

# Confraternite e campagna nell'Italia settentrionale del basso medioevo. Ricerche sul territorio veneto

di Giuseppina De Sandre Gasparini

## 1. Premessa

Può sembrare una forzatura il tentativo di distinguere nel movimento associativo devoto la campagna rispetto alla città, dato che, come vedremo, le direzioni della pietà proprio nel basso medioevo, e ancora prima del Concilio di Trento, andavano già verso l'uniformazione della pratica religiosa, al di là delle ovvie particolari influenze ambientali.

Eppure lo sforzo va fatto: difficile quanto si vuole, il vaglio della realtà confraternale è una delle poche strade che sono in grado di dare una voce, sia pure frammentaria, al sentire della gente delle campagne. Con la necessaria previa avvertenza che quando si dice “campagna” non ci si riferisce a un tutto uniforme: è forse banale ribadire quanto è ormai acquisizione comune, come cioè il cosiddetto contado delle città italiane sia fitto di centri per molti versi simili al mondo urbano, poli di attrazione per le ville più propriamente caratterizzanti la campagna (o la montagna)<sup>1</sup>. Senza contare che neppure la configurazione di queste ultime – campagna e montagna intendo – può considerarsi socialmente del tutto omogenea, disegnata com'è da partecipazioni diverse: del fittavolo, del piccolo ma anche del grande proprietario, dell'artigiano, del prete e talora del frate o del monaco. Con tale varietà ambientale, pur senza fuorvianti atteggiamenti deterministici, lo studioso deve fare i conti

<sup>1</sup> Già nell'ormai lontano 1980 G.G. Merlo sottolineava la varietà del paesaggio sociale delle campagne, come elemento da tenere presente quando si analizzano gli apporti delle *religiones* mendicanti nei contadi; il riferimento era alla ricerca di Ch. M. de La Roncière sulla vita religiosa, e confraternale, della Valdelsa: Ch. M. de La Roncière, *La place des confréries dans l'encadrement du contado florentin: l'exemple de la Val d'Elsa*, in «Mélanges de l'École française de Rome», Moyen Âge-Temps modernes, 85 (1973), pp. 31-77; G.G. Merlo, *Inquadramento ecclesiastico e vita religiosa delle popolazioni rurali nel secolo XIV. Problemi e direzioni di ricerca*, in *Medioevo rurale. Sulle tracce della civiltà contadina*, a cura di V. Fumagalli, G. Rossetti, Bologna 1980, pp. 399-415, p. 412). Dei molti contributi del de La Roncière, ricchi di suggerimenti sul tema, debbo inoltre ricordare almeno *Les confréries à Florence et dans son contado aux XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles*, in *Le mouvement confraternel au Moyen Âge. France, Italie, Suisse*, Atti del convegno, Losanna 9-11 maggio 1985, Roma 1987, pp. 297-342 (ora in Id., *Religion paysanne et religion urbaine en Toscane [c. 1250-c. 1450]*, Aldershot 1995).

quando si avvicina alla religione “vissuta” del popolo della “campagna”, siano gli individui o i gruppi il suo campo di osservazione, non dimenticando peraltro quanto sia vero che gli uomini e le donne “contadini”, così del resto come gli abitanti delle città, nei secoli di mezzo ebbero un orizzonte mentale, e operativo, incentrato sulla terra, con gradazioni diverse ma – è lecito dire – quasi costante<sup>2</sup>.

## 2. Fonti e studi

Se la premessa vale per qualsiasi area scarsamente o per nulla urbanizzata, tanto più deve essere attentamente presente nella ricerca se si guarda all'Italia del centro-nord, con le sue città, i suoi borghi, i suoi villaggi in stretto vicendevole contatto. Tale prima avvertenza, tuttavia, non esime dal ricercare nel mondo delle “campagne” una sua peculiarità, anche se si dovesse concludere che essa va sfumando nei tempi qualificati come tardo medioevo. Ma è tutto da vedere e il gioco merita di essere intrapreso.

Vi è allora da affrontare il problema preliminare per ogni ricerca storica, ossia lo stato delle fonti e degli studi. Le note che possiamo tracciare al riguardo non sono molto positive. Le testimonianze dirette sull'associazionismo religioso delle popolazioni rurali (o semi-rurali) risultano frammentarie forse ancora di più che quelle provenienti dalle città<sup>3</sup>. La constatazione vale specialmente per quella fonte di primaria importanza che è lo statuto confraternale, fonte non ancora probabilmente recensita in tutte le sue potenzialità e adottata molto spesso nella sua dimensione “locale” – e quindi piegata a ricostruzioni storiche spesso frammentarie –, ma base ineliminabile per un approccio alla conoscenza dell'associazionismo devoto nelle sue espressioni varie.

I libri confraternali, non soltanto “documento” valido di per se stesso ma pure segno di raggiunta maturità istituzionale di organismi piuttosto fluidi come le confraternite<sup>4</sup>, restano inesorabilmente pochi. Si apre quindi il problema dell'uso di testimonianze diverse, dalle quali attingere informazioni di qualche utilità. L'attenzione si rivolge allora ad altro, per esempio agli atti notarili, entro i loro condizionamenti temporali e quantitativi che spesso li caratterizzano: in particolare ai testamenti, riconosciuti da una larga parte

<sup>2</sup> G. Richebuono, *Le antiche pergamene di San Vito di Cadore. I 224 documenti dell'Archivio Comunale dal 1156 al 1420*, Belluno 1980.

<sup>3</sup> L'osservazione è comune. Se ne veda un riflesso nella rassegna di D. Zardin, *Le confraternite in Italia settentrionale fra XV e XVIII secolo*, in «Società e storia», 10 (1987), n. 35, pp. 81-137, p. 82 in particolare: il panorama della prima metà del Quattrocento risulta dominato dagli studi sui centri urbani maggiori, come Genova, Bologna, Venezia, Firenze.

<sup>4</sup> La considerazione della funzione notarile nella società – quella urbana e quella rurale – è ormai comune e resa concreta in una molteplice varietà di studi: posso ricordare per tutti il recente volume miscelaneo *Chiese e notai (secoli XII-XV)*, in «Quaderni di storia religiosa», 11 (2004); per le confraternite, è noto che l'accesso al mondo dello scritto è di per sé prova di ufficializzazione di questi istituti (tra gli altri, vd. C. Vincent, *Le confréries comme structure d'intégration: l'exemple de la Normandie*, in *Le mouvement confraternel* cit., pp. 111-131, p. 131).

della storiografia confraternale come un tipo di documentazione assai fecondo. L'uso di queste testimonianze di primo piano si è andato infatti allargando nel tempo, reso più criticamente attendibile da una discussione metodologica ricca e variata. Possiamo parlare a tal riguardo di una vera conquista metodologica, capace di fare emergere l'esistenza di un fenomeno in larga parte poco riconoscibile. Anche se – dobbiamo ricordare – per tali testimonianze vale la necessità di riconoscerne i limiti, quelli intrinseci all'atto<sup>5</sup> e quelli derivanti dalla stessa prassi testamentaria nel suo processo storico: si sa bene che nelle aree più discoste dai centri urbani non dovevano essere molti coloro che ricorrevano alla scrittura del notaio nell'esprimere le loro ultime volontà, e, soprattutto, che rispetto agli abitanti in grado di tutelare le loro sostanze dovevano essere molti di più i "senza voce" situati ai gradi più bassi della società rurale.

I testamenti, in ogni modo, sono strumenti di conoscenza degli individui; si desidererebbe invece poter disporre di visioni di insieme delle collettività paesane. Come fare? Le visite pastorali potrebbero costituire un buon campo di indagine, specialmente dal Quattrocento, epoca in cui l'attenzione dei vescovi si appuntò con progressiva intensità sulla diocesi, primo e più avvertito terreno di controllo per gli episcopati locali. La ricerca, in effetti, si è cimentata in analisi degli atti visitali in più di una evenienza: per giungere tuttavia alla conclusione che scarsamente eloquenti al riguardo essi risultano fino al tardo Quattrocento, o meglio fino ai primi decenni del secolo XVI: ossia fino agli anni in cui vescovi come Pietro Barozzi, o più ancora come Gian Matteo Giberti, visitando sistematicamente le *ville* del contado diocesano – di Padova o di Verona<sup>6</sup> –, si accorsero dell'importanza pastorale che organismi quali le confraternite potevano avere per la buona salute delle parrocchie e più in generale dei fedeli. Anche qui la vicenda archivistica fu dunque legata a eventi "storici": se un Binz per la diocesi di Ginevra doveva ammettere che le visite del vescovo tra il 1411 e il 1518 erano avare di informazioni sull'associazionismo devoto della diocesi di Ginevra (e analoghe constatazioni si potrebbero fare per le diocesi italiane)<sup>7</sup>, chi volesse oggi analizzare gli atti visitali del vescovo Gian Matteo Giberti e dei suoi collaboratori si troverebbe di fronte a una massa di citazioni dell'istituto confraternale tale da suggerire un indirizzo preciso dell'azione vescovile verso i fedeli aggregati in gruppi devoti. Variata nel tempo e nello spazio, l'ispezione del territorio dio-

<sup>5</sup> Su di essi molto si è insistito, a partire dal notissimo «*Nolens intestatus decedere*». *Il testamento come fonte per la storia religiosa e sociale*, Atti dell'incontro di studio, Perugia 3 maggio 1983, Perugia 1985.

<sup>6</sup> Per il Barozzi, vd. P. Gios, *L'attività pastorale del vescovo Pietro Barozzi a Padova (1487-1507)*, Padova 1977; per il Giberti, oltre il noto A. Prosperi, *Tra evangelismo e Controriforma. G.M. Giberti (1495-1543)*, Roma 1969, per le visite *Riforma pretridentina della diocesi di Verona. Visite pastorali del vescovo G. M. Giberti 1525-1542*, a cura di A. Fasani, 3 voll., Vicenza 1989.

<sup>7</sup> L. Binz, *Les confréries dans la diocèse de Genève à la fin du Moyen Âge*, in *Le mouvement confraternel* cit., p. 233.

cesano da parte dello *staff* episcopale inizia dunque a essere un buon veicolo di conoscenza di organismi prima negletti; una realtà, sia pure condizionata dalla concezione “pastorale” del vescovo, comincia ad emergere.

Vi è infine almeno un altro genere di testimonianze che ha trovato utilizzazione presso gli studiosi, quando ad essi si è imposta la domanda sull'identità di uomini e donne associati per motivi religiosi: sono quei documenti di natura fiscale o anagrafica che alcuni archivi conservano – fortunatamente – per lo più a partire dal tardo medioevo, vale a dire da quando, assestato il territorio in forme regionali di una certa stabilità, si avviarono le strutture pubbliche idonee per censimenti e registrazioni sistematici. Catasti, estimi, anagrafi hanno dato una fisionomia “umana” vitale a confraternite come quelle studiate da Charles M. de La Roncière nel distretto di Firenze<sup>8</sup>. In più, proprio il forte intreccio esistente tra istituzioni religiose e civili ha permesso di integrare utilmente la documentazione confraternale, laddove – come nel Bellunese – gli statuti rurali siano particolarmente abbondanti<sup>9</sup>. Sono solo degli esempi: ma è questo il terreno sul quale la ricerca finora ha fatto le sue prove. Sui suoi metodi e risultati possiamo quindi spendere qualche parola.

### 3. *Temì e problemi*

#### 3.1 *La geografia confraternale*

Proprio a seguito delle note appena tracciate, dobbiamo riconoscere primariamente che gli studi sulle associazioni devote hanno prodotto i frutti migliori quando si sono cimentati in terreni geografici limitati sì ma non tanto da escludere le possibilità della relazione e del confronto, come è noto linfe feconde di ogni conoscenza. Evitando defatiganti elenchi di saggi “locali” (dei quali non si vuole qui negare l'evidente interesse)<sup>10</sup>, possiamo soffermarci su alcuni temi affrontati dalla storiografia più recente, e aprire così una discussione critica ed espositiva che, ripercorrendo studi ed acquisizioni storiche compiuti, ne colga i punti di maggiore interesse.

Guardiamo allora alla geografia confraternale, ossia agli spazi occupati nel mondo rurale dalle associazioni devote. Già dagli anni Settanta il de La Roncière sceglieva per il suo studio sulle «confréries dans l'encadrement du

<sup>8</sup> Vd. sopra, nota 1.

<sup>9</sup> Si vd. G.M. Varanini, *Gli archivi comunali della provincia di Belluno e le ricerche su laudi e regole*, in «Archivio Storico di Belluno Feltre e Cadore», 74 (2004), n. 325, pp. 89-95; per un buon esempio di raccolta ricordo solo F. Vendramini, *Le Comunità rurali Bellunesi (secoli XV e XVI)*, Presentazione di G. Chittolini, Belluno 1979. Già Charles M. de La Roncière ha percorso per il Trecento la strada del confronto tra statuti di società confraternali e di altro genere (vd. sopra, nota 1).

<sup>10</sup> È sufficiente rinviare alla ricchissima bibliografia approntata da Marina Gazzini per Reti medievali (*Bibliografia medievistica di storia confraternale*, «Reti Medievali - Rivista», 5 (2004), 1, <[http://www.dssg.unifi.it/\\_RM/rivista/biblio/Gazzini.htm](http://www.dssg.unifi.it/_RM/rivista/biblio/Gazzini.htm)> e, aggiornata, nel volume *Confraternite e società cittadina nel medioevo italiano*, Bologna 2006: *Un secolo di storiografia confraternale. 1900-2005*, pp. 22-57.

contado fiorentin»<sup>11</sup> la Valdelsa, ossia una zona definita come una campagna con fermenti di urbanizzazione, ospitante una trentina di parrocchie per tre generazioni (1300-1380). Tale indirizzo gli permise di far risaltare le varietà di situazioni nella modulazione degli ambiti di esistenza delle confraternite; gli permise, ad esempio, di individuare la peculiarità di una associazione a più nuclei, come quella dei Servi di Maria di Albagnano: un caso noto che vale la pena citare per i problemi di interpretazione che suscita. La confraternita univa infatti abitanti di 25 parrocchie in un raggio di 8-10 km in un territorio estraneo alle circoscrizioni ecclesiastiche o civili; dotata di scarsa attitudine formativa, sembra rispondere al bisogno di legami tra gli abitanti – non soltanto religiosi –, destinati ad affievolirsi nel tempo per lasciare spazio ai singoli organismi delle *ville*. Ma quale è il ruolo della forse breve storia di aggregazione attorno a un centro? Ne fu motore la devozione o il bisogno di unire entità disperse, aree magari provate da devastazioni belliche o climatiche?<sup>12</sup> Alcune storie particolari di *ville* partecipi della colleganza sembrano far propendere verso letture di stampo politico o sociologico di un fenomeno complesso, che deve ancora, probabilmente, essere vagliato nei suoi aspetti qualitativo e quantitativo<sup>13</sup>.

L'esempio di Albagnano pareva allo studioso francese del tutto isolato<sup>14</sup>; in realtà alcune indagini su territori diversi mostrano che i collegamenti tra confraternite non sono assenti anche in aree diverse da quelle del contado fiorentino. Viene buono al riguardo ricordare con un cenno la confraternita di un villaggio del Padovano, che, ancora nel Quattrocento mantiene almeno parzialmente traccia di più remoti collegamenti. Nel Quattrocento, ripeto: ossia in un periodo in cui le confraternite rurali in genere vanno assumendo decisamente una fisionomia localistica<sup>15</sup>. La confraternita di San Nicolò di Villa del Bosco, nella bassa pianura del distretto, si lega appunto ad altri villaggi della zona all'atto del suo nascere (1478) al di fuori del quadro istituzionale ecclesiastico e della stessa sfera di azione economica del monastero benedettino padovano che ne aveva patrocinato l'esistenza, all'interno di una vasta opera di bonifica<sup>16</sup>. Fermando l'attenzione al Padovano, ancora nella pianura, almeno un altro sodalizio quattrocentesco – mi riferisco alla confraternita di Santa Maria di Tribano<sup>17</sup> – ci mostra tale struttura a nuclei plurimi.

<sup>11</sup> De La Roncière, *La place des confréries* cit.

<sup>12</sup> Le domande che l'autore si pone vanno in questa seconda direzione: *ibid.*, p. 67.

<sup>13</sup> Si vedano i casi dei villaggi delle confraternite di Santa Maria di Semifonte e di Petrognano, valide esemplificazioni proposte dallo studioso (*ibid.*, pp. 67-77). Ancora la vicenda di Albagnano è ripresa dallo studioso nel panorama storiografico *Les confréries à Florence* cit., pp. 298-302 per la campagna.

<sup>14</sup> In *Les confréries à Florence* cit., p. 300.

<sup>15</sup> Così osserva il de La Roncière negli studi citati sopra; quel che si sa per altre zone – e non è molto – sembra dargli ragione.

<sup>16</sup> G. De Sandre Gasparini, *Contadini, chiesa, confraternita in un paese veneto di bonifica. Villa del Bosco nel Quattrocento*, Padova 1987<sup>2</sup>, pp. 116-118

<sup>17</sup> Il caso fu reso noto ancora da Roberto Cessi, *Lo statuto della fraglia di S. Maria di Tribano*, in «Atti e memorie dell'Accademia pavatina di scienze, lettere ed arti», 22 (1905-1906), pp. 225-

Resta attuale la domanda sottesa a questi studi ormai piuttosto lontani, se in tali connessioni tra sodalizi devoti poggianti su aree territoriali non inquadrabili in circoscrizioni civili o religiose ben definite si possano individuare motivi appartenenti alla sfera della devozione collettiva o meno. Appare ad ogni modo importante badare a queste trame di relazioni che insistono su aree geografiche – poche? tante? per ora non si sa – probabilmente per stimoli provenienti dalle necessità contingenti della vita contadina, piuttosto che per obbedienza al tessuto istituzionale: quando le confraternite del Padovano facevano la loro apparizione documentaria, era appena avviata – non si dimentichi – una ripresa economica, sociale, religiosa della zona e vi era bisogno di conferme per la vita dei singoli come delle comunità.

Si deve usare però prudenza nell'analisi: si deve cioè tenere presente che l'emergenza documentaria del fenomeno probabilmente non corrisponde alla sua vitalità storica, dato che i nessi sembrano scarsamente operativi e la strada imboccata pare quella del "particolare", tanto nel contado di Padova quanto nella toscana Valdelsa. L'acquisizione storiografica conseguente a tali rilievi è importante; ne esce un'immagine del territorio rurale composta di segmenti non a se stanti ma coesi tra di loro, in una relazione che, sia pure nella sua instabilità, attraversa vari ambiti della vita sociale, ivi compreso quello devozionale. Tale rete di connessioni, del resto, lo studio delle confraternite rurali invita a considerare anche sotto altri versanti, specialmente quando si faranno avanti i disciplinati, come la storiografia degli anni passati ha dimostrato e come avremo occasione di ribadire<sup>18</sup>. Gli imprestiti testuali per la confezione degli statuti questo significano; e ancora meglio gli incontri scambievoli per i riti più solenni in tale direzione possono essere interpretati<sup>19</sup>, così come la piccola attività economica che all'ombra della confraternita paesana si svolge, ponendo a contatto confratelli e persone di luoghi vicini<sup>20</sup>. Ci troviamo insomma di fronte a un insieme di "fatti" che ha ancora qualcosa da insegnare a chi, uscendo dalla pura filologia e dalla registrazione occasionale

234, che ne colse opportunamente il carattere peculiare rispetto alle confraternite urbane (p. 228). Lo statuto è ora ripubblicato con correzioni e note critiche in Id., *Padova medioevale. Studi e documenti*, a cura di D. Gallo, Introduzione di P. Sambin, Padova 1985, pp. 429-436.

<sup>18</sup> Si può limitare il rinvio alle relazioni di sintesi della tavola rotonda *Le mouvement confraternel* cit.: in particolare, per l'Italia, al già citato de La Roncière, alla panoramica veneta di G. De Sandre Gasparini (ma si vd. anche, per illuminanti confronti provenienti da un'area contrassegnata da un particolare tipo di aggregazione "mista", J. Chiffolleau, *Entre le religieux et le politique: les confréries du Saint-Esprit en Provence et en Comtat Venaissin à la fin du Moyen Âge*, pp. 9-40; N. Coulet, *Le mouvement confraternel en Provence et dans le Comtat Venaissin au Moyen Âge*, pp. 83-110).

<sup>19</sup> Emblematico il caso del Cadore nella valle del Boite, sul quale avremo modo di intrattenerci (vd. par. 4. I disciplinati nel Bellunese).

<sup>20</sup> In realtà posso soltanto accennare a un capitolo sul quale danno informazioni occasionali i protocolli notarili, stante la scarsità dei libri di spesa in organismi di norma considerati poveri. Dò solo qualche indicazione per il territorio padovano: Archivio di Stato di Padova, *Notarile*, 373, f. 16v, 1404 maggio 10: la confraternita di Santa Maria di Arzere di Sacco dà in soccida per 5 anni una vacca e un vitello da latte; *ibid.*, stessa data: la stessa dà in soccida per lo stesso tempo una vacca; *ibid.*, stessa data: gli abitanti di Villa del Bosco dichiarano di avere avuto in soccida per 5 anni dalla confraternita di Santa Maria di Arzere di Sacco una vacca e un vitello.

degli avvenimenti, voglia addentrarsi nella vita religiosa delle campagne, ma pure – aggiungo – delle città o dei borghi, anch'essi teatro non infrequente di scambi tra sodalizi devoti<sup>21</sup>.

### 3.2 La “socialità” confraternale: il terreno d’impianto

Possiamo dunque affermare che le confraternite devote abbiano inciso sulla socializzazione delle campagne? Senza indulgere a letture apologetiche, è lecito vedere in queste aggregazioni uno dei fattori che con diversa fortuna vi parteciparono. Ma, a questo punto, si impone anche la necessità di immetterle più profondamente nel mondo in cui si trovarono ad operare, dato che durante la loro esistenza, e forse fin dalla nascita, si posero accanto a organismi e costumi sociali di antica tradizione, oltre che in necessario contatto con le istituzioni.

Sono a tal proposito ben note le confraternite dello Spirito Santo, attive in territori definiti, come il Piemonte per l'Italia (o la Provenza, la Savoia, la Linguadoca oltralpe...)<sup>22</sup>: di antica origine, attive in città, esse si infittiscono nella campagna oltre il tardo Quattrocento, identificandosi con la comunità villica attraverso rituali modulati secondo il linguaggio della carità. Ne è parte centrale il banchetto del giorno di Pentecoste, punto di riconoscimento e affermazione dell'identità comunitaria del villaggio e premessa alla re-distribuzione del cibo ai poveri a loro integrazione nella società paesana<sup>23</sup>. Le *confrarie* dello Spirito Santo hanno attirato l'attenzione degli studiosi per la loro diffusione e per la loro significanza nella formazione della coscienza collettiva e dell'organizzazione sociale dello spazio: un'attenzione, in definitiva, che si anima intorno ai rituali di solidarietà come parte integrante del vivere comunitario in un ambito territoriale riconosciuto proprio.

<sup>21</sup> Ovviamente, per tale genere di studio si deve disporre di un *corpus* di statuti sufficientemente ampio riguardanti lo stesso luogo, secondo quanto è già stato messo in opera per alcune località – Padova, Bergamo, Assisi per esempio (De Sandre Gasparini, *Statuti di confraternite religiose di Padova nel medio evo. Testi, studio introduttivo e ceni storici*, Padova 1974; L.K. Little, *Libertà, carità, fraternità. Confraternite laiche a Bergamo nell'età del Comune*. Edizione degli statuti a cura di S. Bozzetti. Ricerca codicologica di G. O. Bravi, Bergamo 1988; *Le fraternite medievali di Assisi. Linee storiche e testi statutari*, a cura di U. Nicolini, E. Menestò, F. Santucci, Perugia 1989 – sulla scia di stimoli dati a suo tempo da Gilles Gérard Meersseman, il “padre” della storiografia confraternale (si veda l'indispensabile raccolta di studi *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel medioevo*, in collaborazione con G.P. Pacini, 3 voll., Roma 1977).

<sup>22</sup> Coulet per la Provenza (verso il 1400-1450) le trova ogni due/tre villaggi (riferisce il dato, rinforzandolo con i risultati delle proprie ricerche, Chiffolleau, *Entre le religieux et le politique cit.*, p. 13). Si veda anche per l'Italia ovvero il Piemonte L. Patria, *Gli spazi dello Spirito: confrarie e comunità in Val di Susa (secc XIII-XV)*, in *Il buon fedele. Le confraternite tra medioevo e prima età moderna*, in «Quaderni di storia religiosa», 5 (1998), pp.135-157, spostato più verso l'età moderna, A. Torre, *Il consumo di devozioni. Religione e comunità nelle campagne dell'ancien Régime*, Venezia 1995.

<sup>23</sup> Ancora Chiffolleau, tra altri (Binz, Coulet), si intrattiene sul senso dei riti confraternali e della festa liturgica, con accento marcatamente antropologico (*Entre le religieux et le politique cit.*, pp. 19-33 in particolare).

Nelle campagne del Piemonte, dunque, le confraternite devote si trovano a “competere” con questo tipo di associazioni «tra religiose e civili»<sup>24</sup> orientate verso un solidarismo sostenuto da precisi rituali e affiancato dalla consueta collaborazione al culto: talora ne mutuarono le forme accentuando gli aspetti religiosi, talaltra convissero con le più antiche istituzioni entrando nel vivo della vita parrocchiale, e aprendo così un capitolo diverso da quello scritto dalle tradizionali *confrarie*. Anche altrove, peraltro, si verificavano nel tardo medioevo situazioni non così larghe e omogenee e tuttavia in qualche tratto simili. Le attestazioni sono frammentarie e disperse in regioni diverse; meritano ad ogni modo una breve sosta.

I *convivia seu consorcia*<sup>25</sup> del territorio veronese, ad esempio – dei quali solo due con statuti<sup>26</sup> –, per quel che se ne sa sono una chiara espressione della volontà di un gruppo, si tratti dell'intero paese o di una sua parte, di ribadire la propria identità al di fuori della sfera della devozione, non totalmente – è chiaro –, ma in maniera visibile. Una recente analisi di uno statuto del *convivium* di Fumane (un paese della Valpolicella nella zona collinare alle spalle della città), ha posto in evidenza la durata nel tempo di quella struttura associativa e le sue caratteristiche<sup>27</sup>. L'immagine è quella di una comunità che si dà una sua regola, nel 1449, avendo al centro il pranzo sociale: momento accuratamente preparato nella sua materialità e ratifica di un impegno comunitario che si esprimerà specialmente nell'appoggio reciproco dei *conviviores* capifamiglia del paese e nel versante religioso nel sostegno al culto della chiesa di riferimento. Chiesa di riferimento, si badi, ma non investita di diritti di patronato nei confronti della comunità, che infatti considera il prete solo come socio, ricorrendo per la celebrazione solenne della messa sociale ai preti della pieve, rispettando cioè il quadro istituzionale ecclesiastico, sebbene – è curioso – proprio in questi anni si desse da fare per dare alla stessa chiesa la dignità di parrocchia<sup>28</sup>. Mangiare insieme «paparelle, lesso e pearà»<sup>29</sup>, alla fin fine, era sigillare una unione solidale di buona parte della popolazione della *villa*, stabilire i confini dello spazio in cui riconoscersi e aiutarsi, imprimendo all'evento l'immancabile segno del sacro, però senza ambizioni di insegnamenti morali o dottrinari, e lasciando alla

<sup>24</sup> Parafraso con un piccolo mutamento l'espressione di Chiffolleau «entre le religieux et le politique»: vd. nota precedente.

<sup>25</sup> Più frequente il termine *convivium*, associato solo qualche volta a *consorcium*, parola più adatta a designare la natura di mutuo aiuto dell'aggregazione.

<sup>26</sup> Lo statuto del *convivium* di Fumane è del 1449; quello di Avesa del 1544 (edito nella trascrizione del 1609 da 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, B. Polverigiani, Verona 1987, pp. 385-407).

<sup>27</sup> M. Cipriani, *Il convivium di Fumane (1449): un'esperienza di solidarietà comunitaria*, in *Annuario storico della Valpolicella 2002-2003*, Verona 2003, pp. 207-240.

<sup>28</sup> La vicenda del cammino verso la parrocchialità della chiesa fumanese di San Zeno è stata illustrata da P. Brugnoli, *Documenti sulle origini della parrocchia di Fumane*, in *Scritti in onore di monsignor Giuseppe Turrini*, Verona 1973, pp. 63-86.

<sup>29</sup> Cipriani, *Il convivium cit.*, p. 218.

responsabilità dei singoli la correttezza dei comportamenti e della pratica religiosa quotidiani. Inteso così, il rito era inoltre aperto a tutti<sup>30</sup>, senza distinzioni di stato sociale; poteva allora configurarsi anche come *charitas*, ossia era in grado di adattarsi a quei processi di distribuzione di viveri tra i bisognosi del proprio paese o della propria contrada costituenti una delle più generali consuetudini di questa e altre zone<sup>31</sup>.

### 3.3 *In area veneta: fra tradizione, resistenze, identità “nuove”*

Si rischia molto a pensare che altri *convivia*, dei quali conosciamo soltanto l'esistenza, seguano linee di azione simili a quelle tracciate or ora? In verità, anche i *convivia* hanno una loro storia e conobbero varianti di qualche rilievo: nella stessa area del distretto veronese, ad esempio, le comunità villi-liche, rifacendosi ad antiche consuetudini, si dichiararono talvolta creditrici di un *convivium* annuale a spese del clero della parrocchia, e si mostrarono in tal modo meno “laiche” della società fumanese: accadde durante la visita pastorale ordinata da Ermolao Barbaro (1460)<sup>32</sup> come più tardi, durante le visite gibertine (1526-1541)<sup>33</sup>. Non è tuttavia il caso in questa sede di intrattenerci su un argomento che nell'attuale storiografia sta facendosi largo soprattutto per il tardo medioevo e l'età moderna<sup>34</sup>; bastino questi cenni a far percepire l'interesse del tema per lunghi periodi di tempo: un tema che, a quanto già si vede

<sup>30</sup> Cipriani, *Il convivium* cit., p. 223: «ad quod quidam pastum sive elemosinam ... qui voluerit accedere valeat et possit, et ibi prandium sumere ac omnes ... concurrentes ad dictum prandium tam divites quam pauperes discumbere et sedere faciant pro dicto prandio sumendo».

<sup>31</sup> Moltissime sono le attestazioni al riguardo: per la Valpolicella rinvio al mio *Vita religiosa in Valpolicella nella visita di Ermolao Barbaro*, in *Annuario storico della Valpolicella 1986-1987*, Fumane (Verona) 1987, pp. 86-92. Ma l'uso delle *charitates*, piegate a significati diversi in conformità alla destinazione (memoria dei defunti, poveri di Cristo generici, poveri del paese, fedeli partecipanti ai riti paesani) è tutt'altro che ristretto all'area veronese.

<sup>32</sup> Ermolao Barbaro, *Visitationum liber diocesis Veronensis ab anno 1454 ad annum 1460*, a cura di S. Tonolli, Verona 1998, pp. 164-165. Nella visita del 1460 il vescovo Matteo, suffraganeo del Barbaro, espone agli *homines* di Caprino che, essendogli stato riferito come fosse in uso un *convivium* nella pieve da parte dei suoi fittavoli, con la spesa di lire 23, trovando la spesa *inhonesta*, inutile e supeflua, gli sembrava bene (*pulcherrimum*) abolirlo e convertirlo in altri pii usi; dal seguito si apprende che la destinazione “pia” consiste nel contribuire alla fabbrica della chiesa.

<sup>33</sup> Per la visita del Giberti del 1526, Fasani, *Riforma pretridentina* cit., I, pp. 80-81, pieve di Ronco, alcuni testi dichiarano che ogni anno il giorno di santa Maria di settembre si faceva un *convivium* da parte degli arcipreti per i capifamiglia, al quale aveva partecipato egli stesso e i suoi avi: usanza negletta da 6 anni; II, visita del 1530, p. 570, a Brentino era consuetudine che «per rectorem ecclesie» si facesse un pasto la vigilia di san Vigilio; p. 623, Negrar, gli *homines* dicono che tocca fare il *pastum* al cappellano; p. 1068, due anni dopo gli *homines* del paese lamentano che non sia stato fatto il *convivium* cui era tenuto il cappellano.

<sup>34</sup> Ricordo soltanto, al di là dei molti studiosi già citati nelle note precedenti, Torre, *Il consumo di devozioni* cit.; M. Della Misericordia, *I confini della solidarietà. Pratiche e istituzioni caritative in Valtellina nel tardo medioevo*, in *Contado e città in dialogo. Comuni urbani e comunità rurali nella Lombardia medievale*, a cura di L. Chiappa Mauri, Milano 2003 (Quaderni di Acme, 62), pp. 411-489. Fuori dell'Italia, un buon esempio di parrocchie rurali studiate in quest'ottica è offerto da P. Dubuis, *Repas funéraires, économie familiale et solidarité paroissienne*, in *La parrocchia nel Medio evo. Economia, scambi, solidarietà*, a cura di A. Paravicini Bagliani, V. Pasche, Roma 1995, pp. 279-303.

in queste brevi note, si articola in forme uguali e diverse ma tutte sotto il segno di un solidarismo nel quale anche la *charitas* o *elemosina* si inserisce, secondo quanto il linguaggio stesso delle testimonianze fa intuire<sup>35</sup>.

Riguardo a tal genere di associazionismo i vescovi e il clero ebbero in genere un atteggiamento di diffidenza e ancor più di condanna<sup>36</sup>: specialmente verso i *convivia*. Questi conservarono certo un nesso con il culto e la chiesa, nesso reso visibile nella scelta dei giorni e dei luoghi fissati per l'evento, trovando però il loro naturale spazio frequentemente ai margini o addirittura fuori dell'ambito ecclesiastico; e in più resta il fatto che celebravano una unità fondamentalmente non sacrale. Anche le *charitates*, sebbene rispondessero all'universale sentimento del ricordo dei morti, non furono esenti da critiche; in effetti nelle numerose varianti locali di realizzazione dovevano risultare poco rispondenti alla più sacrale concezione del povero, mediatore di salvezza e recettore passivo della beneficenza piuttosto che individuo da integrare nella comunità villica<sup>37</sup>. Nonostante tutto, tali consuetudini ebbero una grande resistenza nel tempo<sup>38</sup>, sia pure piegandosi a sensi religiosi più familiari alla Chiesa e al suo clero<sup>39</sup>. Dobbiamo dunque riconoscere che esse

<sup>35</sup> Vd. sopra, nota 31; inoltre, dalle visite gibertine, il caso di Pescantina (*charitas seu convivium*): Fasani, *Riforma pretridentina* cit., III, p. 1355.

<sup>36</sup> Per questo atteggiamento, universalmente riconosciuto, bastino alcuni esempi della zona che conosco meglio: Ermolao Barbaro, *Visitationum Liber* cit., p. 114, Dolcé Santa Lucia, visita del 1456: il vescovo ordina sia dato per la fabbrica un affitto solitamente utilizzato per *charitates*; p. 117, San Giorgio Valpolicella, si riferisce su un lascito di terre per una elemosina di 6 minali di frumento in pane, 5 lire in carne e due minali di fave, una baceda di olio, 4 brente di vino, ora tradotta in 16 lire, da farsi il giorno di san Martino nella pieve; l'arciprete dice che gli sembra meglio dispensarne una parte ai poveri e una parte alla fabbrica della chiesa abolendo i *convivia*.

<sup>37</sup> È per esempio la lettura di Della Misericordia, *I confini della solidarietà* cit., in particolare il paragrafo *L'elemosina e il dono*, pp. 440-452: il ruolo di integrazione sociale della "carità" sarebbe prevalente; solo in età moderna si avrebbe la ricerca dei "veri" poveri e si passerebbe all'assistenza.

<sup>38</sup> Fasani, *Riforma pretridentina* cit., III, pp. 1390-1391, visite del 1541, Malcesine: il vescovo tenta di togliere la consuetudine o piuttosto «*corruptelam convivii seu pasti*» che ogni anno i chierici di Santo Stefano fanno al popolo, commutandola in elemosina da dare pubblicamente ai poveri del luogo o per sposare delle ragazze; ha tuttavia incontrato forti resistenze nella popolazione.

<sup>39</sup> Restando alla zona del Veronese, costituiscono una buona testimonianza della varietà di carattere delle elargizioni le visite gibertine ancora nella prima metà del Cinquecento. Qualche esempio: per le visite del 1530, Fasani, *Riforma pretridentina* cit., II, p. 456, a Palazzolo un lascito è diretto alla chiesa per una distribuzione annuale di frumento oltre che per messe; p. 462, a Sandrà un lascito in pane e vino alle Rogazioni ogni anno è legato a un terreno; per il 1532, p. 1006, a Tregnago un lascito di due minali di frumento in pane dev'essere dispensato di casa in casa con 7 quarte di sale; pp. 1026-1027, a Lavagno un legato di 12 minali di frumento e altrettante lire è diretto ad elemosine nel paese il giorno di san Marco, l'ultimo delle Rogazioni, e il giorno del *Corpus Domini*; p. 1054, a Sant'Ambrogio un legato impegna a dispensare ogni anno tra i poveri di Cristo del luogo due minali di pane di frumento il 18 maggio, giorno della consacrazione della chiesa di San Zenò, obbligando un terreno di un campo; p. 1097, a Rivoli il parroco riferisce che il comune e gli *homines* debbono dispensare tra i poveri del luogo 4 minali di pane di frumento, e una brenta di vino, metà al tempo delle Rogazioni, metà il giorno della commemorazione dei morti; p. 1105, a Brentonico un legato ordina la distribuzione di tre minali di frumento in pane nella festa del *Corpus Domini*, obbligando un podere; p. 1184, a Maguzzano, sono attestati un'offerta di fave, il canto del vangelo, la recita delle litanie secondo il rito del luogo e *circumvicinorum*; p. 1206, a Palazzolo un legato obbliga a dispensare 3 minali di pane ai poveri di Cristo immediatamente dopo la festa di santa Giustina, titolare della pieve... e si potrebbe continuare; si deve anche avvertire che molti dei lasciti menzionati non trovarono pronta esecuzione.

formarono il sostrato nel quale la devozione dei fedeli impiantò le sue esperienze associative, almeno in alcune aree geografiche, dal momento che ancora poco possiamo dire per un buon numero di regioni<sup>40</sup>.

Vediamo ad esempio il rito del banchetto. È ben vero che lo si trova pure nelle confraternite di città, ma lì tende a sparire per essere sostituito dalla celebrazione eucaristica; nella campagna, al contrario, lo si incontra anche in confraternite fondate tardivamente, fortemente voluto – è lecito pensare – dai fedeli del paese. L'esempio che posso addurre è noto, ma merita di essere ricordato per la sua peculiarità. Il paese è Villa del Bosco, un piccolo insediamento contadino della Bassa padovana, oggetto di bonifica da parte del monastero padovano riformato di Santa Giustina, dove l'associazione devota di San Nicolò e di San Rocco, fondata nel 1478, avendo a modello gli statuti di una confraternita devota cittadina, in un capitolo tutto originale decide che «el guardiano vecchio con i soy compagni siano obligadi aparechiarre la colatione over disnare a tuta la compagnia a spexe de legno e vino del guardiano vecchio: tuto il resto de quello luy spenderà ...sia butato in tuta la compagnia e tuti debiano pagarre la parte sua con amore e carità ...E quelli fradelli che non podesseno venire...ge sia mandà la lor parte de quella carità farà la compagnia...»<sup>41</sup>; e ancora, trattando dell'elezione del guardiano nella *villa* «dove farano el lor pasto e le lor carità», ordina che, a elezione avvenuta, «tuti de compagnia vadano a disnare a casa del guardiano vecchio», dove si completerà il rito del rinnovo delle cariche<sup>42</sup>.

Ci troviamo di fronte a un caso, certamente. Ma proprio la possibilità di confronto tra un testo confraternale cittadino e questo testo paesano denota, all'interno di somiglianze larghe tra regole di diverso ambiente – la città e il suo contado in questa circostanza –, tracce di costumi antichi ancora esistenti nelle campagne. Il banchetto è al centro dei momenti più importanti della vita del gruppo; l'accostamento con la carità è pure testualmente presente. E però alcune varianti meritano segnalazione: come quando, ad esempio, un capitolo statutario dichiara che «per opera di misericordia, se in lo territorio dela nostra parochia accadesse per transito qualche pelegrino o pelegrina over povereto se ammalasse e quello non avesse da sustentarse, la nostra schola sia obligada tale persone visitarre e provvedere ...intendendo siano verii cristiani e non siano amorbadi»; oppure quando il disegno dell'azione misericordiosa, estendendosi al territorio parrocchiale, si completa con l'aiuto alle

<sup>40</sup> Alcune ricerche risultano al riguardo molto stimolanti. Per il Polesine, ad esempio: N. Friso, *Un centro minore veneto nello specchio dei testamenti: Badia Polesine (1360-1491)*, Tesi di laurea, Università degli studi di Padova, Facoltà di lettere e filosofia, a. a. 2002-2003, rel. A. Rigon; altri spunti vengono dal territorio bellunese con le sue *fradès*: G. Fabbiani, *Le Fradès e i Battuti in Cadore*, «Archivio storico di Belluno Feltre Cadore», nn. 211, 212, 213, 214 (1976), pp. 69-82; 146-155; 214, pp. 19-26. Si deve tuttavia ancora proseguire nella ricerca per una lettura del fenomeno più generale, anche per il Veneto.

<sup>41</sup> De Sandre Gasparini, *Contadini, chiesa, confraternita* cit., p. 156, cap. 16.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 155, cap. 15.

donne partorienti povere o viandanti, fino a prevedere che un socio si faccia padrino della “creatura”, se necessario<sup>43</sup>.

Come si vede, la carità si allarga al di là del gruppo e i suoi riti perdono parte di quel carattere “simmetrico” che è stato ravvisato nella tradizione delle *charitates* di ambito paesano o vicinale; si va per strade diverse dalla semplice integrazione sociale: ci si inoltra diversamente nella via della ricerca del povero da assistere e beneficiare, perché – replicano i testi sacri – la carità copre la moltitudine dei peccati (1 Petr. 4, 8: «charitas operit multitudinem peccatorum»).

### 3.4 *Le confraternite della “devozione”*

La confraternita rurale di Villa del Bosco è soltanto un caso – si è detto – certo non un paradigma dell’esistente, e per di più un caso piuttosto tardo, dato che si colloca in una fase del movimento confraternale matura. I problemi che presenta, ad ogni modo, possono non esaurirsi nel suo “particolare”, immettendoci più da vicino nell’associazionismo imperniato sulla devozione, avendo sempre di mira il mondo rurale per quello che le attuali conoscenze ci permetteranno di fare. È noto che le confraternite devote nelle campagne vivevano da tempo. Forse poco notate e presumibilmente fornite di strutture “deboli”, si conformavano a un modello piuttosto uniforme, dove pratica religiosa, moralità individuale, aiuto reciproco in vita e in morte, beneficenza al prossimo indigente dovevano trovare attuazione elementare nella vita quotidiana, all’interno di una chiesa, fosse o no parrocchia. La prima importante differenza rispetto alle forme associative villiche – *convivia*, *fradès*<sup>44</sup>, *confrarie* – sta proprio qui, in questo tradurre nel quotidiano la vita religiosa e morale, non senza mantenere qualche tratto del solidarismo consuetudinario. Sui possibili ispiratori dei comportamenti associativi ovviamente ci si è interrogati. Il de La Roncière, ad esempio, ha messo in evidenza per le confraternite della Valdelsa del XIV secolo la forte presenza del clero, pur restando “laica” la direzione organizzativa: anche se nel paesaggio religioso del contado toscano non mancavano gli ordini mendicanti, il prete ne era l’attore principale<sup>45</sup>. Non è il solo a produrre questo genere di considerazioni: una interessante corrispondenza di lettura si può trovare in ricerche larghe e insieme circoscritte a un territorio – la diocesi – come quella di Luigi Pesce per il Trevigiano<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 154-155, capp. 12 e 13.

<sup>44</sup> È il termine usato con alcune varianti nella zona alpina del Cadore.

<sup>45</sup> De La Roncière, *Les confréries à Florence* cit., pp. 298-315: l’autore si intrattiene ancora sul rapporto città-campagna: nella campagna i preti avrebbero avuto il ruolo più incisivo nella trasmissione del messaggio religioso; Vincent, *Le confréries comme structure d’intégration* cit., rimarca maggiormente la differenza tra città e campagna (p. 117 in particolare): si tengano presenti le diverse realtà regionali.

<sup>46</sup> L. Pesce, *La Chiesa di Treviso nel primo Quattrocento*, Roma 1987, I, pp. 97, 141.

È in tale caratteristica dell'associazionismo pio delle *ville* che vanno inquadrati comportamenti dove l'influenza clericale si rende viepiù chiara, in conformità peraltro con quanto avviene nell'universo "contadino", dove – per proseguire nella esemplificazione attinente alla carità – l'orientamento verso i poveri si dota di sfumature molteplici. Mentre, infatti, resta in genere costante il riferimento al territorio familiare – il paese, la o le contrade – progrediscono, ovviamente non in modo lineare, le distinzioni. Giova al riguardo produrre qualche esempio, possibile laddove la ricerca archivistica si è fatta più sistematica, dunque ancora una volta nell'ambito del territorio veronese. Senza voler generalizzare, si possono citare alcuni casi emersi nell'analisi dei testamenti quattrocenteschi dell'area gardense, che dimostrano nuove forme di attenzione a povertà concrete e particolari, come mi sembra possano testimoniare i lasciti alle donne povere, specie ragazze da marito<sup>47</sup>, in particolare quando – accade a Lazise – si fanno personali, e compaiono le beneficate per nome, una per una<sup>48</sup>. Dalle *charitates* alla beneficenza, dunque? E nella direzione congiunta verso l'aiuto al culto, secondo quanto ancora alcuni altri esempi tendono a dimostrare<sup>49</sup>? Ci troviamo certamente di fronte a piccole tracce di mutamenti in atto lungo percorsi segnati ancora dalle consuetudini: tracce visibili non casualmente in zone, come Garda o Bardolino, che solo parzialmente possono essere qualificate come "contadine". E infatti è proprio nei borghi – quelle "quasi-città" sulle quali si è posato giustamente l'interesse della storiografia recente<sup>50</sup> – che, essendo più numerosi e variati gli attori della vita religiosa, si possono meglio individuare i ritmi delle persistenze e dei cambiamenti. Ma nei borghi, appunto; meno nei villaggi dal carattere schiettamente "contadino".

### 3.5 *L'accelerazione del movimento confraternale*

Per i temi che ci interessano c'è poi da aggiungere che un evento segna una vera "svolta" nella storia confraternale, e tocca tanto le città quanto le

<sup>47</sup> Per Bardolino: Archivio di Stato di Verona, Ufficio del Registro, *Testamenti* (d'ora in poi *Testamenti*), mazzo 8, n. 2, 1416 gennaio 5, Anna figlia di ser Botura, vedova di Viviano del Tomolo: 100 lire per fanciulle povere; mazzo 31, n. 308, 1439 giugno 30, ser Iacopo del fu Guglielmo ordina che si venda un appezzamento arativo con olivi e il ricavo sia dato ai poveri di Cristo e a povere ragazze da marito del paese; mazzo 32, n. 189, 1440 ottobre 10, Francesca del fu Antonio *de Rosino* lascia una veste di seta per una ragazza povera; per Garda: mazzo 6, n. 54, 1414 marzo 6, Garda, Gardesano del fu ser Rubeo di Garda ordina una *charitas* di pane e fave per tre anni, e contemporaneamente destina a tre ragazze da marito 10 lire per una.

<sup>48</sup> *Testamenti*, mazzo 1, n. 61, 1409 gennaio 26, Torri (del Benaco), Andrea del fu ser Fabrino elenca 13 donne – alcune del luogo altre no – con piccoli lasciti (una lira, una lira e mezza). Si deve sottolineare l'estensione della carità a persone "non native".

<sup>49</sup> La *charitas* di pane e fave a Castion, ad esempio, è abbinata a un'offerta di vino per 7 anni alle porte della chiesa nel giorno della festa del santo del paese, sant'Antonio di Vienne: *Testamenti*, mazzo 12, n. 110, 1420 ottobre 6; sempre a Castion un testatore decide che l'elemosina di pane e fave, prevista per 10 anni, si effettui all'inizio di Quaresima: mazzo 21, n. 277, 1429 novembre 7.

<sup>50</sup> Traggo l'espressione da G. Chittolini, «*Quasi-città*». *Borghi e terre in area lombarda nel tardo medioevo*, «Società e storia», 13 (1990), n. 47, pp. 3-26.

campagne: l'avvento del movimento dei disciplinati, che ai primi decenni del Trecento ha cominciato a dare i suoi frutti oltre le città, sede privilegiata del primo impianto. Sicché, per il periodo che andiamo perlustrando, ci si imbatte in un incrocio di esperienze associative di ispirazione simile e diversa. Senza contare che di un altro fattore del complesso della vita religiosa delle campagne si deve tenere conto, vale a dire degli ordini religiosi – mendicanti in particolare – attivi in questo calare dell'evo di mezzo anche nei centri del contado sia pure in quantità, modi, tempi differenti.

Forza delle consuetudini, stimoli provenienti dal clero – forse non tanto attraverso la catechesi quanto dalla liturgia e dalle pratiche di devozione –, influssi di eventi di varia natura – dalle epidemie alle carestie e alle guerre, agli stessi movimenti popolari religiosi –: questi e altri fattori contribuiscono a disegnare il quadro dell'associazionismo “contadino” nel corso dei secoli XIV e XV, con un'accelerazione ben visibile nel progredire del secondo dei due periodi.

Si manifestano allora delle linee di svolgimento in qualche modo separate, dato che non dappertutto e con qualche ritardo rispetto alla città escono alla luce del documento le confraternite di flagellanti (o disciplinati), ponendosi accanto alle più antiche aggregazioni pie. Se guardiamo all'insieme di queste ultime, notiamo che il centro sul quale gravitano è il culto mariano, comune alle terre del Veneto come a quelle della Toscana<sup>51</sup>; tanto stabile nel tempo che nelle visite pastorali condotte da Gian Matteo Giberti e dai suoi collaboratori nel futuro secolo XVI – è ancora il territorio veronese soggetto all'analisi – il titolo di Maria apparirà quasi come una costante delle società devote.

Che accanto alla Vergine si collochino numerosi santi è cosa nota. Se si vuole ricordare qui qualche presenza peculiare, non si può non citare il san Rocco destinatario di una autentica “esplosione” culturale specie negli ultimi decenni del Quattrocento, dopo l'acquisizione veneziana del corpo<sup>52</sup>. Ma gli stanno accanto santi diversi, dotati di proprietà taumaturgiche o di antica e consolidata tradizione: le visite pastorali sono a tal proposito assai eloquenti, quelle almeno effettuate, tra lo scorcio del secolo XV e i primi decenni del secolo successivo, da vescovi come i già ricordati Barozzi e Giberti nelle diocesi di Padova e Verona<sup>53</sup>. La corrispondenza tra lo stile della devozione con-

<sup>51</sup> De La Roncière, *La place des confréries* cit., pp. 61-63: sarebbe stabile la devozione mariana. Analoga constatazione della generale diffusione del titolo mariano nelle confraternite della diocesi si ha – per un esempio veneto – in Pesce, *La Chiesa di Treviso* cit., I, pp. 99-102.

<sup>52</sup> Si veda *San Rocco. Genesis e prima espansione di un culto*, Incontro di studio, Padova, 12-13 febbraio 2004, a cura di A. Rigon, A. Vauchez, Bruxelles 2006, per la diffusione del culto in specifici ambiti geografici nei contributi di F. Lomastro (Vicenza), G. Forzatti Golia (Voghera e territorio pavese), I. Musajo Somma (Piacenza), A. Rigon (Padova), G. De Sandre Gasparini (Verona), H. Dormeier (a nord delle Alpi).

<sup>53</sup> Per Padova, Gios, *L'attività pastorale* cit., pp. 400-401, tab. n. 19: oltre la Vergine Maria, notiamo il *Corpus Christi* (in 4 centri, ovvero due borghi e due ville), un san Salvatore nella villa di Brugine, san Sebastiano spesso associato a san Rocco, san Giacomo, san Giovanni Battista, san Giovanni Evangelista, san Nicola e san Nicola da Tolentino, san Pietro martire (a Sambruson). Più vari i santi dei borghi come molteplici sono le confraternite: segnalò il caso di Este in particolare, con 10 titoli di confraternite: tre mariane, le altre di San Sebastiano, di San Rocco, San Pietro, San Michele, Santa Lucia, Sant'Antono abate, San Giovanni Battista.

fraternale e gli indirizzi della pietà dei fedeli, riconoscibile nel poliedrico sanctoriale delle chiese parrocchiali o plebane, dove del resto le confraternite si radunavano, è in conclusione piuttosto evidente, e ci porta a condividere, anche per un'area come questa veneta, quanto è stato osservato per la campagna toscana, che cioè la pratica religiosa confraternale già nel Trecento si adattò qui a schemi ampiamente affermati nel mondo urbano<sup>54</sup>.

Si deve tuttavia parlare a tal riguardo – ripeto – più di relazioni tra le diverse realtà che di pedissequo asservimento a modelli cittadini. Si veda, ad esempio, quanto avviene a Piove di Sacco – un centro del Padovano dai caratteri non esclusivamente “campagnoli”<sup>55</sup> e tuttavia profondamente immerso nella campagna – in una confraternita dedicata al *Corpus Christi*. L'associazione, fondata nel 1326 all'ombra della pieve, propose un calendario festivo incentrato sulla venerazione del Corpo del Signore secondo un memoriale della sua vicenda umana e divina: a santo Stefano se ne celebrava la nascita, nella prima domenica dopo Pasqua la resurrezione, nella prima domenica dopo Pentecoste erano ricordate l'ascensione e la discesa dello Spirito Santo sugli apostoli, il giovedì santo in particolare era memoria del corpo lasciato nella consacrazione ed era festa grande; ogni seconda domenica del mese, infine, la messa solenne all'altare del Corpo di Cristo doveva fare ricordo della sua passione. L'aspetto didattico della proposta, completato dalla prescrizione del pregare quotidiano, del mutuo aiuto, di comportamenti religiosamente e moralmente corretti, si esprimeva infine nella inusuale spiegazione del divieto di tenere il tanto consueto pranzo annuale: la confraternita non doveva comportarsi come le altre, essendo stata costituita per saziare le anime e non i corpi («ad saciandum animas set non corpora»).

Il vescovo di Adria, un padovano di prestigiosa casata<sup>56</sup>, concesse la sua benedizione insieme con il vescovo di Cittanova che aveva consacrato le molte reliquie di cui l'associazione si era dotata; il vescovo di Padova, Ildebrandino Conti, diede anch'egli la sua conferma; ma il rapporto tra confratelli e autorità ecclesiastiche non dovette essere a senso unico, a giudicare soltanto dalla ricerca del corredo devozionale<sup>57</sup>. Direttive provenienti dal

<sup>54</sup> De La Roncière, *La place des confréries* cit., pp.43-44: l'A. per le confraternite trecentesche della Valdelsa sottolinea come lo *standard* morale e sociale definito in quelle urbane sia stato ormai adottato largamente nel contado, e come la devozione presenti un carattere “ecclesiale”.

<sup>55</sup> Si tratta di un *castrum*, signoria vescovile, importante, per il quale esiste una documentazione ampia raccolta da Pinton, ancora utile nonostante i criteri di trascrizione ovviamente superati: P. Pinton, *Codice diplomatico saccense*, Roma 1892.

<sup>56</sup> È Salione Buzzacarini, canonico del capitolo padovano, membro di una nota famiglia legata ai Carraresi. Notizie sulla famiglia in J.K. Hyde, *Padova nell'età di Dante. Storia sociale di una città-stato italiana*, Trieste 1985 (Manchester 1966), pp. 140-142; A.Ventura, *Nobiltà e popolo nella società veneta del '400 e '500*, Bari 1964, pp. 65, 82 nota 98.

<sup>57</sup> Interessante l'elenco delle reliquie consacrate dal vescovo di Cittanova: parti di oggetti riguardanti la Vergine e Gesù, e resti di santi numerosi: san Giovanni Battista, sant'Andrea, san Giacomo, san Bartolomeo, san Barnaba, san Lorenzo, santo Stefano, san Martino, san Nicola vescovo, san Teodoro, san Pantaleone, santa Caterina, santa Margherita, santa Maria Maddalena, sant'Agata, santa Elisabetta, le 11000 vergini...: Pinton, *Codice diplomatico saccense* cit., p. 271.

clero, bisogni religiosi della popolazione del borgo, insomma, si incrociarono dando vita a una aggregazione devota non priva di intenti formativi.

Se nella confraternita appena ricordata va riconosciuto un impulso clericale prevalente – e dunque di una “cultura” più urbana che di campagna –, può essere opportuno sottolineare l’indubbia coloritura “contadina” del testo statutario di un’altra associazione devota appartenente al medesimo ambiente in tempi più tardi, ancora all’interno della pieve: la confraternita di San Martino del cero. Nel contesto vivace degli statuti – del 1421 –, dove le abituali norme riguardanti la vita individuale e sociale dei confratelli si accoppiano a piccoli squarci omiletici<sup>58</sup>, compare una ricerca di visibilità inconsueta. Nel momento in cui l’attenzione si rivolge a coloro che vogliono abbandonare il sodalizio, si disegnano le modalità di un rito di esclusione perlomeno singolare: il fratello che intende uscire deve essere spogliato nudo, posto sopra una scala, e, portato da 4 fratelli, essere gettato in un rovetto boscoso, mentre gli altri soci lo precedono con le candele accese; lì sia lasciato con la maledizione di Dio, del santo titolare Martino e di tutti i santi del cielo<sup>59</sup>.

La punizione fa spettacolo, dunque. Lo fa qui e almeno in un altro consorzio di campagna del Vicentino (con statuti del 1366), dove ancora si snoda un rito simbolico di morte per il socio che vuole abbandonare il gruppo: per lui debbono suonare le campane quasi fosse morto<sup>60</sup>. Come si vede, la colpa coinvolge il reo e tutta la comunità, oggettivamente e senza sconti legati alle forme soggettive dell’operare. Possiamo considerare questa visione dell’uomo, magari non coscientemente accolta, un segno della religiosità dell’associazionismo religioso delle campagne bassomedievali?

Non so quanto sia giusto accedere a una interpretazione del genere. Sta di fatto, ad ogni buon conto, che nell’ambiente rurale, al di là di esempi simili a quello forse improprio del borgo di Piove, la visione “oggettiva” e pubblica delle azioni è di casa, talora con risultati del tutto immaginifici. Ci si consenta la citazione di un caso, lontano per localizzazione e per tempi. Siamo nella Puglia dell’ultimo Quattrocento: gli statuti della confraternita di Santa Maria di Giovinazzo, del 1492, istituiscono un codice morale fondato sul tono negativo delle punizioni. Quali? La morte simbolica del trasgressore – rispondono le norme statutarie – attraverso il rito della veste imbottita di paglia, a mo’ di figura umana, e arsa al rogo<sup>61</sup>.

Questo ricorso all’espressione oggettiva del vivere può essere considerato peculiare del mondo “contadino”, sia pure nelle differenze locali e di tempo? In un’ottica del genere – viene da pensare – si spiegherebbero meglio

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 273: citazione quasi letterale di Mt, 25,34; 18,5.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 274.

<sup>60</sup> G. Mantese, *Gli statuti della confraternita della B. Vergine di Arzignano (Vicenza) (1366)*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 14 (1960), pp. 443-449 (pp. 447-449 per gli statuti).

<sup>61</sup> S. Palese, *I «capituli» di S. Maria de la Nova di Giovinazzo (1492)*, in «Archivio storico pugliese», 31 (1978), pp. 163-199; capp. IV, VIII, XV, XXII per il rito del rogo.

anche i vari segni adottati per marcare i momenti importanti del vivere umano: il mangiare insieme, l'accompagnamento alla morte, l'elemosina come azione di suffragio e di riconoscimento identitario, le processioni...: certamente per buona parte tutti aspetti comuni nella loro essenza a comportamenti propri della popolazione urbana oltre che della campagna, ma vissuti tra la gente di paese – mi sembra – con qualche accento proprio.

Giocarono in tali modulazioni della ritualità probabilmente consuetudini locali. Ma esistono tracce di esperienze maggiormente legate ai programmi di devozione. Tracce, dico, dato che le testimonianze documentarie offrono solo frammenti di realtà, a meno che non ci si inoltri a considerare ancora i riti, rivolgendo, ad esempio, l'attenzione alle processioni: nei sodalizi del mondo rurale molto più presenti e importanti di quanto non avvenga per la pratica sacramentale, quasi sempre conforme alle prescrizioni del Lateranense IV (confessione e comunione una volta all'anno)<sup>62</sup>.

Proponiamo dunque qualcuno di questi squarci del modo di esprimersi della realtà confraternale villica. Viene prima la maniera con la quale si rende concreto l'obbligo dell'aiuto reciproco, uno dei nuclei fondamentali – come ben si sa – dell'associarsi. La confraternita del Vicentino già citata cala la norma statutaria nella quotidianità, e ingiunge ai propri soci di porgere aiuto al confratello mettendo al suo servizio bestie con carro e allontanando dai suoi campi gli animali che li danneggiassero<sup>63</sup>. Non è il solo riflesso di bisogni e abitudini del mondo contadino che possiamo osservare. Luigi Pesce, nell'ampio censimento delle confraternite del territorio trevigiano, ha messo in luce per alcune di esse le relazioni con l'ambiente rurale: nella raccolta di frumento per il pasto annuale e per la luminaria, per esempio, o nell'importanza data alle rogazioni, oppure ancora nell'ingresso riservato e persone «che habi masaria» e nella contemporanea esclusione dei “famigli” (interessante spia, quest'ultima norma, delle differenze sociali di cui fece prova anche la società rustica)<sup>64</sup>.

Al di là di questi frammenti di conoscenza non è possibile andare. Vi è invece un settore dell'esperienza confraternale che esige ancora qualche considerazione. Mi riferisco al ruolo della famiglia. In associazioni devote la presenza delle donne risulta ovvia, sia pure entro i confini consueti. Meno frequente è quella dei bambini. Ora, alcune aggregazioni devote mostrano un'attenzione al complesso familiare probabilmente non solitario. Il riferimento è

<sup>62</sup> Si vedano, per qualche esempio, gli statuti di Santa Maria di Tribano, di Santa Maria di Zero, delle confraternite di Piove di Sacco cit. sopra.

<sup>63</sup> Mantese, *Gli statuti della confraternita della B. Vergine* cit.

<sup>64</sup> Pesce, *La Chiesa di Treviso* cit., I, p. 123, intorno agli statuti di Chirignago (redatti nel 1452 e pubblicati da A. Niero, *Statuto della confraternita di Santa Maria della Misericordia di Chirignago [Venezia]*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 20 (1966), pp. 389-409); pp. 132-134, intorno agli statuti della confraternita di Santa Maria di Zero, del 1417. Si hanno altre testimonianze su questo aspetto: ad esempio nella confraternita di San Nicolò e Rocco di Villa del Bosco (vd. il mio *Contadini, chiesa, confraternita* cit., pp. 110-127 in particolare). Anche a questo problema, che esula dalla sfera più propriamente religiosa, lo studio delle confraternite, come si vede, può dare utili apporti.

all'area trevigiana, in particolare al sodalizio di Zero (attualmente Zero Branco, una *villa* a 12 chilometri dal capoluogo) che estende gli onori funebri ai familiari dei soci – madri e figli dai 10 anni in su – e ordina ai confratelli di farli partecipare alla vita associativa (1417)<sup>65</sup>. Senza volere dedurre da tali prescrizioni intenti pedagogici ben definiti, se ne può sottolineare l'importanza, e forse – ma la ricerca dovrebbe ampliarsi nel tempo e nello spazio<sup>66</sup> – il progresso di un interesse alla famiglia che ha qualche altra manifestazione in ambiti diversi. E non soltanto, sembra, tra i pii Trevigiani di una parrocchia.

Infine, non può non colpire l'attenzione trovare che in luoghi diversi si manifesti un'analoga scelta dell'opera di misericordia caratterizzante, puntando sull'accoglienza del forestiero, l'ospite di un confratello in particolare. Se un estraneo muore a casa di un socio – avvertono gli statuti di Zero rivolgendosi ai confratelli di turno –, egli deve avere gli onori funebri anche a spese dell'associazione qualora sia necessario<sup>67</sup>. Analogamente nel Padovano – presso la confraternita di San Martino del Cero di Piove di Sacco – gli statuti (1421) prevedono che, se si ammala o muore un pellegrino o un povero in casa di qualcuno dei confratelli, questi deve essere trattato con tutte le forme di aiuto previste per i soci<sup>68</sup>. Molto più tardi, a Villa del Bosco, con toni simili si tratta di forestieri, poveri, e, con un'interessante aggiunta, donne gravide o partorienti, come abbiamo già visto<sup>69</sup>.

### 3.6 *La disciplina*

Il movimento dei disciplinati – abbiamo avvertito – già ai primi del Trecento aveva espresso le sue potenzialità di successo nel territorio veneto. Elenchi di date di insediamento o di testimonianze della semplice esistenza delle confraternite di flagellanti non mancano<sup>70</sup>. Senza ripercorrerle puntualmente, si può dedurre dalla loro osservazione qualche breve nota di commento. È innanzitutto comunemente risaputo che la crescita dei sodalizi

<sup>65</sup> Pesce, *La Chiesa di Treviso* cit., II, pp. 432-434, capp. 15, 17, 24: se muore un socio o la moglie, tutti i fratelli debbono accompagnarlo alla chiesa; i fratelli sono tenuti a portare alla scuola – è il nome con cui è designata la confraternita nella zona –, le madri, i figli e le figlie, pagando un piccolo contributo per loro; se muore un fratello, la moglie, un figlio, oltre alla partecipazione di tutti alle esequie, si prevede che il gastaldo (ovvero il capo dell'associazione) deve andare alla casa del morto e rimanervi per controllare che arrivino tutti i confratelli. Da notare che nella aggiunte statutarie del 1469 si ordina che, se muore un bimbo che abbia meno di tre anni, i fratelli della contrada debbono recarsi alla casa del morto per le esequie, mentre tre dei confratelli vicini alla chiesa parrocchiale debbono accompagnare il sacerdote con la croce a prendere il corpo (p. 439, cap. 43).

<sup>66</sup> Può interessare ancora l'esempio pugliese: a Giovinazzo gli statuti della locale confraternita di Santa Maria de la Nova prescrivono, sulla scia dei 10 comandamenti, l'onore al padre e alla madre, comminando a chi non si pente la pena del simbolico rito del rogo davanti alla chiesa di San Francesco: Palese, *I «capituli»* cit., p. 194, cap. IV.

<sup>67</sup> Pesce, *La Chiesa di Treviso* cit., II, p. 433, cap. 22.

<sup>68</sup> Pinton, *Codice diplomatico saccense* cit., p. 273.

<sup>69</sup> Vd. sopra, testo e nota 43.

<sup>70</sup> Si veda l'elenco dato da Pesce, *La Chiesa di Treviso* cit., I, pp. 96-142, che si avvale di testimonianze diverse, compresi i testamenti.

disciplinati si manifestò in forma crescente fra Tre e Quattrocento, tanto nelle città quanto nei contadi. Con una differenza tuttavia tra i diversi ambienti, dato che – è forse altrettanto noto – nelle città l'associazionismo, nato dal movimento della devozione dei flagellanti del 1260, ebbe carattere dominante, mentre nelle campagne si impiantò più tardi con insediamenti a maglie larghe: insediamenti – si aggiunga – che privilegiarono in un primo momento i centri con fisionomia semiurbana, in genere dotati di plurimi poli di riferimento religioso. È quanto si osserva anche per il Veneto dove gli studi finora compiuti hanno messo in luce nell'accoglimento della disciplina piuttosto i borghi che i villaggi: Asolo, Castelfranco Veneto, Mestre nel territorio trevigiano<sup>71</sup>; Monselice, Montagnana, Piove di Sacco per quello padovano....<sup>72</sup> Per la diocesi di Verona è singolare che nelle più tarde visite pastorali gibertine – siamo tra il 1525 e il 1542 – le confraternite dei flagellanti, poco numerose a confronto delle mariane o di quelle del *Corpus Christi*, privilegiarono i centri del contado meno “rurali”<sup>73</sup>. Si potrebbe continuare; è sufficiente qui segnalare la concorde sottolineatura dell'importanza delle “cittadine” o “semi-città” anche nel versante della storia religiosa, compresa quella confraternale: tradurre nella ricerca questa considerazione, certo non solo mia, può avere il senso di un auspicio per il futuro.

Si sa bene, tuttavia, che tanto i borghi quanto le città non furono esenti dall'influenzare le opere dei villaggi. E, infatti, quanto è stato appena asserito rischia di essere una impropria semplificazione, se non si dice che esistono tracce della presenza dei disciplinati anche in località minori, segnalate da testimonianze diverse da quelle statutarie, ovvero dagli atti notarili, e non soltanto dai testamenti. Proprio le confraternite di flagellanti, inoltre, tendono ad accentuare la trama delle relazioni, trascendendo il “localismo”. Esemplifichiamo: nella diocesi di Treviso si assiste a un'ampia irradiazione dell'urbana confraternita di Santa Maria dei Battuti sulle “scuole” paesane, le quali, ancora, producono regole simili, secondo quanto sembrano indicare i casi di Zero e di Mogliano<sup>74</sup>; a Marano vicentino il testo statutario si collega

<sup>71</sup> Vd. nota precedente.

<sup>72</sup> Cito solo alcuni esempi, che permettono di conoscere anche gli statuti: per Monselice, la confraternita della Passione di Cristo e della Vergine, chiamata *Batutorum servorum Dei*, eretta nel 1317 (con statuti in edizione abbreviata di G. Brunacci, *Codice diplomatico padovano*, ms. 581 della Biblioteca del Seminario vescovile di Padova, pp. 1149-1150); per Montagnana la confraternita di Santa Maria della Misericordia, nata in stretto collegamento con la devozione dei Bianchi del 1399 (G. De Sandre Gasparini, *Un'immediata ripercussione del movimento dei Bianchi nel 1399: la regola di una «fraternitas alborum» in diocesi di Padova [13 ottobre 1399]*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 26 [1972], pp. 354-368); per Piove di Sacco, *Codice diplomatico saccense* cit., p. 272, 1339 luglio, doc. 673, confraternita di Santa Maria dei Penitenti (vd. anche M.C. Lovison, *Pietà popolare e confraternite*, in *Piove di Sacco. Quaderno d'immagini, segni e percorsi*, Piove di Sacco 1984, pp. 148-150).

<sup>73</sup> Legnago, Porto; Peschiera, Bardolino, Sirmione, Lonato, Torri del Benaco sul lago di Garda; Soave, Tregnago... (si veda *Riforma tridentina*, Indice, *sub voce*).

<sup>74</sup> Pesce, *La Chiesa di Treviso* cit., II, pp. 444-447, statuti di Santa Maria dei Battuti di Mogliano; pp. 463-469, statuti della scuola di Santa Maria dei Battuti di Zero. Il paese è a 12 chilometri da Treviso. Avverto qui che le confraternite dei disciplinati del Trevigiano, come del Bellunese, sono comunemente chiamate “scuole”.

con i disciplinati di Vicenza, i quali a loro volta attraverso la regola sono in stretta relazione con i disciplinati di Bologna<sup>75</sup>; Ceneda (Vittorio Veneto) si connette con la contigua Serravalle<sup>76</sup>; da Belluno – come vedremo – si dirama una folta rete di ordinamenti simili<sup>77</sup>.

L'esistenza dei numerosi scambi statutarî permette di individuare delle linee di fondo accomunanti, sia pure attraverso testimonianze – gli statuti – più adatte a descrivere il dover essere che la realtà. Consente, per esempio, di cogliere i motivi del successo del modello della disciplina anche nelle campagne, in aree dove si registra la quasi totale assenza di promotori o ispiratori quali gli ordini mendicanti. Non è un caso, infatti, che al momento della morte sia dedicato tanto spazio; che la ritualità trovi espressioni anche emotivamente incisive – si pensi alle processioni con il flagello e il canto –; che tanto di frequente nascano ospedali; che la tensione verso l'autonomia si renda concretamente manifesta attraverso edifici propri e preti scelti dalla comunità. La visibilità delle pratiche religiose; l'accento su alcuni punti della morale individuale e collettiva; la larghezza degli orizzonti devozionali: tutti questo, e altro, doveva risultare consono alla domanda religiosa dei fedeli più sensibili.

Sono gli stessi aspetti, peraltro, che hanno reso il movimento dei battuti oggetto privilegiato della ricerca non solo locale<sup>78</sup>. Città e borghi sono stati gli ambienti maggiormente disponibili all'informazione: le città in primo luogo si sono presentate come pioniere nel passaggio dalla fase delle pubbliche processioni penitenziali a quella degli insediamenti stabili. Ma non fu un semplice trasferimento di modalità organizzative e comportamentali urbane al contado. Non fu per i centri semiurbani, e neppure – come vedremo – per le *ville*.

Guardiamo ai borghi almeno con un cenno. A Monselice, importante località della diocesi di Padova, la confraternita dei Battuti Servi di Dio, nata nel 1317 – quindi in una delle prime fasi di espansione del movimento della disciplina –, con l'intitolazione direttamente legata al centro della devozione penitenziale – la passione di Cristo –, nel proporre il banchetto annuale nella festa dell'esaltazione della croce, ne offre la versione più aderente al testo evangelico, adattando l'ultima cena del Signore a un rito reso fortemente simbolico dalla presenza dei poveri (tanti quanti i confratelli) e dal lavacro dei piedi<sup>79</sup>. Viene da pensare a un modello cittadino, cioè alla confraternita pado-

<sup>75</sup> *Matricola della congregazione de' Battuti di Marano Vicentino*, a cura di B. Morsolin, Vicenza 1881, pp. 7-18, statuti della confraternita disciplinata di San Lorenzo, sec. XV. Il paese dista da Vicenza 22 chilometri.

<sup>76</sup> P. A. Passolunghi, *Gli statuti della scuola di Santa Maria dei Battuti di Ceneda*, Ceneda 1980; V. Botteon, *Congregazione di carità ed istituti pii riuniti in Conegliano. Studio storico-amministrativo*, Conegliano 1904, pp. 289-295, 300-308: statuti della confraternita di Santa Maria dei Battuti, copia del sec. XVI dell'originale del 1313.

<sup>77</sup> Vd. sotto, testo e note 88-95.

<sup>78</sup> Si veda l'ampia bibliografia approntata dalla Gazzini (sopra, nota 10); ma si deve ricordare che per l'Italia l'interesse si è specificato, dagli anni Settanta, con le iniziative del Centro Perugino di documentazione sul movimento, e sotto lo stimolo delle ampie ricerche di Meersseman già avviate da tempo (*Ordo fraternitatis* cit.).

<sup>79</sup> Brunacci, *Codice diplomatico padovano* cit., p. 1449, il testo recita: «fuit erecta confraternitas

vana dei Servi di Dio e di Santa Maria del duomo che presenta il rito per la domenica di Passione in analoghe forme, in un contesto di pratiche certamente più complesso ma simile nell'ispirazione: si badi all'attributo di «servi» e all'estensione della *devotio* alle chiese mendicanti, oltre che al duomo<sup>80</sup>. Una relazione tra le due associazioni sembra molto probabile, ma con quale ordine di priorità? In assenza di una risposta certa al quesito, ci si deve fermare alla constatazione che dobbiamo a un *castrum* del contado una delle prime testimonianze dell'impianto della disciplina nella sua versione più esigente.

Passiamo a Montagnana, un altro borgo murato dello stesso contado, e ad un'epoca molto più tarda, vale a dire al 1399, anno in cui ebbe luogo il movimento dei Bianchi con le sue processioni di luogo in luogo attraverso l'Italia centro-settentrionale, i suoi gesti penitenziali, l'accorata invocazione della misericordia di Dio e dell'intercessione di Maria. È interessante vedere che ci troviamo di fronte a un caso precoce di trasferimento del messaggio a una confraternita con caratteri questa volta francamente poco "urbani": dove la scelta della pubblicità dell'azione religiosa si compie secondo linee comuni a città e campagna ma – mi pare – con un'intensità maggiore in quest'ultima. A tale considerazione infatti induce il piccolo statuto della confraternita di Santa Maria della Misericordia confermato dal vescovo Stefano da Carrara, un regolamento molto vicino alla religiosità dei flagellanti (anche se non è citato lo strumento della disciplina) e assai prossimo per intonazione alle processioni "bianche" svolte da poco. Come quando, ad esempio, per il confratello giudicato peccatore per aver bestemmiato, o violato il matrimonio, o ingiuriato un compagno, o aver macchiato la veste bianca frequentando taverne, o avere giocato d'azzardo, o infine avere esercitato usura, prevede una pena che interpreta e riproduce gesti della devozione con un gusto di visibilità particolare: il peccatore dovrà «cum corigia sua ad gulam cum dicta alborum societate gerente cunfalonom dicta die prima qua iverit in processione et se presentare coram nostre Domine effigie et genuflexo publice suum proparare reatum et tribus vicibus se in terram prostrahere et alta voce unam misericordiam invocando»<sup>81</sup>.

I due casi proposti sono appena un frammento di una realtà sulla quale ci siamo prefissi di non sostare, meritevole com'è di indagini specifiche a più facce. E le campagne? Al momento usufruiamo, oltre le testimonianze normative citate sopra, quasi soltanto delle attestazioni di una presenza della diffusione della disciplina nel mondo rurale molto più ampia di quanto si possa immaginare se ci si basa sugli statuti superstiti o sulle stesse visite pastorali. Chi, infatti, ha pazientemente esplorato gli archivi notarili, ha potuto racco-

passionis domini nostri Iesu Christi sub invocatione beate Marie virginis in ecclesia Sancte Marie verberatorum, nuncupata confraternitas batutorum servorum Dei».

<sup>80</sup> De Sandre Gasparini, *Statuti di confraternite* cit., p. 22, cap. 24 degli statuti: la confraternita, nata nel 1298, confezionò gli statuti nei primi decenni del sec. XIV: vd. in proposito p. 7.

<sup>81</sup> De Sandre Gasparini, *Un'immediata ripercussione* cit., p. 368 per la citazione.

gliere una buona quantità di indizi. Siamo così informati dell'esistenza di scuole di flagellanti già nel Trecento in *ville* come Lancenigo (almeno dal 1315), Nervesa (1397), Onigo (1395), Pederobba (1396), nella diocesi di Treviso<sup>82</sup>; mentre nel secolo successivo le testimonianze si fanno ancora più folte, lasciando intravedere una rete di esperienze religiose associative ancora poco conosciuta<sup>83</sup>. Il processo di impianto delle confraternite disciplinate è in ogni modo accertabile, anche se esse non coprono dappertutto l'intera area dei contadi. Al di là di questa percezione dell'entità del fenomeno per il tardo medioevo per ora non è possibile andare; qualche eccezione tuttavia c'è, ed è in quest'ambito che tenteremo di compiere alcuni sondaggi, proponendo per una rapida analisi un territorio di montagna piuttosto ricco di fonti e di studi<sup>84</sup>, dunque adatto a individuare relazioni tra i singoli "fatti" e a tentare qualche abbozzo di insieme.

#### 4. In montagna: i disciplinati nel Bellunese

##### 4.1 Lo spazio della devozione

Il territorio bellunese offre un'abbondante messe di statuti dei disciplinati, abbinata a un'altrettanta copiosa serie di attestazioni dell'esistenza delle loro scuole. Qualche esempio non guasta: lo riprendiamo da studi rivolti particolarmente al Cadore, la regione dolomitica costituita dal bacino superiore del Piave, attualmente gravitante sul capoluogo Belluno, ai tempi che ci interessano sotto la giurisdizione del patriarcato di Aquileia e dal 1420 soggetta al Dominio veneziano. Lungo la valle del Boite sono attestate confraternite di battuti già nel Trecento: a San Vito di Cadore, sembra, nel 1332 o prima ancora, attorno al 1323<sup>85</sup>; ad Ampezzo (l'attuale Cortina) fin dal 1357, mentre la confraternita di Pieve, all'imbocco della regione, possiede statuti del 1323<sup>86</sup>. Ma gli statuti superstiti allargano ulteriormente l'orizzonte del ricercatore, mostrando una trama di relazioni che arriva fino al cuore del territorio, a Belluno, per giungere a toccare Ceneda e Serravalle. Abbiamo così una serie di testi norma-

<sup>82</sup> Pesce, *La Chiesa di Treviso* cit., I, pp. 99-102.

<sup>83</sup> Oltre all'opera del Pesce cit. alla nota precedente, vanno ricordati i vari studi del Gios sulle visite pastorali padovane (da *l'Inquisitore della Bassa Padovana e dei Colli Euganei*, Candiana 1990, a *Tra l'Astico e il Brenta. L'azione di disciplinamento dei vicari e dei vescovi padovani [1448-1507]*, Trento 1997); i numerosi contributi del Mantese, sempre apertori di informazioni: nell'impossibilità di una citazione esauriente rinvio alla sua bibliografia, A. Stella, *Introduzione a Giovanni Mantese. Bibliografia di Giovanni Mantese (1942-1981)*, in G. Mantese, *Scritti scelti di storia vicentina*, Vicenza 1982, voll. 2, pp. XXXVII-LXIV.

<sup>84</sup> Se ne veda una prima rassegna in R. Granuzzo, *Studi recenti riguardanti il movimento dei Battuti in Cadore*, in «Le Venezie francescane», n. s., 3 (1986), pp. 169-173.

<sup>85</sup> G. Belli, *La scuola dei Battuti, la chiesa della Difesa e la chiesa di San Floriano in San Vito di Cadore*, Belluno 1976, pp. 15-16: l'elenco dei documenti dell'Archivio Comunale di San Vito registra gli statuti al 1332, ma il documento non è esistente; Richebuono, *Le antiche pergamene* cit., p. 25, ipotizza come data di fondazione della scuola il 1338 o 1339.

<sup>86</sup> Belli, *La scuola dei Battuti* cit., p. 16: si noti che una confraternita di flagellanti si ritrova a Selva, villa del pievado di San Vito, nel 1399.

tivi assai simili se non addirittura in molte parti uguali: da quello bellunese, redatto intorno al 1335<sup>87</sup>, a quelli di Castion (1315)<sup>88</sup>, di Lozzo (1388)<sup>89</sup>, Ampezzo (ante 1415), di San Pietro di Comelico (la stesura è 1496), ai già citati sodalizi di Pieve e San Vito<sup>90</sup>. Questa sorta di catena di testi ci permette dunque di trarre dall'osservazione – presenti alla mente somiglianze e diversità – un tracciato “storico” largo. A maggior ragione perché alle fonti statutarie è possibile accostare testimonianze tanto utili quanto rare, quali debbono essere considerati i quaderni di spesa esistenti per San Vito e gli atti notarili<sup>91</sup>.

Proprio la constatazione di tale intreccio di rapporti ci porta a considerare innanzitutto il nesso tra confraternite e territorio, non tanto dal punto di vista istituzionale quanto nel modo con il quale a questo i battuti guardarono. Sappiamo che lo spazio richiesto dalla *devotio* nelle città coincise con l'area urbana nella sua interezza: alla stessa maniera la pratica religiosa delle *scholae* di flagellanti tese a comprendere borghi e *ville*, e non solo la chiesa parrocchiale, tanto che il titolo, nella forma in cui fu recepito – si guardi alle visite pastorali vescovili – fece spesso riferimento al luogo piuttosto che al santo protettore o alla Vergine, patrona per eccellenza<sup>92</sup>. La prospettiva va ancora più in là nella zona che ci interessa. È chiaro in Belluno, dove un esplicito capitolo statutario ordina che siano accolte nella *fraternitas* tutte le persone delle *ville* della diocesi, purché *idonee*<sup>93</sup>; ma anche nei centri montani minori – nella valle del Boite ad esempio – i disciplinati cercano collegamenti tra di loro, allargando il campo d'azione: come quando, ad esempio, i confratelli di San Vito accolgono quelli di Vodo per i riti del venerdì santo o si danno da fare per ricevere i soci venuti da fuori a onorare la festa di sant'Ermagora, secondo quanto ci dicono i registri di spesa sanvitesi<sup>94</sup>, oppure ricevono in qualità di soci persone dei vicini paesi di Peaio e Vinigo<sup>95</sup>.

<sup>87</sup> G. De Bortoli, *Statuto della scuola dei Battuti bellunesi*, Belluno 1978: gli statuti sono alle pp. 69-161, per la datazione p. 42.

<sup>88</sup> M. Sommacal, *La confraternita di S. Maria dei Battuti di Castion (Belluno)*, in «Quaderni del Centro di documentazione sul movimento dei Disciplinati», 17 (1973), pp. 3-73.

<sup>89</sup> L. Bertoldi Lenoci, *I Battuti di San Lorenzo a Lozzo di Cadore*, Belluno 1983. Un elenco di statuti editi e inediti è anche in Sommacal, *La confraternita di S. Maria* cit., p. 15.

<sup>90</sup> *Supra*, nota 86.

<sup>91</sup> In particolare si vedano per tutti gli studi di Belli e Richebuono cit. rispettivamente alle note 85 e 2.

<sup>92</sup> È evidente nelle visite promosse da Gian Matteo Giberti, certo piuttosto tarde ma non per questo meno significative in un processo che si snoda per tempi lunghi (in Fasani, *Riforma pretridentina* cit., se ne ha una vasta esemplificazione, tanto più eloquente in quanto confrontabile con le denominazioni delle altre confraternite). Anche i tempi precedenti forniscono ovviamente esempi in questa direzione: la confraternita bellunese dà «Statuta fraternitatis Batutorum civitatis Belluni»; accanto a «fraternitas Batutorum Sancte Marie» quelle dei paesi del Cadore si definiscono «dei battuti di San Vito, di Vodo» ecc. (De Bortoli, *Statuto della scuola* cit., pp. 78, 80; Belli, *La scuola dei Battuti* cit., docc. vari dell'Appendice).

<sup>93</sup> De Bortoli, *Statuto della scuola* cit., cap. XXXVII, p. 112: «quod omnis homo et mulier comorans in vilis episcopatus Belluni possit et debeat recipi in dicta fraternitate dummodo sit ydonea persona» (oltre all'ovvia tassa di ingresso, la condizione è partecipare alle flagellazioni rituali previste).

<sup>94</sup> Richebuono, *Le antiche pergamene* cit., pp. 129, 134, note del massaro per il 1341 e il 1363.

<sup>95</sup> Belli, *La scuola dei Battuti* cit., p. 30.

Si potrebbe vedere in tali relazioni la traccia dell'istituto plebanale, dato che la pieve di San Vito – il paese protagonista – comprendeva i tre villaggi appena citati. Sarei tuttavia più propensa a credere che la spinta a oltrepassare i limiti del proprio “particolare” provenisse dal carattere stesso della *devotio* penitenziale, intrinsecamente bisognosa di manifestazione larga e senza confini predefiniti. È possibile che attraverso l'associazionismo flagellante si sperimentassero forme di aggregazione di segno diverso dalle tradizionali, si disegnassero spazi sacri – e umani – trascendenti le istituzioni, fossero pievi, parrocchie, o “regole”.

#### 4.2 Oltre la tradizione

Perché si deve subito ricordare che il terreno d'impianto dei disciplinati cadorini non era privo di esperienze associative: tutt'altro. Pur lasciando da parte il capitolo di storia tutta civile dell'organizzazione “regoliera” propria della zona<sup>96</sup>, è opportuno accennare all'esistenza di *fraternitates* – le cosiddette *fradesie* o *fradès* – addirittura precedenti ai sodalizi di cui ci occupiamo<sup>97</sup>. Ed è nell'ambito di tali forme di affratellamento che appaiono i segni di consuetudini antiche ovvero il rituale delle *charitates*, offerta di cibo agli abitanti del comune o della contrada modulata secondo il criterio della condivisione o del soccorso ai bisognosi, oppure l'altro rito fortemente simbolico del pranzo comunitario. Ne abbiamo visto le tracce per aree diverse<sup>98</sup>. La documentazione conosciuta ci permette qui di ricordare, in sintesi, come in molte località del Cadore non una sola volta gli statuti paesani (“regole” e laudi) richiamassero le antiche consuetudini della *fradès* per rinnovarne la pratica, e questo per lunghissimo tempo, molto al di là dei secoli che andiamo esplorando<sup>99</sup>. Giovanni Fabbiani, uno degli studiosi di cose cadorine e bellunesi più solerti del secolo scorso, pose il problema di un possibile rapporto tra quelle *fraternitates* e le confraternite di battuti, nel senso di un innesto in queste ultime del costume antico, di un arricchimento sacrale, morale e religioso dell'organizzazione comunitaria tradizionale. Lo fece con molta prudenza; e molta prudenza credo sia necessaria nello stabilire derivazioni precise tra tipi di socialità di natura diversa. Resta il fatto, incontrovertibile, che un intreccio tra esperienze e costumi certamente vi fu: quell'intreccio tra civile e religioso, d'altronde, universalmente riconosciuto caratteristico del mondo rurale<sup>100</sup>.

<sup>96</sup> Per una aggiornata rassegna della ricerca in questo campo vd. Varanini, *Gli archivi comunali* cit., che dimostra come l'abbondante documentazione esistente sia ancora campo aperto allo studio.

<sup>97</sup> Fabbiani, *Le Fradès* cit., pp. 69-74 in particolare.

<sup>98</sup> Vd. sopra, paragrafi 3.2, 3.3.

<sup>99</sup> Vd. sopra, nota precedente. Si noti che le testimonianze dell'esistenza di tali *fraternitates* vanno dal sec. XIII al primo Novecento.

<sup>100</sup> Si vedano in proposito le osservazioni di Varanini, *Gli archivi comunali* cit., p. 94.

Che tra i battuti di Lozzo ai soci si distribuissero annualmente pane e formaggio, o che tra quelli di San Vito si usasse con maggiore spirito religioso dare gli stessi alimenti ai poveri nelle solennità di Pasqua e del santo patrono del comune<sup>101</sup>; che, ancora, lasciti testamentari prescrivano ai disciplinati di San Vito pasti funerari insieme con le più consuete celebrazioni liturgiche per l'anima del testatore<sup>102</sup>: sono queste le prove di un'oscillazione tra profano e sacro di abitudini remote a permanenti nonostante qualche progressivo indebolimento, forse più indotto che spontaneo<sup>103</sup>.

L'anima "sociale" dei flagellanti, dunque, si esprime non dimenticando consuetudini ed esperienze locali; ma – è quasi banale dirlo – ha pure, e molto, del suo. Anche materialmente le case aperte ai bisognosi e ai pellegrini (i piccoli ospedali sparsi per i villaggi) danno concretezza a quella cura del forestiero che abbiamo visto pure in altri spezzoni di campagna<sup>104</sup>; se il reciproco aiuto in morte e in vita era prerogativa comune di tutte le aggregazioni, comprese le *fradesie*, le forme di assistenza ai soci assunte dai battuti rivelano una singolare e realistica preoccupazione di combattere l'usura in modi localmente vari: attraverso il controllo dei comportamenti dei soci, ad esempio<sup>105</sup>, ma anche con operazioni economiche di soccorso, quali i prestiti (minuziosamente regolati nella scuola di Castion)<sup>106</sup>; il mutuo aiuto, infine, sembra esprimersi anche nell'economia confraternale, non irrilevante per dei piccoli centri montanari<sup>107</sup>, e dunque in grado di offrire, per esempio attraverso gli affitti dei campi donati o ereditati, occasioni di lavoro a confratelli e, forse, pure ad altri<sup>108</sup>.

<sup>101</sup> Fabbiani, *Le fradès* cit., pp. 148, 152.

<sup>102</sup> Richebuono, *Le antiche pergamene* cit., p. 187, 1412: pranzo a base di carne di pecora, cacio e altro per la celebrazione del settenario della morte di una tal Maddalena, che vediamo operare a favore della scuola; p. 193, s. d. (ma 1418): un testamento destina alla scuola per un pasto "funerario" segala e orzo.

<sup>103</sup> Vd. le osservazioni riguardanti l'operato dei visitatori delle diocesi nei confronti del banchetto e delle stesse *charitates*: sopra testo e note.

<sup>104</sup> Fabbiani, *Le fradès* cit., pp. 146-155; vd. per San Vito l'interessante disposizione insediativa, con una casa vicino alla chiesa del paese, usata in occasioni "pubbliche" (come le distribuzioni di viveri), l'altra casa con funzioni di ospizio a Resinego, il più antico centro contradale; descrizione e datazione della casa al centro del paese (*ante* 1363) si trovano in Belli, *La scuola dei Battuti* cit., pp. 35-36.

<sup>105</sup> Il capitolo riguardante l'usura si ritrova dappertutto: sono per lo più previste pene pecuniarie e l'espulsione per i renitenti. Singolare il caso dei battuti di Castion, che prescrivono sia possibili tra i soci il prestito fino a 19 s. «pro factis fraternitatis»; i gastaldi fissano le date per la restituzione; inoltre debbono sorvegliare ogni prima domenica del mese le vendite di biade, carne, formaggi fatte dai confratelli (Sommacal, *La confraternita di S. Maria* cit., pp. 25-26: pp. 68, cap. LVI per i prestiti; p. 65, cap. XLV per il controllo delle vendite).

<sup>106</sup> Così almeno si esprimono gli statuti: vd. Richebuono, *Le antiche pergamene* cit., p. 128: agli statuti dei disciplinati di San Vito, mutuati da Pieve di Cadore, una mano diversa aggiunge l'obbligo al gastaldo di rendere conto delle entrate il giorno di Ognissanti, per potere comprare il necessario per le elemosine da distribuire alla vigilia di Natale.

<sup>107</sup> Si guardi all'elenco dei beni posseduti dalla scuola di San Vito: un insieme di minuti appezzamenti a prato certamente non configurabile come un grande patrimonio terriero, e però ragguardevole: Richebuono, *Le antiche pergamene* cit., pp. 139-146 docc. 150-154 (1353-1404).

<sup>108</sup> Belli, *La scuola dei Battuti* cit., pp. 33-38, affronta il problema di questa economia monta-

### 4.3 Coscienza di gruppo e sacralità di pratiche

Si sbaglierebbe, tuttavia, a considerare queste confraternite di montagna aperte nella loro più intima essenza al mondo circostante e alle sue miserie. La coscienza di essere “gruppo” anima la normativa: nella scuola si entra sigillando l’ingresso con il giuramento<sup>109</sup>, ciò che in essa avviene deve essere tenuto segreto, non si consentono altre prossimità all’infuori di quella tra confratelli. L’apparente contraddizione tra “altruismo” e rigida concezione elitaria – questa sì tipica dell’area montana che andiamo esplorando – ha peraltro un senso. Credo lo si possa trovare nell’accentuata sacralità che i battuti del Bellunese diedero alle loro aggregazioni: “fatto” certo non nuovo nell’associazionismo disciplinato, ma – mi sembra – più vivacemente avvertito nelle *ville* della montagna.

Guardiamo al rituale, in primo luogo – è ovvio – alla flagellazione. I suoi due significati – di espiazione per colpe commesse e di penitenza volontaria per la salvezza personale e del mondo – sono comunemente accertati in tutti gli ambienti dove i battuti furono presenti<sup>110</sup>. Altrettanto note sono le loro processioni pubbliche; degli itinerari si è più volte voluto mettere in risalto il senso di costruzione di uno spazio sacro, uno spazio comprendente innanzitutto la chiesa principale – cattedrale o pieve o parrocchia – e poi le chiese di maggiore riferimento religioso<sup>111</sup>. Nelle scuole della montagna del Bellunese (o meglio del Cadore) si avvertono i medesimi orientamenti: la flagellazione itinerante dei singoli fa espiare le loro colpe, le processioni collettive si snodano circondando primariamente la pieve e poi toccando le chiese dei dintorni; i morti vengono accompagnati, e poi ricordati, con tutta la solennità del cerimoniale flagellante<sup>112</sup>. Nulla di diverso, dunque, da quanto avviene altrove.

nara anche per altri centri: sarebbe stato consuetudine dare in locazione i terreni donati agli espropriatari. È chiaro che non è lecito definire semplicisticamente questo tipo di agire come beneficenza; resta il fatto che l’argomento potrebbe utilmente essere approfondito, e non solo per queste confraternite.

<sup>109</sup> Data la reciproca dipendenza dei testi statuari, limiterò anche in seguito la citazione alle norme della scuola di battuti di Castion, ovviamente quando siano identiche a quelle degli altri statuti (dei battuti di Lozzo, di Pieve, di San Vito in particolare): Sommacal, *La confraternita di S. Maria* cit., per il giuramento pp. 62-63, cap. XXXV: gli aspiranti, oltre alla tassa di ingresso, debbono giurare «observare et mantenere statuta et ordinamenta dicte fraternitatis toto suo posse»; per il segreto, *ibid.*, p. 60, cap. XXVII, *De factis fraternitatis non dicendis extra fraternitatem*; per l’esclusività di appartenenza, *ibid.*, p. 61, cap. XXIX, *De non recipiendo aliquos morantes cum aliis*.

<sup>110</sup> Dal Meersseman, *Ordo fraternitatis* cit. (per uno sguardo di insieme vd. vol. I, pp. 451-512, cap. VII: *I Disciplinati nel Duecento*) fino a tutti gli studiosi successivi, per i quali ricordo soltanto i primi Convegni organizzati a Perugia dalla Deputazione di storia patria per l’Umbria (Centro di documentazione sul movimento dei disciplinati (*Il movimento dei Disciplinati nel settimo centenario dal suo inizio [Perugia 1260]*, Perugia 1962; *Risultati e prospettive della ricerca sul movimento dei Disciplinati*, Perugia 1972), inizio di una stagione molto feconda, come si può vedere in M. Gazzini, *Le confraternite italiane: periodi, problemi, storiografie* in Ead., *Confraternite e società cittadina* cit., pp. 3-57 (pp. 13 sgg.).

<sup>111</sup> In particolare nella storiografia più recente si è posta attenzione al rapporto tra spazio e devozione; per le confraternite basti il rinvio alle raccolte statuarie cit. alla nota 21.

<sup>112</sup> Tutte le mete e i tempi delle processioni sono minuziosamente descritti negli statuti: da notare l’ovvia maggiore quantità dei luoghi sacri di una città come Belluno rispetto a quelli dei paesi,

Nonostante tutto, il tono della *verberatio* di queste scuole merita qualche appunto. Ristrettezza di visuale e concezione del rito quasi come di un “sacramento” si combinano insieme: se da una parte gli statuti ordinano che la disciplina personale sia destinata alla scuola, al clero della pieve e al vescovo, e solo a questi, dall’altra prevedono per gli appuntamenti collettivi il digiuno, l’astensione dalle osterie e dal gioco, un insieme di pratiche, in definitiva, che assomiglia a quelle richieste per la comunione eucaristica<sup>113</sup>. La “santità”<sup>114</sup> della disciplina si riverbera in questa come in altre norme in verità del tutto consuete, quali la sacralità dell’abito o dei canti, racchiusi all’interno della *fraternitas*<sup>115</sup>; oppure – è un altro capitolo che meriterebbe più ampie analisi – nella santificazione dello spazio e del tempo, perseguita attraverso i numerosi convegni per le processioni “verberanti” anche in molte domeniche<sup>116</sup>, evento tanto più degno di nota se si tiene conto della scarsa propensione alla santificazione della festa propria delle campagne nell’epoca<sup>117</sup>. Si dà forma, in definitiva, alla più larga rappresentatività dell’agire religioso nella vita e – non si dimentichi – nella morte, coinvolgendo la società villica nei due ranghi, di attore e spettatore. Non stupisce allora – ecco un’altra chiosa – che il codice morale sia imperniato, sia pure senza dimenticare aspetti personali della pratica religiosa quali l’orazione giornaliera o le confessioni annuali (in genere due), sulla lotta alla bestemmia, all’adulterio, all’usura, colpe “pubbliche” capaci di ferire gravemente la comunità paesana, e perciò da espiare “pubblicamente” con la flagellazione personale ma visibile all’esterno e controllata<sup>118</sup>.

nonostante la partecipazione già vista di qualche confraternita vicina. Per un esempio di comparazione adeguata si vedano gli statuti di Belluno e quelli della vicina località di Castion (De Bortoli, *Statuto della scuola* cit., pp. 90-95, capp. XI-XV; Sommacal, *La confraternita di S. Maria* cit., pp. 54-55, capp. XI-XV). Per i defunti basta il rinvio al cap. XIX degli statuti castionesi, *De honore faciendo fratri defuncto*: i confratelli con la cappa devono recarsi battendosi alla casa del morto e portarlo a sepoltura; si prevedono messe con obbligo di partecipazione, di offerta e di preghiere di suffragio: tutto come altrove.

<sup>113</sup> Sommacal, *La confraternita di S. Maria* cit., pp. 65-66, cap. XLVI, *Pro quibus omnes fratres debent se verberare*; pp. 55-56, capp. XVI-XVII, *De non ludendo in die in qua vadunt se verberando*; *Quod nullus debeat bibere nec comedere ante processionem*.

<sup>114</sup> Traggo l’espressione da un testamento veronese, che qualifica appunto la disciplina come “santa”: *Testamenti*, mazzo I, n. 16, testamento di Domenico del fu Turino, di Monzambano.

<sup>115</sup> Sommacal, *La confraternita di S. Maria* cit., p. 62, cap. XXXII, *De fratribus qui canunt in locis dishonestis*.

<sup>116</sup> Sono, ad esempio, per Castion, oltre alla prima domenica del mese, tutte le domeniche di Quaresima (vd. sopra, nota 113: analogamente negli altri statuti collegati).

<sup>117</sup> Molti i rilievi in proposito nelle visite pastorali come le testimonianze iconografiche: il tempo della Chiesa non era quello dei contadini. Si guardino, per qualche esempio tra i molti possibili, le visite veronesi volute da Ermolao Barbaro o quelle ferraresi del Dal Legname: Ermolao Barbaro, *Visitationum Liber* cit., p. 174, a San Briccio il parroco lamenta che i parrocchiani nei giorni festivi lavorano a vino e frumento anche senza necessità; p. 220, a Castagnaro i fedeli «non bene religiose vivunt, quia non celebrant festa»; E. Peverada, *La visita pastorale del vescovo Francesco Dal Legname a Ferrara (1447-1450)*, Ferrara 1982, pp. 230, 239, 256: in alcuni paesi nei giorni di festa si trascura la chiesa, si balla e si gioca anche d’azzardo (1448). Da notare che della santificazione della domenica si occupano intensamente anche gli statuti dei comuni montani del Bellunese: numerosi esempi in Vendramini, *Le comunità rurali bellunesi* cit.

<sup>118</sup> In genere il colpevole, “cappato” deve recarsi flagellandosi a una o più chiese della *villa*, accom-

Società e individuo, come si vede, si intrecciano nel sentire religioso, in un “amalgama” che molto sembra risentire dell’anima collettiva paesana<sup>119</sup>.

#### 4.4 *Non solo statuti*

La lettura degli statuti ha orientato finora queste note verso affermazioni che, data la fonte, sono forzatamente parziali. A qualche ulteriore domanda possiamo rispondere incrociando testimonianze diverse, come – sarà la documentazione principale di riferimento – i libri di spesa confraternali o la documentazione notarile attualmente portata alla luce<sup>120</sup>. Innanzitutto, quando si passi dalla programmazione, sconfinante nell’astratto anche se nascente dal concreto dell’esperienza, si vorrebbero incontrare gli “uomini”, si vorrebbe sapere come essi vissero quell’esperienza, e prima ancora “chi” essi furono.

Una prima annotazione al riguardo è tratta ancora dagli statuti e porta a considerare le diversità insite nel corpo confraternale, che dunque conosce al suo interno non solo ruoli direttivi differenziati ma partecipazioni graduate, distinguendo i soci, uomini e donne, nelle due categorie di *fratres* e, con un termine preso a prestito dal linguaggio monastico, di conversi e converse. Se c’è qualcosa da mettere in luce in tale divisione, che solo si compone in unità in qualche momento particolare tendendo a distinguere con precisione oneri e onori per gli uni e per gli altri, è che non ci troviamo di fronte a comportamenti esclusivi delle scuole di disciplini qui considerate, essendo essi presenti nel mondo confraternale in maniera varia nella forma e analoga nella sostanza<sup>121</sup>. C’è però dell’altro, che più a ragione ha attirato l’interesse degli studiosi: in queste confraternite montane le donne sono parte attiva, pure se di flagellanti si tratta, ossia di gruppi per loro natura notoriamente preclusi alle donne<sup>122</sup>. È forse possibile dunque individuare un carattere “proprio” al

pagnato da un confratello che fa – penso – da garante. Il rito espiativo, che si trova in forme analoghe anche altrove (attestato in Umbria nella sua esecuzione, non solo come norma: E. Ardu, *Documenti attinenti alle confraternite perugine dei Disciplinati*, in *Il movimento dei Disciplinati* cit., p. 541, 1329, Perugia: tra le varie penitenze inflitte a due soci vi è la visita ad altre confraternite della città con dichiarazione pubblica della propria colpa e disciplina), è descritto negli statuti bellunesi e cadorini; per tutti, Sommacal, *La confraternita di S. Maria* cit., p. 58, cap. XXII.<sup>119</sup> Mutuo l’espressione da A. Tilatti, *Chest è il libri dai anniversaris et messis...il qual libri al si chlamme il chiatte pan...Prime note sugli abituari parrocchiali in Friuli*, in *Chiesa, vita religiosa, società nel Medioevo italiano. Studi offerti a Giuseppina De Sandre Gasparini*, a cura di M.C. Rossi, G. M. Varanini, Roma 2005, pp. 644, che la usa nel contesto di interessanti rilievi sul tipo di religiosità proprio del Friuli bassomedievale.

<sup>120</sup> Utile al riguardo Belli, *La scuola dei Battuti* cit., con la sua appendice documentaria, e Richebuono, *Le antiche pergamene* cit., con il suo vasto e sistematico apparato documentario, che va oltre la stessa scuola.

<sup>121</sup> Si veda la curiosa interpretazione dei “nobili” in una confraternita come quella di Villa del Bosco: “nobili”, quindi esenti dagli obblighi di presenza confraternali, sono gentiluomini, cittadini, fattori, famigli, salariati, in genere persone che per il loro stato non sono in grado di ottemperare agli obblighi confraternali, pur desiderando partecipare “per devozione”: De Sandre Gasparini, *Contadini, chiesa, confraternita* cit., p. 127 e p. 162 per la norma.

<sup>122</sup> La discussione sulla partecipazione femminile alle confraternite di disciplinati iniziò vivacemente nel Convegno perugino del 1962; il problema è ancora aperto, come al solito guardando

rapporto uomo-donna nelle piccole comunità montane dove, come si sa, le donne hanno sempre costituito una notevole forza-lavoro?<sup>123</sup>

Ci fermiamo alla domanda, per vederle in azione: se da un lato come socie regolarmente iscritte<sup>124</sup> esse accompagnano i confratelli in alcuni momenti comunitari importanti, come i funerali e la sepoltura dei morti, prive tuttavia di flagello, segno distintivo della disciplina<sup>125</sup>, dall'altro sembra di poterle qualificare responsabili, in qualche modo perciò protagoniste, di una festa – quella di san Giovanni<sup>126</sup>. Al loro lavoro, inoltre, è affidata la confezione del pane e dei ceri per le solennità confraternali<sup>127</sup> e senza troppa fantasia si può immaginarle presenti nella conduzione delle case di ospitalità. Si aggiunga infine che non rari sono i lasciti di donne, socie o no, alla scuola, a indicare l'esercizio di una certa capacità giuridica e una qualche autonomia economica<sup>128</sup>. Fu, la loro, una presenza certamente di altra specie rispetto a quella dei soci maschi, non tale da rompere lo schema “maschilista” della società del tempo: da sottolineare tuttavia in quanto dotata di un riconoscimento formale non del tutto comune all'associazionismo disciplinato.

Per i confratelli le informazioni sono maggiori, ma necessariamente imprecise, giacché al momento si possono soltanto percepire, e limitatamente, situazioni di un certo benessere, non certo di indigenza, stando almeno alle analisi finora compiute, o meglio alle possibili raccolte di indizi. Così ce ne parlano – per fare qualche esempio – le registrazioni dei doni, dei lasciti, o i testamenti<sup>129</sup>; verso questa direzione porta un primo esame di una matricola trecentesca – quella di Castion, del 1315<sup>130</sup> –; in tal senso si orientano i

maggiormente all'ambiente urbano; per il Cadore il Belli fa notare la presenza di una gastalda nella scuola dei battuti di Cortina d'Ampezzo (*La scuola dei Battuti* cit., pp. 29-30).

<sup>123</sup> Richebuono, *Le antiche pergamene* cit., pp. 41-42, crede di individuare nelle testimonianze sanvitesi una «quasi-equiparazione» della donna all'uomo: la suggestione ha qualche dato di appoggio, ovviamente da verificare e approfondire in una più ampia ricerca.

<sup>124</sup> Belli, *La scuola dei Battuti* cit., pp. 29-30: la presenza di iscritte è testimoniata per Ampezzo fin dal 1363, per San Vito nei resoconti del massaro del 1413; tali testimonianze secondo l'A. modificano la lettura del fenomeno data a suo tempo dal Meersseman nel Convegno perugino cit. alla nota precedente.

<sup>125</sup> Sommacal, *La confraternita di S. Maria* cit., p. 57, cap. XIX, *De honore facendo fratri defuncto*; cap. XX, *De honore facendo conversis*.

<sup>126</sup> Richebuono, *Le antiche pergamene* cit., p. 186, 1411: il massaro annota denari dati alle donne della scuola alla festa di san Giovanni.

<sup>127</sup> Richebuono, *Le antiche pergamene* cit., p. 185, 1407; p. 187, 1413.

<sup>128</sup> I resoconti dei massari possono essere a tal riguardo utilmente consultati, insieme con i testamenti. Si veda, sempre di Richebuono, *Le antiche pergamene* cit., a mo' di esempio i docc. 150-154 cit. alla nota 107). Vari i terreni lasciati da donne nel testamento; qualche nome: Allegranza detta Parintina, Benvenuta di Resinego, Giacomina moglie di Cicognino di Resinego, Cadubrina di Vallesella, Flora vedova di Fasolo di Resinego... In numero inferiore ai maschi, la loro presenza non è trascurabile per un ambiente come quello dei disciplinati, ben diverso da quello delle confraternite mariane o dedicate ai santi.

<sup>129</sup> Il riferimento è sempre alla raccolta documentaria di Richebuono, cit. alla nota 2.

<sup>130</sup> Sommacal, *La confraternita di S. Maria* cit., pp. 32-33: l'elenco, che tiene distinte le categorie dei soci (53 fratres, 4 conversi e 22 converse), dà nome e professione solo per due fratelli, il pievano e un chierico-notaio; l'ausilio di documentazione altra porterebbe a individuare membri di famiglie benestanti, di ambito rurale e anche cittadino (non si dimentichi che la villa distava solo tre chilometri da Belluno).

risultati di ricerche condotte per tempi e luoghi diversi: ad esempio, per la Lombardia e il Piemonte di età moderna<sup>131</sup>. Resta in ogni modo il fatto che ai primi tentativi di qualificare l'appartenenza alla disciplina bellunese o cadorina dando un volto alle persone dovrebbe seguire l'analisi delle matricole, talora esistenti<sup>132</sup>, e però di ardua lettura specialmente laddove si abbia a che fare con gente di villaggio.

Ultimi, non per importanza, vengono i preti, come sappiamo perni insostituibili della vita religiosa di campagne e montagne, specialmente in aree dove è scarsa o addirittura nulla la presenza di ordini religiosi. Normalmente assenti dalle liste dei soci disciplinati, gli statuti ne parlano, dando loro il ruolo quasi di "capo": accade per la scuola di Castion<sup>133</sup>. La loro effettiva preminenza sembra però essersi tradotta in azione non tanto nella vita quotidiana quanto in alcuni momenti di crisi della confraternita<sup>134</sup>, rispondere quindi alla necessità piuttosto che a un vero desiderio di cooperazione: la confraternita, alla fine, preferisce pagare il prete – e pure il parroco – per le sue prestazioni liturgiche e sacramentali<sup>135</sup> piuttosto che averlo troppo "dentro" di sé, specialmente dopo che ha, oltre la casa, una sua chiesa<sup>136</sup>. Volendo sintetizzare la qualità dei rapporti tra scuola laica e parroco – rapporti che certamente vi furono – possiamo concludere che essi dovettero essere soggetti al variare delle circostanze e alla personalità dei preti operanti nella *villa*, non diversamente da quanto suole accadere comunemente<sup>137</sup>.

Come si vede, l'incrocio di testimonianze di genere diverso permette di aprire qualche spiraglio sul concreto vivere confraternale. A mo' di stimolo a un genere di ricerca che dovrebbe trovare più ampie applicazioni, possiamo

<sup>131</sup> Mi riferisco in particolare agli studi di Zardin (oltre al saggio cit. a nota 3, vd. *Confraternite e vita di pietà nella campagne lombarde tra 500 e 600. La pieve di Parabiago-Lignano*, Milano 1981), e Torre (vd. sopra, nota 22).

<sup>132</sup> Esistono le matricole dei battuti di Belluno (De Bortoli, *Statuto della scuola* cit., p. 21 per la presentazione del doc.), e della scuola di Castion (Sommacal, *La confraternita di S. Maria* cit., pp. 32-33, per un primo approccio: il doc. è datato ai primi decenni del Trecento).

<sup>133</sup> Sommecal, *La confraternita di S. Maria* cit., p. 24; lo studioso ricorda anche la confraternita di Pieve d'Alpago (una *villa* del Bellunese a 17 chilometri dal capoluogo), dove il pievano era qualificato come capo e governatore, con compiti di assistenza spirituale, per sottolineare subito la differenza con Castion, nella cui scuola l'incidenza del parroco si sarebbe accresciuta solo più tardi, dal XV-XVI secolo.

<sup>134</sup> Qualche esempio. Negli statuti della scuola di Cortina d'Ampezzo verso il 1427 si precisano gli obblighi culturali del pievano insieme con il compenso; a San Vito si registrerebbe uno scarso interesse da parte del pievano, che troviamo intervenire per questioni con la scuola di Vodo solo all'inizio del Cinquecento (Belli, *La scuola dei Battuti* cit., pp. 28-29, 18-19).

<sup>135</sup> Un esempio per San Vito, tratto da Richebuono, *Le antiche pergamene* cit., p.186: al 1411 il massaro segna 2 lire e 8 soldi al pievano per messe, ai preti 10 soldi per candele e vino.

<sup>136</sup> Diamo alcune date approssimative: a Castion le attestazioni si collocano verso gli anni Sessanta del Trecento (Sommacal, *La chiesa di S. Maria* cit., p. 35); a Cortina d'Ampezzo la costruzione della chiesa di Santa Maria della Difesa è posta intorno al 1480, con il medesimo titolo le chiese a San Vito verso il 1490, a Lorenzago e Vigo verso il 1512 (Belli, *La scuola dei Battuti* cit., pp. 40, 41, 43, 46).

<sup>137</sup> Se ne parla, ad esempio, per gli obituari, nati dal rapporto sempre dinamico tra istituzioni religiose e comunità villica, ma – è chiaro – l'esemplificazione potrebbe essere enorme (Tilatti, *Chest è il libr* cit., p. 639).

rammentare come i già ricordati libri di spesa, incrociati con le norme statutarie, siano in grado di dare forma più definita anche al rituale: mettendo in evidenza, ad esempio, il risalto dato al triduo pasquale con la celebrazione del giovedì santo; l'accoglienza dei confratelli di Vodo per il rito solenne della Passione e la veglia del sepolcro il sabato santo<sup>138</sup>; le altre molte occasioni di incontro per festeggiare la vigilia di santi diversi – san Michele, sant'Ermagora – anche con il concorso di confratelli venuti da altrove; i cortei con a capo il gonfalone e i canti che raccontavano le gesta di aristocratici eroi – san Giorgio, santa Caterina –; la distribuzione del pane e del vino (che funge da bevanda “principe” nelle consuetudini confraternali)<sup>139</sup>.

### 5. *Per concludere*

Diversamente da altri luoghi dove la disciplina si affermò in una diffusione importante ma non tale da coprire uniformemente le aree di impianto, abbiamo visto una serie di insediamenti regolari lungo la valle del Boite così continua da suggerire l'immagine di una “catena”. Corollario delle comunità erette in suo nome erano le case, gli ospedaletti e le chiese, di modo che, al pellegrino che percorreva la valle verso i valichi alpini potevano presentarsi plurimi segni di accoglienza; mentre, più “dentro” la società valligiana il messaggio religioso si riproponeva temperando il vecchio e il nuovo nella creazione di gruppi ristretti e insieme di larga risonanza. Ebbero i disciplinati la forza di dare corpo a una religiosità propria, distinta e consonante con quella proposta dalle istituzioni ecclesiastiche? E insieme di allacciare legami tra le piccole non sempre concordi società locali?

Sui caratteri di quella religiosità montana, come sulla religiosità confraternale degli aggregati devoti delle campagne la documentazione ha dato qualche ragguaglio; certo, numerose restano le questioni aperte e la voglia di saperne di più, di meglio capire un mondo “contadino” di cui troppo scarsi segni sono rimasti nel nostro oggi. Riprendendo con un cenno il tema di quella che abbiamo chiamato «geografia confraternale», si dovrebbe – ecco una prima osservazione – dare ragione delle differenze riscontrate tra confraternite “di pianura” e confraternite montane, legandole, le une e le altre, alle condizioni socio-economiche in cui si trovarono ad agire, oltre che al più naturale quadro ecclesiastico locale. Le designazioni terminologiche assunte

<sup>138</sup> Richebuono, *Le antiche pergamene* cit., p. 130, 1364: per vino ai fratelli di Vodo il venerdì santo sono spesi 16 soldi, ancora per vino a quelli che vegliarono il Crocifisso il sabato santo 8 soldi e a quelli che fecero il cero e le candeie 4 soldi; p. 134: 1363, si annotano 12 soldi per far onore ai fratelli della scuola di Vodo il venerdì santo, per olio e vino dato a quelli che fecero le candeie per il venerdì; 6 soldi e 4 denari a chi vegliò il sabato santo; spese per cera; p. 186: 1411, spese per vino per la comunione del giovedì santo e per la veglia del sepolcro al sabato santo.

<sup>139</sup> Si vd. al riguardo i libri dei massari più volte ricordati. Qualche esempio: Richebuono, *Le antiche pergamene* cit., pp. 128-132, doc. 136, 1339?-1365; pp. 146-147, doc. 156, 1357-1358; contengono le laudi a santa Caterina e san Giorgio (pp. 131-132, 146-147) interessante l'aspetto narrativo.

nella documentazione confraternali di Villa del Bosco, ad esempio, suggeriscono l'immagine di una società rustica nata dalle trasformazioni agrarie in atto nella zona, che è – abbiamo ricordato – zona di bonifica, dove l'assetto terriero si articola in grandi proprietà condotte a colonia parziaria e in piccoli fondi con casa affidati a contadini che prestano giornate di lavoro presso le campagne altrui: quanto questa situazione, che andò maturando nel corso del Quattrocento nel Veneto di pianura (ma anche altrove, come nel Ferrarese), abbia influito sul “vissuto” religioso villico, e dunque sulla confraternita locale, è già noto<sup>140</sup>. Ma nei monti del Cadore? Lì non si ebbero analoghi processi di accorpamento, la proprietà individuale restò minuta e continuò a fiancheggiare le parti di territorio godute in comune<sup>141</sup>. Punto di riferimento rimasero la luminaria plebana o parrocchiale, e, con l'avvento dell'esperienza della disciplina, la scuola dei *Battù*. Vennero i lasciti, minuti (un campo, un prato) e numerosi, diretti specialmente ai “nuovi” portatori laici del messaggio religioso<sup>142</sup>, e appunto costoro si fecero protagonisti della ricerca di collegamento tra *ville* nel segno della devozione, con il probabile intento di rinsaldare vincoli antichi facilmente incrinabili.

Allarghiamo l'orizzonte al mondo delle confraternite “di contado” nel suo insieme. Va fatto qualche cenno anche alla storia di mutamenti più generali, oltre i tempi che abbiamo visitato. Già nel corso del Quattrocento, si sarebbe avuta una nuova fase di penetrazione nelle campagne degli ordini religiosi, frati minori e servi di Maria osservanti in particolare: non sarebbe mancata la ripercussione sull'associazionismo devoto<sup>143</sup>. Inoltre, prima con i vescovi “riformatori” quattrocenteschi, poi con il Concilio di Trento e con i vescovi “conciliari”<sup>144</sup>, all'interno di un assetto delle diocesi che si voleva rinnovato, alle confraternite si volle dare un volto ecclesiale più marcato, imprimendo alla devozione obiettivi unitari, di contro alla propensione a moltiplicare i divini destinatari dell'agire religioso. Il nesso con la parrocchia, sebbene restasse fluidamente ancorato alle situazioni “di fatto”, fu allora reso istitu-

<sup>140</sup> Il rinvio, ovvio, è al mio *Contadini, chiesa confraternita* cit., specialmente al cap. *Uomini e società* (p. 92 per il riferimento al Ferrarese).

<sup>141</sup> Si veda in particolare l'elencazione dei beni dei battuti sanvitesi degli anni 1353-1404: Richebuono, *Le antiche pergamene* cit., pp. 140-146, docc. 150-154.

<sup>142</sup> Questa almeno è l'opinione di Richebuono, *Le antiche pergamene* cit., p. 27: il patrimonio della scuola, costruito prevalentemente sui donativi, nel XIV secolo avrebbe superato quello delle chiese di San Floriano e San Vito messe insieme.

<sup>143</sup> È evidente che il tema comprende un'area di ricerca più vasta di quella confraternale. Meriterebbe tuttavia attenzione anche in quest'ambito, forse maggiormente di quanto non si sia fatto. Si vd. al riguardo le sintetiche note di A. Prosperi, *Parrocchie e confraternite tra Cinquecento e Seicento*, in *Per una storia dell'Emilia Romagna*, Bologna 1985, pp. 174-186.

<sup>144</sup> Si pensi a un Borromeo o a un Paleotti, figure di primo piano del dopo-concilio, pastori più incisivi degli stessi decreti conciliari (Prosperi, *Parrocchie e confraternite*, p. 177: il comportamento del corpo ecclesiale verso le confraternite si sarebbe espresso non tanto nei decreti conciliari quanto nell'azione dell'episcopato). Per un primo approccio al tema ricordo anche la sintesi di R. Rusconi, *Confraternite, compagnie e devozioni*, in *Storia d'Italia Einaudi, Annali 9: La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, a cura di G. Chittolini, G. Miccoli, Torino 1986, pp. 467-506. Ovvio è inoltre il rinvio alla Bibliografia di M. Gazzini cit. alla nota 10.

zionalmente più forte. Alla proliferazione dei culti si decise di porre freno, dando un ruolo affatto eminente al Corpo di Cristo, e isolando in qualche maniera la Vergine dal suo corteo con l'attribuzione di un titolo tutto suo, quello del Rosario<sup>145</sup>.

Tra le tendenze all'uniformazione perseguita dal corpo ecclesiastico, la pluriforme realtà confraternale, le antiche consuetudini delle società rustiche, nuove relazioni dovevano profilarsi. Alle soglie di tali mutamenti, dei quali si è potuto avere qualche "assaggio" anche in queste note, ci siamo fermati, ben consapevoli della loro importanza, ma anche del fatto che con essi si apre un capitolo di storia confraternale problematico e denso di novità, come si è in parte visto ancora in feconda elaborazione per iniziativa di altri.

<sup>145</sup> Basti il rinvio al sempre importante Meersseman, *Ordo fraternitatis* cit., III: *Alano della Rupe e le origini della confraternita del Rosario, Le origini della confraternita del Rosario e la sua iconografia in Italia*, pp. 1144-1232. Per l'aspetto storiografico della devozione, si veda anche Zardin, *Le confraternite in Italia settentrionale* cit., pp. 108-109 e note 62-63.