn. 37 e 52; m. 93, n. 57; m. 94, n. 71; m. 95, nn. 14 e 98; m. 96, n. 113; m. 98, nn. 20 e 239; m. 103, nn. 289, 355, 495 e 765; m. 104, nn. 84 e 247; m. 107, nn. 148 e 235; m. 108, nn. 9 e 40.

37 FURIA, *Società e religione in Valpolicella...*, p. CDXXVII, testamento 168.

38 VARANINI, *La Valpolicella...*, pp. 207-208 e 211.

39 ASVr, NB, 110, f. 1r.

40 P. BRUGNOLI, *Documenti sulle origini della parrocchia di Fumane*, in *Scritti in onore di monsignor Giuseppe Turrini*, Verona 1973, p. 73; VARANINI, *La Valpolicella...*, p. 81.

41 ASVr, NB, 110, f. 1r.

42 *Ivi*, f. 3r.

43 G. MANTESE, *Gli statuti della confraternita della B. Vergine di Arzignano (Vicenza) 1366*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», XIV (1960), p. 449; PERETTI, *La Compagnia del Convivio...*, p. 392.

44 ASVr, NB, 110, f. 3v.

- 45 *Ivi*, ff. 5v-6r.
- 46 *Ivi*, f. 5v.
- 47 *Ivi*, f. 6r.
- 48 MANTESE, *Gli statuti della confraternita...*, pp. 443-444 e 448; NIERO, *Statuto della confraternita...*, p. 396.
- 49 PERETTI, *La compagnia del Convivio...*, p. 392.
- 50 ASVr, NB, 110, ff. 3v-4r per l'organizzazione del pasto; ff. 4r-4v per la conservazione delle pentole; f. 5v per la pulizia della lampada; f. 6r per l'acquisto di candelieri.
- 51 *Ivi*, f. 5r per il soccorso ai confratelli malati; f. 5v per il contributo dell'olio; ff. 4v-5r per la scelta di persone che collaborassero alla preparazione del pasto.
- 52 PERETTI, *La compagnia del Convivio...*, p. 392.
- 53 ASVr, NB, 110, f. 4r.
- 54 Mantese ha sottolineato il vigore *mere poenales* degli statuti della confraternita rurale di Arzignano: MANTESE, *Gli statuti della confraternita...*, p. 446; in generale Meersseman nota che la maggioranza degli statuti delle confraternite medioevali escludeva il vincolo *sub peccato*: MEERSSEMAN, *Ordo fraternitatis...*, III, pp. 1290-1314. Stupiscono, invece, per l'originalità e la spiritualità che trapela dalle norme, gli statuti della confraternita del Corpo di Cristo di Valdagno nei quali non vi è traccia di imposizioni o del ricorso a sanzioni; il rispetto dei capitoli è invocato con appelli alla devozione dei soci e con citazioni scritturali che avrebbero dovuto ispirare i loro comportamenti secondo una vera e propria *sequela Christi*: MANTESE, *Statuti della confraternita del «Santissimo Corpo di Cristo» di Valdagno (Vicenza)*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», xv (1961), pp. 109-122.
- 55 ASVr, NB, 110, f. 6v.
- 56 *Ibidem*. Analogamente, gli statuti del convivio di Avesa condizionavano l'ingresso di nuovi soci al versamento di 10 soldi «ne altrimenti possa entrarvi»: PERETTI, *La compagnia del Convivio...*, p. 393.
- 57 ASVr, NB, 110, f. 6r.
- 58 MANTESE, *Gli statuti della confraternita...*, pp. 445, 447 e 449; NIERO, *Statuto della confraternita di Santa Maria della Misericordia...*, p. 396, capp. 2 e 3; p. 397, capp. 6 e 7; DE SANDRE GASPARINI, *Contadini, chiesa, confraternita...*, p. 147, cap. 2; pp. 150-151, cap. 7; p. 153, cap. 11.
- 59 Un'esemplificazione delle pressioni esercitate da Giberati, prima, e da Valier, poi, per il controllo delle confraternite e l'affermazione di nuovi indirizzi devozionali si trova nel saggio di Knapton in *La Valpolicella nella prima età moderna...*, pp. 377-390; alcune considerazioni in merito fa anche Fasani in *Riforma pretridentina della diocesi...*, pp. CXXXI-CXXXII.
- 60 PERETTI, *La compagnia del Convivio...*, pp. 392-393.
- 61 ASVr, NB, 110, f. 6r.
- 62 *Ivi*, f. 6v.
- 63 *Ibidem*. Il convivio di Avesa sanzionava invece i soci che avessero offeso il gastaldo «che qualunque persona nel tempo che per il Gastaldo sarà congreata la Compagnia, dirà parola ingiuriosa ad esso Gastaldo, per ogni volta sia condannato soldi dieci»: PERETTI, *La compagnia del Convivio...*, p. 392.
- 64 ASVr, NB, 110, f. 6v.
- 65 MEERSSEMAN, *Ordo fraternitatis...*, I, Roma 1977, pp. 5-6 e 24-29; C. CORRAIN - P.L. ZAMPINI, *Documenti etnografici e folkloristici nei sinodi diocesani italiani*, Bologna 1970, pp. 85, 215-216, 239 e 381. Per alcuni esempi veneti e non, si rimanda a DE SANDRE GASPARINI, *Contadini, chiesa, confraternita...*, p. 130, nota 13.
- 66 SIMEONI, *Gli antichi statuti delle arti veronesi...*, p. XVIII; E. ROSSINI, *Gli statuti veronesi dell'arte dei sarti del 1260*, «Nova Historia», XIII (1961), I, pp. 29-31.
- 67 MEERSSEMAN, *Ordo fraternitatis...*, I, pp. 25-29.
- 68 CORRAIN-ZAMPINI, *Documenti etnografici...*, pp. 215 e 239; ZARDIN, *Le confraternite in Italia settentrionale...*, p. 85; A. TORRE, *Il consumo di devozioni. Religione e comunità nelle campagne dell'Ancien Régime*, Venezia 1995, pp. 81-102; L. PATRIA, *Gli spazi dello Spirito: confrarie e comunità in Val di Susa (sec. XIII-XV)*, «Quaderni di Storia Religiosa», 1998, pp. 135-156.
- 69 TORRE, *Il consumo di devozioni...*, p. 104.
- 70 Tutto l'interessante lavoro di Corrain e di Zampini si fonda proprio sulla legislazione sinodale attraverso la quale si manifestavano gli interventi vescovili contro i conviti, specie se tenuti in chiesa o in occasione di festività religiose (CORRAIN-ZAMPINI, *Documenti etnografici...*, pp. 215-216). Esempi di censura non mancano anche in periodi più tardi, come si riscontra in una grida veronese del XVIII secolo, *Terminazioni dell'Illustrissimo et Eccellentissimo signor Francesco Donado capitano vice podestà di Verona approvate da decreto dell'eccellentissimo senato de' dì 24 marzo 1781*, Verona 1781, pp. 28-29.
- 71 Un panorama sulla diffusione di queste pratiche funebri e sulle varianti regionali si ha in CORRAIN-ZAMPINI, *Documenti etnografici...*, pp. 129, 138, 388 e 399; DE SANDRE GASPARINI, *Vita religiosa in Valpolicella...*, pp. 87-88.
- 72 CORRAIN-ZAMPINI, *Documenti etnografici...*, p. 216; J. CHIFFOLEAU, *Entre le religieux et le politique: les confréries du*



*Saint Esprit en Provence et en comtat Venaissin à la fin du Moyen Age*, in *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), Genève 1987, pp. 29-33.

73 G. AGOSTINI, *Bardolino*, Verona 1943, p. 113; P. BRUGNOLI, *Manifestazioni di religiosità in ambiente rurale*, in *Chiese e monasteri nel territorio veronese*, Verona 1981, p. 396.

74 CORRAIN-ZAMPINI, *Documenti etnografici...*, p. 98 e nota 18; KNAPTON, *Istituzioni ecclesiastiche, culto e religiosità...*, p. 403. Per i casi che interessano più da vicino la Valpolicella si vedano gli atti delle visite pastorali: *Riforma pretridentina della diocesi di Verona...*, I, p. 80 (Ronco); II, pp. 1067-1068 (Negrar) e 1099 (Brentonico); E. BARBARO, *Visitationum liber diocesis veronensis ab anno 1454 ad annum 1460*, a cura di S. Tonolli, Verona 1989, pp. 117 (San Giorgio di Valpolicella) e 165 (Caprino).

75 ASVr, NB, 110, f. 3v.

76 S. ZANOLLI, *Tradizioni popolari in Valpolicella. Il ciclo dell'anno*, Verona 1990, p. 61.

77 BRUGNOLI, *Manifestazioni di religiosità...*, pp. 364-370.

78 Non sono poche le chiese della Valpolicella intitolate al santo vescovo di Tours. Si ricordano qui la pieve di Negrar, la chiesa di Bure, la cappella Banda a Corrubio, la parrocchiale di Volargne: VARANINI, *La Valpolicella...*, pp. 234-235.

79 DE SANDRE GASPARINI, *Vita religiosa in Valpolicella...*, p. 88; FURIA, *Società e religione in Valpolicella...*, pp. 58-59.

80 ASVr, NB, 110, ff. 5v-6r.

81 *Ivi*, f. 3v.

82 *Ivi*, ff. 4v-5r.

83 *Ivi*, f. 3v.

84 *Ibidem*.

85 *Ivi*, f. 4r.

86 VARANINI, *La Valpolicella...*, pp. 74 e 76.

87 FURIA, *Società e religione...*, p. 61, nota 103.

88 ASVr, NB, 110, ff. 3v-4r.

89 *Ivi*, f. 4r.

90 DE SANDRE GASPARINI, *Contadini, chiesa, confraternita...*, pp. 61 (nota 52) e 88.

91 Un'altra rara e isolata menzione di una minestra di *pardellis* la troviamo in un testamento del 1431 nel quale Antonio da Gargagnago di Valpolicella dispone che nell'anniversario della sua morte venga elargita un'elemosina che appare come un vero e

proprio pasto a base di pane, vino «et ministris in sufficientia et condecenter paparellarum». Il testatore precisa però che la minestra può anche essere di legumi «sive aliorum leguminum»: FURIA, *Società e religione in Valpolicella...*, *Appendice*, testamento 107.

92 ASVr, NB, 110, ff. 3v-4r.

93 A.M. NADA PATRONE, *Il cibo del ricco ed il cibo del povero. Contributo alla storia qualitativa dell'alimentazione. L'area pedemontana negli ultimi secoli del Medioevo*, Torino 1981, p. 456.

94 ASVr, NB, 110, f. 3v.

95 *Ibidem*.

96 *Ivi*, f. 4r.

97 *Ibidem*.

98 *Ibidem*.

99 *Ivi*, f. 3v.

100 TORRE, *Il consumo di devozioni...*, pp. 84-86.

101 CORRAIN-ZAMPINI, *Documenti etnografici...*, p. 215; TORRE, *Il consumo di devozioni...*, p. 85; PATRIA, *Gli spazi dello Spirito...*, pp. 138-140.

102 PERETTI, *La compagnia del Convivio...*, p. 391.

103 *Ivi*, p. 392.

104 *Ivi*, p. 393.

105 ASVr, NB, 110, f. 4r.

106 *Ivi*, ff. 4r-4v.

107 *Ibidem*.

108 L. BINZ, *Les confréries dans la diocèse de Genève à la fin du Moyen Age*, in *Le mouvement confraternel au Moyen Âge...*, p. 249; N. MORARD, *Une charité bien ordonnée: la confrérie du Saint-Esprit à Fribourg à la fin du Moyen Âge (xiv-xv siècles)*, in *Le mouvement confraternel...*, p. 275.

109 PAMATO, *Le confraternite medievali. Studi e tendenze storiografiche...*, pp. 19-20.

110 Alcuni esempi sull'aiuto offerto ai soci malati o moribondi che desiderassero far ritorno nel paese d'origine si trovano in E. MOTTA, *Notai milanesi nel Trecento*, «Archivio Storico Lombardo», s. III, 1895, p. 347; MANTESE, *Gli statuti della confraternita...*, pp. 447-448; NUBOLA, *Conoscere per governare...*, pp. 463-464.

111 Tutti gli studi sui testamenti della zona dimostrano che in generale i testatori prediligevano il cimitero e la chiesa vicini all'originario luogo di residenza: VARANINI, *La Valpolicella...*, pp. 254-255; KNAPTON, *Istituzioni ecclesiastiche...*, pp. 421-422; FURIA, *Società e religione in Valpolicella...*, pp. 49-53; *Fumane e le sue comunità*, II, a cura di G. Viviani, Verona 1999, pp. 105-106.

- 112 ASVr, NB, 110, f. 5r.  
 113 *Ibidem.*  
 114 Come riferisce Dalla Corte, nel corso del Quattrocento la peste era comparsa a più riprese in città e nel contado e uno degli ultimi episodi risalirebbe proprio al 1438: G. DALLA CORTE, *Istoria di Verona*, I, Verona 1594, p. 363.  
 115 ASVr, NB, 110, f. 5r.  
 116 Non vi è alcun accenno a orazioni o a pratiche di suffragio per i confratelli defunti neppure negli statuti del convivio di Avesa. Il testo che ci è pervenuto stabiliva il dovere di riportare in parrocchia i soci che fossero morti entro 5 miglia dal paese e, una volta giunti al confine, «far impizar li doppieri della compagnia»; obbligava quattro confratelli alla veglia notturna e imponeva il versamento di un denaro da parte di ciascun socio al momento di accompagnare il corpo alla sepoltura: 30 denari della somma raccolta sarebbero stati conferiti alla famiglia del defunto e il resto a beneficio della compagnia. Il convivio si assumeva anche le spese del funerale qualora il defunto fosse stato indigente: PERETTI, *La compagnia del Convivio...*, pp. 391-392.  
 117 ASVr, NB, 110, f. 5r.  
 118 *Ivi*, f. 6v.  
 119 L'ultimo foglio ha subito più degli altri i danni arrecati dalle fiamme che incendiarono il fondo.  
 120 SIMEONI, *Gli antichi statuti delle arti...*, pp. LXX-LXXI.  
 121 Si veda qui la nota 43.  
 122 MANTESE, *Gli statuti della confraternita...*, pp. 445 e 448.  
 123 C. VINCENT, *La confrérie comme structure d'integration: l'exemple de la Normandie*, in *Le mouvement confraternel au Moyen Age...*, p. 121.  
 124 VARANINI, *La Valpolicella...*, p. 176.  
 125 Per un inquadramento storico generale sulle vicende che interessarono la parrocchia di Fumane al suo nascere si vedano BRUGNOLI, *Documenti sulle origini...*, pp. 63-86; P. BRUGNOLI, *Vicende edilizie della chiesa parrocchiale di Fumane rivendicata all'architetto Dal Pozzo*, «Annuario Storico della Valpolicella», 1982-1983, pp. 65-78.  
 126 Nei testamenti sin qui reperiti e studiati relativi al Quattrocento e ai primi anni del Cinquecento non v'è traccia di legati a favore della cappella Maffei, mentre si contano numerose donazioni in olio o in doppieri di cera destinate a San Zeno. Per i testamenti pubblicati si veda FURIA, *Società e religione in Valpolicella...*, testamenti 46 e 85. Un breve elenco dei testamenti inediti consultati in occasione di questa ricerca, e nei quali si coglie chia-

ramente l'orientamento devozionale dei fumanesi, si trova qui alla nota 36.

- 127 BARBARO, *Visitationum liber diocesis veronensis...*, pp. 139-141.  
 128 ASVr, NB, 110, f. 5r.  
 129 Le disposizioni relative al decoro da assicurarsi all'eucarestia, qualora la ricognizione vescovile avesse evidenziato delle mancanze in tal senso, si riscontrano puntualmente al termine di ciascuna visita nei cosiddetti *ordinata*: per qualche esempio – e limitato alla Valpolicella – si vedano i casi di Cavalò (dove Barbaro ordina che il corpo di Cristo venga conservato in un luogo appositamente realizzato a sinistra dell'altare maggiore), di Cona (dove il vescovo invita i parrocchiani a realizzare un tabernacolo in argento utilizzando un calice che si era rotto) e di Breonio, dove viene prescritto che gli uomini «debeant ornare locum corporis Christi»: BARBARO, *Visitationum liber diocesis veronensis...*, pp. 119, 121 e 136-139.  
 130 ASVr, NB, 110, f. 5v.  
 131 Secondo un calcolo effettuato dalla studiosa Marie-Claire Amouretti, un litro d'olio bastava per circa 250-300 ore di luce. Ora, la lampada del Santissimo, che doveva restare accesa ininterrottamente giorno e notte, ardeva per 8.760 ore in un anno, e dunque dividendo il monte ore annuale per l'unità di autonomia di un litro d'olio si ottiene la misura di 29,2 litri, che era più o meno la quantità d'olio conferita dai *convivatores*: M.C. AMOURETTI, *Le pain et l'huile dans la Grèce antique*, Parigi 1986, p. 190.  
 132 ASVr, NB, 110, f. 5v.  
 133 *Ibidem.*  
 134 *Ivi*, f. 6r.  
 135 Simeoni ricorda che era cura di molte corporazioni provvedere a luminarie da usare per assistere i confratelli dell'Arte infermi o da tenere accese in qualche chiesa a suffragio dei defunti: SIMEONI, *Gli antichi statuti...*, p. LXX; gli statuti del convivio di Avesa stabilivano che il corpo del socio defunto fuori della *villa*, una volta giunto ai confini del paese, fosse condotto alla sepoltura accompagnato dalla luce dei doppieri della compagnia: PERETTI, *La compagnia del Convivio...*, p. 392.  
 136 Si veda qui la nota 97 e il testo corrispondente.  
 137 Ringrazio Pierpaolo Brugnoli, che mi ha segnalato il documento custodito in una serie dell'Archivio di Stato di Verona contenente ciò che dell'antico Fondo dei Notai è scampato alle fiamme, ma si è ampiamente danneggiato.