



© 2016 Istitut Cultural Ladin  
Vich / Vigo di Fassa  
Duc i derc riservès

MONDO LADINO  
ann XL (2016)  
ISSN 1121-1121

**Diretour responsabel**  
Fabio Chiocchetti

**Condiretour**  
Guntram A. Plangg

**Comité de Redazion**  
Ulrike Kindl, Paul Videsott,  
Lodovica Dioli, Vigilio Iori,  
Claus Soraperra,  
Elsa Zardini, Cesare Bernard,  
Gabriele Iannàccaro,  
Cesare Poppi

**Secretera de Redazion**  
Evelyn Bortolotti

**Souracuerta**  
**Daniel Zen, principe vescovo di Bressanone**  
Anonimo, olio su tela, 1628. Restauro Enrica Vinante (2015)

**Projet grafich**  
Giancarlo Stefanati

**Fotolito y Stampa**  
Alcione, Lavis (TN)

# MONDO LADINO

Boletin de l'Istitut Cultural Ladin

*Rivista fondata da Luigi Heilmann*

ISTITUT CULTURAL LADIN  
“Majon di Fascegn”



# Contegnù

## ATTI:

- 11 Incontro-dibattito: “*L Guant te Fascia, angern e anché* / Il “Guant” in Val di Fassa fra tradizione e innovazione” (Vich / Vigo di Fassa, 4 dicembre 2015)  
*Giovanni Kezich*, A proposito del volume *Guant. L'abbigliamento tradizionale in Val di Fassa*  
*Cesare Poppi*, Considerazioni ulteriori sul *Guant* Fassano  
*Fabio Chiocchetti*, *Guant*: questioni di metodo e annotazioni a margine del “caso Fassano”

## CONTRIBUC E DOCUMENC:

- 33 *Enrica Vinante*, Il ritratto del principe vescovo Daniel Zen. Note di restauro  
41 *Italo Giordani*, Pietro Zen, padre di Daniele Zen, principe vescovo di Bressanone (1584-1628)  
53 *Cesare Bernard*, Daniel Zen, principe vigilantissimo  
69 *Fabio Chiocchetti*, A proposito di sante, streghe e vivane. Divagazioni su “I misteri del Cjaslir” fra storia, etnografia e letteratura  
93 *Cesare Bernard e Daniele Verra*, Il fondo “Funé-Soraruf”. La storia di una famiglia e di una comunità  
135 *Angela Mura*, La donna nella trasmissione del diritto di vicinato in Val di Fassa  
165 *Angela Mura*, Le strade e il dazio. Note sul ruolo della Val di Fassa nelle rotte commerciali veneziane di primo Seicento  
181 *Ulrike Kindl e Fabio Chiocchetti*, Il carteggio Fassano di Karl Felix Wolff

## OUSC LADINES:

- 229 *p. Frumenzio Ghetta de Martin*, Doi pardice e doi pensiero su la lenga



## Dantfora

Ades i é caranta ence i numeres de noscia revista. Metuda en pe per volontà del prof. Luigi Heilmann col sostegn de dut l Consei de Aministrazion, fin dal scomenz la mirèa de ge dèr lèrga e ousc a “le lingue tagliate”, coche dijea Sergio Salvi. Coscita se lec te la prefazion del president Guido Lorenzi al numer cumulatif 1/4 del 1977.

Tel medemo codejel Luigi Heilmann dessegnèa la linies-vida per chel che dovea esser n strument out a slarièr fora te anter la jent i fruc de la enrescides menèdes inant daite e dintornvìa l’Istitut sui desferenc aspec del lengaz, de la storia e de la cultura ladina. Donca, no n’altra revista de carater biot scientifich e spezialistich, ma n “bo-latin” più a la bona, out dantdaldut a la comunanza ladina, ma ence a esperc e pascioné, che se volea segur tor ite, ma «zenza nia conzeder al diletantism superfizial».

Cherdon che “Mondo Ladino” te chisc 40 egn abie tegnù fe a chest empegn. En ocajon del Convegn su “L’Entità ladina dolomitica”, stat de setember 1996, a vint egn da la fondazion de l’ICL, Hans Goeb l dessegnèa n prum bilanz del lurier concostà da enlouta en cà, te n temp de vint egn – a n dir de el – dut sumà «*fausto e felice*» per i Ladins en generèl e per i studies de ladinistica en particulèr (ML 22, 1998: 43 e segg.).

Paa la speia lejer da nef chela piates, per mesurèr da na man l percors madurà da enlouta sul teren scientifich e culturèl, e da l’altra per valutèr se e te che misura chisc ultimes vint egn sie stac per i Ladins n temp autertant “fausto e felice”.

Lascion pura a de etres valutazions de chesta sòrt. Endèna, aboncont, i volumes de “Mondo Ladino” i é ló, con duta sia richeza e varietà de contegnui, a la leta di letores de anché e de doman, a documentèr n lurier portà inant con serietà e pascion da pèrt de tenc studiouse e colaboradores, joegn e manco joegn, che te chisc egn sé à dat jù con tematiche che revèrda noscia comunanza.

I contribuc biné adum te chest numer conferma belimpont, amò n’outa, l dopie tai divulgatif / scientifich che Luigi Heilmann ge aea dat a noscia revista, olache se spieia bel l’atività de l’Istitut e del Museo Ladin. L prum volum de l’opera *Guant. L’abbigliamento tradizionale in Val di Fassa* no demò à arjont n gran enteress da pèrt de noscia jent (tant che la pruma edizion é jita fora te pec meisc), ma l’ha ence soscedà n bon aprijament e n debatit zis feruscol anter

i spezialisc olache se à confrontà personalitèdes de nonzech desche Giovanni Kezich, Cesare Poppi e Christoph Gasser.

Se pel dir l medemo per n'otra scomenzadiva, endrezèda via da l'Istitut (enstouta en colaborazion co l'Union di Ladins de Fascia), che à portà a recuperèr l retrat ofizièl del Prinz Vescof Daniel Zen, che da temp l'era arbandonà te ria condizions te la Colonia de Sèn Jan. Zacan l bel depent é da poder veder te Museo, dò l'intervent de restaure metù en esser da Enrica Vinante, a testimonianza de na piata de gran emportanza per la storia de la comunanza, sun chela che rejona anter l'auter i contribuc de Italo Giordani e Cesare Bernard.

Ence i etres contribuc testimoniea l gran lurier de ordenament, studie e valorisazion di archivies storics-leterères de l'Istitut, che ti egn se à dò e dò smaorà a na vida da no creer. L'é da recordèr dantaldut la colaborazion preziosa de Daniele Verra da Cianacei, che sot la supervijion de Cesare Bernard à envià via n gran intervent de inventariazion sul "Fondo p. F. Ghetta" e sun de etres fondi documentèi de la valiva sòrt: l'articol chiò publicà, che rejona de l'archivie de famea "Funé-Soraruf", no l'é auter che n prum frut de n lurier storiografich destinà a jir inant tel temp.

L'é seguramenter de gran confort constatarè che, su la pedies de p. Frumenzio, la enrescida storica posse contèr anchecondi sul contribut ascor e pascionà tant de joegn enrescidores, che de studiousc esperc desche Angela Mura, che chiò ne sporc ence ela na pruma testimonianza de si studies sul Giudize de Fascia. P. Frumenzio l fossa stolz te la pel delaite a veder crescer dintorn l'Istitut n chiap percacent de arleves, tant da poder sperèr che ence tel davegnir «chel picol fech no se destude».

L messaje de p. Frumenzio é amò anchecondi dassen atuèl, descheche amò fundamentèl e lument l'é l'ejempie de rigor, tenjion morala e pascion zevila che vegn fora da sia pardices e da etres scric ladins di egn '70, che chiò dajon fora ence desche model de lengaz aut e rencurà. A la medema vida l'é dassen enteressant lejer la "letres fascènes" de Karl Felix Wolff, che ne consent de tor dant amò n'outa la testimonianzes de etres protagonisc de na sajon senestra e delicata sul percors identitèr de la comunanza ladina, a chela che – tant se volon che no – sion amò duc de debit. (*fch*)



## Premessa

Ora sono 40 anche le annate della nostra rivista. Fondata nel 1977 per volontà di Luigi Heilmann, con il sostegno dell'intero Consiglio di Amministrazione, essa mirava fin dagli esordi a «dare spazio e voce a quelle “lingue tagliate” di cui parlava Sergio Salvi». Così si legge nella prefazione del presidente Guido Lorenzi al numero cumulativo 1/4 del 1977.

Nello stesso fascicolo Luigi Heilmann tracciava le linee guida per quello che doveva essere uno strumento teso a divulgare presso un largo pubblico i frutti delle ricerche condotte all'interno e all'esterno dell'Istituto sui vari aspetti della lingua, della storia e della cultura ladina. Non quindi un'ennesima rivista di taglio strettamente scientifico-specialistico, ma un più modesto “bollettino” rivolto alla comunità ladina in primo luogo, ma anche a cultori ed appassionati, che si volevano certamente coinvolgere, ma «senza nulla concedere al facile diletterismo».

Crediamo che “Mondo Ladino” in questi quattro decenni abbia tenuto fede a questo impegno. In occasione del Convegno su “L'Entità ladina dolomitica” tenutosi nel settembre 1996, a vent'anni dalla fondazione dell'ICL, Hans Goebel tracciava un primo bilancio del lavoro compiuto nei due decenni precedenti, a suo dire «un ventennio – tutto sommato – *fausto e felice*, per i Ladini in genere e per gli studi ladini in particolare» (ML 22, 1998: 43 e segg.). Vale la pena rileggere quelle pagine, per saggiare da un lato il cammino percorso da allora sul versante culturale e scientifico, e dall'altro per valutare se e in che misura questi ultimi vent'anni abbiano rappresentato per i Ladini un periodo altrettanto “fausto e felice”.

Lasciemo ad altri questo genere di valutazioni. Intanto però i volumi di “Mondo Ladino” sono lì, con tutta la ricchezza e la varietà dei suoi contenuti, a disposizione dei lettori di oggi e di domani, a documentare un lavoro condotto con serietà e passione da parte di tanti studiosi e collaboratori, giovani e meno giovani, che in questi decenni si sono cimentati con le tematiche relative alla nostra comunità.

I contributi raccolti in questo volume dimostrano perfettamente, ancora una volta, il duplice taglio divulgativo / scientifico dato alla nostra rivista da Luigi Heilmann, nel quale si riflette in modo puntuale l'attività dell'Istituto e del Museo Ladino. Il primo volume dell'opera *Guant. L'abbigliamento tradizionale in Val di Fassa*, ha non solo riscosso un vasto interesse da parte della popolazione locale (tanto da veder

esaurita la prima tiratura in pochi mesi), ma ha anche suscitato un unanime apprezzamento, sollevando un proficuo dibattito tra gli specialisti del settore, come dimostra il resoconto dell'incontro tenutosi il 4 dicembre del 2015, animato dalla presenza di personalità come Giovanni Kezich, Cesare Poppi e Christoph Gasser.

Lo stesso si può dire per un'altra iniziativa, promossa dall'Istituto (questa volta in collaborazione con l'Union di Ladins de Fascia), la quale ha portato al recupero del ritratto ufficiale del principe vescovo Daniel Zen, che da tempo giaceva in precarie condizioni presso la Canonica di San Giovanni. Ora il pregevole dipinto è finalmente esposto nel Museo Ladino, dopo l'intervento di restauro condotto da Enrica Vinante, a testimonianza di una pagina importante per la storia della comunità su cui si soffermano tra l'altro gli interventi di Italo Giordani e Cesare Bernard.

I restanti contributi testimoniano a loro volta del vasto lavoro di riordino, studio e valorizzazione degli archivi storico-letterari dell'Istituto, che negli anni si sono progressivamente arricchiti in misura esponenziale. Va segnalata innanzitutto la preziosa collaborazione di Daniele Verra di Canazei, che con la supervisione di Cesare Bernard ha avviato un vasto intervento di inventariazione sul "Fondo p. F. Ghetta" e su altri fondi documentali connessi: il saggio qui pubblicato, avente per oggetto l'archivio di famiglia "Funé-Soraruf", non è altro che un primo prodotto di un lavoro storiografico destinato a protrarsi nel tempo.

In effetti è confortante constatare come, sulle orme di p. Frumenzio, la ricerca storica possa oggi contare sull'apporto intelligente ed appassionato sia di giovani ricercatori, sia di studiosi esperti del calibro di Angela Mura, che qui offre a sua volta un primo saggio dei suoi studi sul Giudizio di Fassa. Lo stesso p. Frumenzio sarebbe intimamente soddisfatto nel veder crescere intorno all'Istituto uno stuolo così promettente di seguaci, tanto da sperare che anche in futuro «chel picol fech no se destude».

Il messaggio di p. Ghetta è oggi di pressante attualità, così come è tuttora fondamentale ed illuminante l'esempio di rigore, tensione morale e passione civile che promana dalle sue "omelie" e da altri scritti ladini degli anni '70, che qui riproponiamo anche come modello di lingua colta ed elevata. Allo stesso modo è illuminante la lettura del "carteggio Fassano" di Karl Felix Wolff, che ci permette di rileggere le testimonianze di altri protagonisti di una stagione difficile e cruciale lungo il percorso identitario della comunità ladina, della quale – volenti o nolenti – siamo ancora debitori. (*fch*)

L GUANT' TE FASCIA, ANGERN E ANCHÉ  
*Il "Guant" in Val di Fassa fra tradizione e innovazione*

INCONTRO-DIBATTITO  
Vich / Vigo di Fassa, 4 dicembre 2015

ATTI

Questa sezione raccoglie gli interventi, opportunamente rielaborati dagli stessi autori per la stampa, che hanno animato l'incontro tenutosi presso il Museo Ladin de Fascia, sotto la presidenza della prof.ssa Ulrike Kindl. Oltre all'antropologo Cesare Poppi e a Giovanni Kezich, direttore del Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina di San Michele all'Adige, aveva preso parte al dibattito anche il dott. Christoph Gasser, storico ed esperto di tradizioni popolari, membro della *Arbeitsgemeinschaft für lebendige Tracht Südtirol*, il cui contributo tuttavia non è pervenuto in forma scritta. Se ne fa cenno, quantomeno per una parte marginale ma oltremodo significativa, nell'ultimo testo qui pubblicato.

## A proposito del volume *Guant. L'abbigliamento tradizionale in Val di Fassa* (2015)

Giovanni Kezich

Per prima cosa, diamo onore al merito: un libro come quello che oggi viene presentato – *Guant. L'abbigliamento tradizionale in Val di Fassa*, a cura di Fabio Chiocchetti, volume 1°, ICL, 2015 – è un fiore all'occhiello non solo dell'Istituto Culturale Ladino che l'ha edito, promosso e soprattutto pensato, ma anche di tutta una concezione dello spazio culturale trentino, che voleva questo territorio montuoso, e dunque per propria natura svantaggiato, farsi forza invece di una nozione aperta, polivocale e pluricentrica delle eccellenze culturali come possibili poli d'attrazione, nonché volani di interessi concreti, di relazioni con l'esterno e quindi anche di economia. Si tratta di una concezione propria dell'era Kessler, che sa di anni '60 – e infatti di per sé non molto lontana dai “cento fiori” del vecchio Mao Tse Tung – e che Kessler forse apprese (questo bisognerebbe approfondirlo) dagli Stati Uniti, sull'onda delle relazioni internazionali più virtuose di casa DC: ma è anche una concezione che appartiene al passato, e che sta rapidamente tramontando, per dare luogo a qualcosa di altro, cioè a un mondo in cui i nostri enti culturali, dopo mezzo secolo di storia onorata, non saranno che altrettante vetrine di un unico comparto istituzionale, altrettante finestre di casa Provincia. Fatto sta, che un'operazione di questa qualità e di questo impegno, articolata su due grandi volumi illustrati, e caratterizzata da un'ampiezza di vedute, e anche da costi evidentemente di tutto rilievo, oggi non è più alla portata di nessuno, e bisogna pertanto rendere onore a chi ancora è in grado, nella temperie attuale, di dare vita a iniziative di questa qualità e di questo spessore.

Ma veniamo al dunque. Il libro ha un duplice grande pregio: il primo è quello di soffermarsi nel dettaglio a spiegare – dietro al concetto *portmanteau* di “abbigliamento tradizionale” – che cos'è e come è fatto un costume, con bellissimi schemi disegnati, grandi e molto chiari, il che è certamente un'ottima cosa per chi, come me, di costume non ha mai capito molto, anche per i motivi di cui diremo

più sotto. Poi, ha il pregio di estendere a tutto campo il discorso del costume, allargandone a macchia d'olio l'interesse sui terreni storico, demoantropologico, etnografico, identitario, con un'amplessima varietà di punti di vista, tanto da doversi chiedere che cosa effettivamente resterà da dire, sul costume ladino, dopo questo libro, e quali saranno un domani i margini residui per un nuovo sviluppo del costume stesso, dopo che un'opera del genere ne abbia così attentamente codificato e organizzato la materia. Ma, allo stato attuale delle cose, la disamina rappresentata nel libro è certamente molto utile per affrontare alcune tematiche importanti che investono direttamente il senso dell'identità, ladina, tirolese e alpina, e quello stesso di "tradizione".

Cominciamo dalla nozione di "costume". Per me, da Direttore di un Museo "degli Usi e *Costumi*", è sempre un po' imbarazzante dover dichiarare al pubblico che, nella lingua italiana, la parola "costume" indica due cose completamente diverse, una concreta e una astratta, ovvero che "costume" vuol dire tanto "abito rituale, vestito di scena" che "costumanza, abitudine, usanza", trattandosi in realtà – anche qui, bisognerebbe approfondire con un linguista – di due parole diverse, ma omòfone. Un sofisma difficilmente comprensibile per quanti, nel Museo degli Usi e *Costumi* della Gente Trentina si aspetterebbero di vedere a un certo punto i costumi "veri", i costumi-vestiti, e invece trovano quasi solo i costumi-costumanze, laddove i costumi "veri", i costumi di tessuto, su 40 e passa sale, nel nostro Museo trentino ne occupano a malapena una sola, e neppure troppo piena. Questi costumi, fra l'altro, risultano ben poco rappresentativi del Trentino geopolitico nel suo complesso, in quanto provengono da tre sole aree, contigue anche se non proprio comunicanti, e cioè Fassa, Primiero e il Tesino, tutte posizionate al lembo nordorientale dell'attuale Provincia, proprio sotto il grande ombrello di casa tirolese. Un Tirolo che si distingue a prima vista soprattutto per la gran cura con cui da sempre riguarda l'abbigliamento tradizionale e per il carattere distintivo di ogni singola valle, che si traduce nelle grandi parate di costumi che possiamo ammirare nelle vetrine dei musei di Innsbruck e di Bolzano: esposizioni imponenti che, anche se recentemente ricorrette dalla percezione postmoderna del costume come "processo" e non come "emblema", restano di grande effetto, tanto da comunicarci immediatamente un semplice messaggio pseudoetnologico, che suona all'incirca così: «*ein Thal, ein Volk, ein Tracht*».

Come si è formata nella storia, questa situazione? Alla naturale deriva locale delle consuetudini vestimentarie, ecco il sovrapporsi, all'indomani della Restaurazione, del lavoro minuto di innumerevoli disegnatori e acquarellisti alla scoperta delle differenze tra i popoli. Fu

questa la risposta romantico-positivista all'illuminismo cosmopolita di Napoleone, con tutta l'Europa percorsa da vedutisti e disegnatori a caccia di costumi popolari, sguinzagliati dalla Russia alle plaghe più remote dell'Impero Asburgico fino al Regno delle Due Sicilie, quali apostoli di una nuova considerazione etnologica o pseudoetnologica delle classi contadine. Gli anni, guarda caso, sono sempre quelli, dal 1815 al 1848, gli stessi di un siffatto periegeta nostrano, acquarellista-etnografo pantirolese, il nobilastro bolzanino Carl von Lutterotti, disegnatore talmente mediocre da far pensare che il suo istinto etnografico e le sue motivazioni scientifiche dovessero essere davvero serie, perché altrimenti, con una mano pesante e un tratto grossolano come il suo, non avrebbe certamente perso tempo a fare disegni.

Comunque, passa la Restaurazione, passa anche l'età di Lutterotti, arriva il '48, e arriva anche il '66 con Garibaldi a Bezzecca e l'unità d'Italia proprio alle porte meridionali del Tirolo e accade un fatto curioso: che la maggior parte delle valli (italiane) del Trentino questi costumi li abbandonano, li dimenticano, li lasciano perdere. La stessa cosa, peraltro, avviene nel resto d'Italia, dove da metà Ottocento in avanti il mondo contadino si appropria di un gergo vestimentario di ispirazione cittadina e modernista, quello del "Quarto Stato", per intendersi, che lo assimila a una condizione proletaria fatta di eguali, che del vecchio mondo e delle sue caste non ne vuole veramente più sapere. Questa grande rivoluzione dell'abbigliamento popolare, in valle di Fassa, e in poche altre valli del Trentino, non accade, o accade solo in maniera imperfetta. Qui infatti, come nel resto del Tirolo, i complessi vestimentari rilevati in modo più o meno casuale a inizio Ottocento vengono trattenuti almeno nelle occasioni festive in qualità di vestiti da festa, o meglio, di abiti rituali – qualche cosa di più del semplice *Sunday Best* – e assurgono presto a segni distintivi, di valle, di ceto, di identità. Questo avviene sotto la duplice specie, e con la relativa ambiguità, del costume "vestito buono" delle occasioni rituali e comunitarie – dalle nozze ai funerali alle manifestazioni politiche – e del costume come "abito di scena", per farsi vedere, per farsi ammirare, per esibirsi, come accade tuttora nel caso dei gruppi folk e delle bande, senza parlare di quell'importante postilla che riguarderebbe il costume carnevalesco, che con quello "folk", a dispetto delle circostanze, sembra voler intessere un dialogo continuo. Ma, in un senso o nell'altro, prevalentemente rituale da un lato, e prevalentemente teatrale dall'altro, ovvero in una pericolante combinazione di entrambi, il costume qui diventa un valore condiviso specifico. Come mai?

Questo problema lo si può avvicinare da vari fronti distinti. Il primo approccio può essere di ordine ideologico, e riguarda l'origi-

naria adesione dei valligiani di quassù all'universo morale dell'Antico Regime, con i suoi ceti, le sue caste, le sue categorie. Siamo in un mondo contadino, povero finché si vuole, ma composto da piccoli proprietari, da *Bauern*, di lingua ladina ma pur sempre *Bauern*. Con il costume addosso, essi esprimono la propria lealtà, la propria fiducia, il proprio consenso all'ordine costituito sotto l'egida di casa Asburgo, in un mondo dentro il quale vestire in un certo modo significa incarnare un tipo sociale preciso, e aderire al proprio ruolo, senza ambiguità, senza infingimenti, senza possibilità di errori: per dirlo alla tedesca, è l'abito che *fa* il monaco, non viceversa. È la nostra piccola Vandea alpina, portatrice della sua piccola riscossa anti-illuminista e anti-francese, che ha in Hofer il suo apostolo principale: non a caso, infatti, proprio alle manifestazioni enipontane del centenario della rivolta di Hofer nel 1909 è legato il primo momento importante di revival e di codificazione moderna del costume ladino, e il suo primo originale saldarsi – e fu una novità – della tematica vestimentaria con quella della lingua e dell'identità.

Il secondo approccio al problema può essere di ordine sociale. Il costume è un segno distintivo di tipo esclusivo, in quanto traccia in una comunità una linea di demarcazione piuttosto netta tra chi lo può indossare e chi no. Questo, ben si attaglia con il contesto di una demografia altrettanto esclusiva, quella che, nelle alte valli alpine, permette di rintracciare i patrilineaggi da oggi al tempo dei primi abitatori, degli originari, e permette di ricostruire, in molti casi, sequenze genealogiche complete, e linee cognominali e sotto-cognominali continue, fino al XV secolo e talora anche più indietro: come se si parlasse di casati nobiliari, e invece si tratta di minuscoli *Bauern* infeudati. Questo è un dato caratteristico dell'insediamento alpino, sul quale, a partire dagli studi di Robert McC. Netting sul Vallese svizzero (1982), si è scritto e detto moltissimo. Così, mentre la popolazione contadina dei bassopiani è immersa in un brulicante mare magnum demografico che tutto trasforma – con tassi di natalità assai più elevati di quello alpino, e di conseguenza con movimenti migratori, morie, rimpiazzi e rimescolamenti continui – le popolazioni alpine restano in una sorta di omeostasi perenne, come mitili attaccati al loro scoglio, per il semplice fatto che di là, da quei terreni marginali e senza sbocco, non le può e neppure le vuole cacciare via nessuno. È la ben nota società a numero chiuso, che ha nella vicina Svizzera il suo momento di massima maturazione politico-istituzionale nel contesto europeo, una società locale composta di fasci di lignaggi completamente impermeabili, stretti in un rapporto di pertinenza univoca con un dato territorio, fino a formare un vero e proprio ceto



residente di antichi abitatori, di originari, di vicini, di aventi diritto: uno specifico contesto antropologico di cui il costume rappresenta il contrassegno materiale più eclatante e inequivocabile.

Il terzo aspetto deriva dal precedente, e ne rappresenta il corrispettivo sul piano psicologico. Se vivo la mia vita pensando di avere dietro di me una ventina di generazioni di antenati che non sono dei perfetti sconosciuti – come accade alla maggior parte degli umani oltre il livello del nonno o del bisnonno – ma sono piuttosto delle presenze familiari, come degli inquilini un po' ombrosi e taciturni del piano di sopra o del piano di sotto – può darsi che mi possa sentire in diritto di unirmi anche subito al gruppo, e di cominciare a vestirmi come loro, con un abito convenzionale che astragga il mio essere biologico dagli accadimenti e dall'intrinseca passeggera fatuità della mia vita biologica, e mi trasformi in un qualcosa di durevole e immortale, in un antenato che cammina. Così, con il semplice espediente dell'indossare un costume senza tempo, nelle occasioni rituali deputate io mi trasformo in uno dei miei progenitori, di cui non sono che una specie di epifania semovente, preconizzando nel mio stesso essere pure la mia progenie, che indubbiamente un domani vestirà questi miei stessi panni: o almeno così mi posso illudere. L'idea che per manifestare il proprio essere sociale nella sua pienezza, nella sua maturità senza tempo, bisogna "vestirsi da morti", nel nostro contesto alpino sempre bonario e solatio è forse un po' troppo forte, ma ci aiuta a mettere a fuoco un aspetto importante del concetto stesso di "tradizione", sul quale si è indagato troppo poco, e che ne individua l'ambito specifico nei termini del debito inestinguibile che la comunità dei vivi mantiene in essere nei confronti di quella dei trapassati e che si traduce nella vita dei più in una dimensione esistenziale totale, tanto da farci individuare l'idea stessa di "tradizione" quale specifica gemmazione modernista, ovvero efficace vulgata popolaresca del culto eterno dei morti.

Che cosa c'è allora, nell'anima tirolese – di cui quella ladina, almeno per quanto attiene al costume, non è che una particolare specificazione – che così bene si adatta al libero inscenarsi di queste attitudini profondamente conservatrici e dei sentimenti loro propri? E quali sono i caratteri specifici di questo tradizionalismo mitteleuropeo in rapporto ad altre culture del costume, laddove esso sia sopravvissuto con un simile livello di attenzione: per esempio in quella sarda, cui esso si può accomunare tanto per la comune radice barocca, quanto per i valori dell'insularità linguistica con il quale esso si è andato accompagnando nel suo incedere nella contemporaneità? A siffatte domande, io non so dare oggi una risposta precisa.

Certo è che tutto, ma proprio tutto a ben guardare, a questo mondo racconta una storia. Il costume ladino, di per sé, ne racconta una ben diversa da quella che siamo da centocinquant'anni abituati ad associare alla montagna alpina, e al suo povero mondo di sussistenza, di cacciatori, di boscaioli, di malghesi, di guide alpine e di caprai, tutti assorti nella loro elementare lotta per la vita tra rocce, baranci, pascoli e abetaie, e quindi vestiti di lane infeltrite e di cuoio, con accessori in legno, corno e osso, e pennacchi di galli di monte. Racconta invece la storia di un piccolo mondo gentilizio, di una sorta di aristocrazia contadina che ama piuttosto adornarsi, appena può, con spagnolesca, ricercata eleganza, di candido lino e di velluti vermigli, di trine, di argenti, di nastri e di cordelle, di pettorine ricamate, di cappelli a cilindro e di gilè di raso. Un mondo ancora in grado di comunicare con i propri antenati, che ne rappresentano, a tutt'oggi, la legittimità, il diritto, l'essenza viva. Un mondo che, al cospetto silenzioso e vigile delle grandi montagne eterne, non ha nulla da temere dalla modernità, o da nient'altro, e deve solo accontentarsi di restare uguale a se stesso, ed essere a se stesso bastevole, fino alla propria definitiva apocalissi. Questo racconta il costume ladino, e questi sono i miei pensieri.

Il resto, è scritto nel libro.

## Considerazioni ulteriori sul *guant* fassano in margine alla presentazione del volume di G. Kezich

Cesare Poppi

Quanto detto da Giovanni Kezich a proposito del rapporto fra l'emergenza ottocentesca del "costume popolare" ed i movimenti nazionalisti è di grande interesse e merita alcune puntualizzazioni. Com'è ampiamente condiviso dopo i classici *Nations and Nationalism* di Ernest Gellner (1983) e *Imagined Communities: reflections on the origins and spread of nationalism* di Benedict Anderson dello stesso anno, l'agenda dei movimenti nazionalistici fu (ed in *qualche* misura ancora lo è, seppur *mutatis mutandis*) dettata da gruppi di intellettuali largamente "globalizzati" *ante litteram* secondo le idee ed i dettami dell'Illuminismo e le pratiche della Rivoluzione Francese. Il paradosso è che proprio coloro che nelle grandi capitali europee portavano avanti il progetto che sarebbe diventato epocale di "una nazione, una lingua, una cultura, uno Stato" erano loro stessi assimilati ad un'*intelligentisia* ormai continentale e transnazionale – "globalizzata", appunto – che incarnava e praticava, in buona sostanza, l'esatto opposto di quell'originalità, esclusività ed autenticità che invece promuoveva come caratteristiche proprie ed irrinunciabili della Nazione. Tanto che, se ci pensiamo un attimo, e fatte naturalmente le debite distinzioni (e proporzioni), da Lord Byron in costume greco a Tolstoj con la casacca da *kulako*, da Lawrence d'Arabia in costume arabo fino ad Heidegger in costume bavarese (per non parlare di Hitler in costume tirolese), siamo comunque in presenza di *statements* identitari e di autenticità che irrimediabilmente appaiono "posati" ed improbabili quando non addirittura fasulli: abiti indossati da monaci molto particolari più per impressionare amici (e nemici) che per sentita vocazione al ruvido della tonaca. Ma tant'è: in quel clima, la standardizzazione del "costume nazionale" in funzione doveva da un lato conformarsi a certe norme ed aspettative estetiche che mettersero in risalto la specificità esclusiva di ciascuna "tradizione" mentre dall'altro, proprio per essere funzionali ad un processo di individuazione e differenziazione ormai globalizzato, dovevano apparire come "varianti di una serie", "intervalli

su di un continuum”, “specie di una stessa famiglia” riconoscibili a prima vista: «Ah, sì! Quello è il costume nazionale di...!».

Proprio come le bandiere e gli inni nazionali, i costumi folclorici escono dal processo di formalizzazione ed ufficializzazione (se mi passate i termini) del nazionalismo moderno “tutti diversi perché tutti uguali”. Laddove le *vestimenta* borghesi tendono a divenire tutte uguali attraverso le frontiere – la moda è per definizione “moderna” e dunque inter-nazionale – sono i vestiti dei contadini a fornire ai “costruttori di diversità” che furono i leader culturali dei movimenti nazionalisti quelli che ho chiamato altrove *markers of distinction* – i segni diacritici ovvero di una appartenenza locale e localizzabile, unica ed esclusiva. Come spiegare altrimenti il fatto che i costumi folclorici, così come li conosciamo noi oggi, emergono soprattutto in quei contesti storici dove il processo per far collimare “Nazione” e “Stato” è stato più difficile e combattuto? Penso qui specialmente ai territori della Monarchia Duale e a quelli dell’Impero Russo di contro – per esempio – a realtà statali di più lunga e solida costituzione – come l’Inghilterra (e non il Regno Unito) o la Francia – o anche la stessa Italia, che ha avuto un percorso “nazionale” del tutto *sui generis* rispetto – mettiamo – all’Ungheria o alla Macedonia.

Così come oggi in Piazza San Pietro a Roma vediamo i nativi americani partecipare alle udienze papali vestiti coi copricapi di penne oppure i Maori aprire le mostre che li riguardano con la *Haka*, il costume folclorico “nazionale” mette in campo una normativa identitaria “obbligatoria” – proprio come diventeranno le divise militari degli Stati Nazionali almeno e soprattutto per quanto riguarda le classi subalterne e i “soldati semplici” del nazionalismo a tutti i livelli. E a questo proposito, a conferma di quanto appena detto, mi si permetta una digressione. Fino alla seconda guerra mondiale gli alti ranghi dell’esercito britannico non erano tenuti a vestire la divisa uniforme. Il Generale Montgomery – ad esempio – vestiva il famoso... *montgomery*, così come a suo tempo Lord Cardigan andava in battaglia indossando il... *cardigan*. E questo come legato storico di un tempo precedente i nazionalismi nel quale il concetto militare di “uniforme” – figlio diretto della modernità – era ampiamente (per quanto non sempre) più che altro questione di colori o altri segni di riconoscimento che non di uniformità assoluta del vestiario.

Ma torniamo a noi: l’immagine della bambina moenese in costume che offre un “sonetto” in costume all’Imperatore Carlo d’Asburgo in uniforme a Moena nel 1917 (p. 250 nel volume *Guant*, qui *fig. 1*) illustra bene quanto ho cercato di articolare fin qui: il concetto stesso del costume/uniforme è un diretto risultato di quel processo per il

quale il mandato “una nazione, una lingua, una letteratura, una cultura, uno Stato” diviene egemonico nella costituzione della modernità. Detto questo, però, i processi per i quali in un posto come la Val di Fassa, ma anche Ampezzo (e quali altri sarebbe interessante scoprire), al costume “nazionale” all’antica se ne affianca un altro di foggia nuova – quello, ovvero, che in Fassa si chiama *a la fascèna* – indicano che il discorso sul costume folclorico non si può ridurre all’emergere di un costume/uniforme secondo i percorsi indicati sopra. Il fatto che ad un certo punto si sia sentito il bisogno di alleggerire e semplificare il *quant a l’antica*, rendendo allo stesso tempo più duttile la scelta di fogge e colori – seppure a partire da uno schema fondamentale – testimonia una vitalità creativa che da un lato andava oltre gli schemi conservatori del costume nazionale mentre dall’altro rispondeva in senso autonomo ed originale alle sollecitazioni della modernità nel senso di una “moda internazionale”.

In poche parole: a me sembra che l’emergere del costume alla fassana che conosciamo oggi rappresenti un ultimo, estremo – ed efficace – tentativo di “aggiornare” i legati della “tradizione” e contrastare la tendenza omologante della moda urbana *prêt-à-porter*. Con il miglioramento delle condizioni economiche la flessibilità del costume “alla fassana” si fa moda nel senso più profondo e “culturale” del termine: confronto e competizione ludica a partire da “regole del gioco” precise e condivise nei confronti delle quali – però – ciascuna giocatrice, per così dire, gioca il suo *kit* di variazioni sul tema.

Se questo è vero – e mi pare almeno plausibile oltre che piacevole – due considerazioni vengono implicate. La prima è che l’esistenza in Fassa e ad Ampezzo di una dualità di costumi folclorici – che chiamerò ormai “all’antica” e “alla moderna” – suggerirebbe che fattori quali un radicato senso d’autonomia rispetto ai poteri centrali dominanti abbia conferito al “conservatorismo” di queste due aree periferiche una vitalità sul lungo periodo in grado di assimilare – e contrastare – gli influssi della modernità in maniera più efficace e durevole che altrove. La seconda considerazione consegue direttamente da quest’ultima. La dinamica tutta interna alla formazione sociale fassana del processo di cambiamento culturale in senso identitario, che ha fatto emergere – fra le altre componenti – un certo conservatorismo innovativo (mi si passi l’ossimoro) anche nel campo dell’abbigliamento, suggerisce che qui non ci si vesta affatto “nei panni dei morti”, in una sorta di storica coazione a ripetere tanto sociale quanto culturale.

Il concetto suggerito da Kezich è suggestivo e forse ha qualche merito analitico in certe determinate circostanze dove vigono regole draconiane su cosa – o meno – faccia il monaco (e forse anche nel



Fig. 1



Fig. 2

contesto presente qualcuno potrà intravederne i fantasmi). Ma nel caso specifico mi sembra che la situazione sia più complessa, più articolata, e anche più piacevole. Mi scuso se ripeto *obiter dicta*, ma l'approccio che mi sembra proprio della Val di Fassa dopo quarant'anni (e passa!) nei confronti delle "sacre tradizioni" mi fu esplicitato senza mezzi termini da quel *maitre à penser ladin* "in trincea" che è stato per me Paul Verra de Arturo di Penia. Quella volta che gli feci notare come nel rituale carnevalesco di Penia non si rispettassero certe "regole" iscritte nelle testimonianze storiche delle medesime, mi affrontò a (questo sì tipico) muso duro e disse: «*Scouta, Talian*: la nostra tradizione è che quando ci va per un motivo o per l'altro di cambiare la tradizione noi la cambiamo, *vèl ben?*».

Ribadisco dunque quanto già scritto altrove: *ladein*, in dialetto bolognese, ha il significato di "leggero, agile, elegante" (a me personalmente fa venire in mente il passo di un bravo *Laché* nel Carnevale). E tale mi sembra essere rispetto ad altre vicende storiche e culturali – l'ho argomentato e scritto altrove – il carattere dell'approccio "ladino" al tema dell'identità: "leggero, agile", in grado di negoziare le sfide della modernità – come nel caso del *quant* – ma anche di rilanciare e creativamente riproporsi. Questo certo nel rispetto dei morti, ma per quelli far vivere, e non per far morire i vivi, se proprio la si vuol mettere in questi termini.

Permettetemi di concludere con una nota ancor più personale: quando alla fine degli anni '70 ebbi il privilegio di vestire la *mondura* di portabandiera della Banda di Moena fino al *clue* dell'inaugurazione della prima sede del *Museo Ladin de Fascia* (in "Mondo Ladino", 1-4, 1981, p. III; qui *fig. 2*). Nessuno, a quanto mi risulta, ebbe da ridire – o se ci fu, ebbe la grazia, o forse l'accortezza, di non manifestarsi. Amo pensare (ne sono sicuro) che, soprattutto e paradossalmente in quegli anni di crescita dell'istanza identitaria, non sarebbe arrivato lontano. In sostanza: l'affermazione, lo *statement* identitario che non si misuri innanzitutto con la capacità di accogliere, dialogare e, se necessario, cambiare è destinato ad auto-ingessarsi, normalizzarsi e nel lungo termine fallire. Ben venga – pertanto, e per tornare a noi – "la moda" del *quant* promossa dalle *Marchetênderes*. E ben resti a lungo.

*La Maina, 27 gennaio 2016*

## *Guant*: questioni di metodo e annotazioni a margine del “caso Fassano”

*Fabio Chiocchetti*

Gli interventi di Giovanni Kezich e di Cesare Poppi hanno perfettamente inquadrato la singolarità e al tempo stesso la complessità del “caso Fassano” nel panorama delle vicende che caratterizzano la riscoperta dell’abbigliamento tradizionale nelle valli alpine e la sua riproposizione in quanto “costume tipico”, ostentato come emblema identitario di una comunità. Si tratta in effetti di una vicenda che si sviluppa in sostanziale continuità fino ai giorni nostri, e che è perfettamente leggibile – a partire dalla fine del sec. XVII – alla luce dell’ampia documentazione disponibile: documentazione d’archivio innanzitutto (soprattutto inventari e carte dotali), cui si affiancano utilmente le attestazioni iconografiche e – più vicino a noi – le numerosissime immagini fotografiche che accompagnano ed enfatizzano l’evolversi del fenomeno (segnato inevitabilmente anche da cesure e da repentini mutamenti di valenza ideologica) per tutto il Novecento.

In questo senso, ancor più sorprendente è la cospicua mole di abiti ed ornamenti tradizionali, soprattutto femminili, tutt’ora presenti nelle case di Fassa, eredità delle generazioni passate e conservati come tali, ovvero restituiti alla piena funzionalità personale mediante interventi di recupero, integrazione o rifacimento. L’esistenza di questo patrimonio etnografico di tutto rispetto, oggetto specifico del secondo volume, attesta in modo inequivocabile la vitalità ininterrotta del fenomeno nella sua propria dinamica evolutiva (su cui si sofferma in particolare Cesare Poppi nel precedente intervento) che oggi presenta “sulla scena” le due note tipologiche: *guant a l’antica* (o alla nazionale) e *guant a la fascèna*. Una linea evolutiva con tanto di eccezione, costituita com’è noto dal caso di Moena che non partecipa alla seconda fase di sviluppo ma converte precocemente l’abito all’antica in “costume tradizionale”, secondo uno schema ben noto in altre aree della regione, più esposte all’influenza della moda cittadina.

Nulla a che vedere, insomma, con l’attuale riproposizione di “costumi storici” ricostruiti a distanza di due secoli (talvolta acri-



ticamente) sulla base di antiche raffigurazioni, come quelle contenute nei famigerati acquarelli del Lutterotti, fenomeno dilagante, funzionale alle esigenze di singoli gruppi folkloristici e altrettanto interessante sotto il profilo storico-ideologico, ma suscettibile di valutazioni diversificate sul piano antropologico-sociale. Per dirla in breve: se parlando di “costume” anche il caso Fassano può essere iscritto alla fenomenologia dell'*invention of tradition*, bisogna pur dire che qui l'opera di “invenzione” non è fatta a tavolino, *hic et nunc*, da un singolo o da un gruppo organizzato, ma è frutto di un lungo processo collettivo di selezione, innovazione e rifunionalizzazione dell'antico, che ha coinvolto un'intera comunità, “costretta” (per così dire) dagli eventi storici a ridefinire passo dopo passo la propria identità.

Gli studiosi qui intervenuti hanno perfettamente colto anche l'intento del volume: documentare il processo, non proporre/imporre un “modello”, come invece fanno talvolta altre pubblicazioni di settore. L'estrema ricchezza di variabili individuali (pur entro certi canoni idealtipici condivisi socialmente) – che, ripeto, verrà documentata in sede etnografica nel secondo volume – è un elemento che caratterizza non solo il periodo “storico” in cui si formalizzano entrambe le categorie di *quant* sopra citate, ma che ritorna prepotentemente nel presente nella teoria e nella prassi delle *Marchetènderes* di Canazei, cui il primo volume dedica (non a caso) un'ampia sezione.

Perciò è probabilmente infondato il timore che spinge Kezich a chiedersi quali saranno un domani «i margini residui per un nuovo sviluppo del costume stesso, dopo che un'opera del genere ne abbia così attentamente codificato e organizzato la materia». Le stesse scelte operate dai gruppi folkloristici Fassani, tese ad “adattare” alle nuove esigenze il costume tradizionale facendone una vera e propria uniforme, si sottraggono (nel bene e nel male) a qualsiasi tentativo di cristallizzazione, anzi sono spesso talmente divergenti, peculiari e innovative da suscitare talvolta più rilievi critici che non unanime consenso, rispetto ad un determinato *cliché* di “costume ladino” che peraltro ognuno conserva e coltiva all'interno del proprio ambito.

A tutt'oggi il *quant* in Fassa è e resta materia assai delicata, per le diverse sensibilità che esso è in grado di toccare. La sua trasformazione in “costume folkloristico” rappresenta di certo una fase storicamente determinata del suo percorso evolutivo (rilevante oggi anche sotto l'aspetto economico, visto il business manifatturiero che ci sta dietro), eppure questa evoluzione non riesce a sussumere in sé per intero le ragioni profonde della sua persistenza, le quali restano stranamente ancorate alla sfera individuale e familiare. E questo a dispetto del no-

stro volume, così come a dispetto di altre teorizzazioni, conservative o innovative che siano.

Anche su questo mi sentirei di assicurare Giovanni Kezich: il successo che ha suggellato la pubblicazione del primo volume (1000 copie esaurite in meno di sei mesi) si spiega certamente con l'interesse della popolazione per un argomento ancora attuale e controverso, e magari anche con l'aspettativa di trovarvi delle risposte risolutive a questioni del tipo «qual è alla fin fine il *vero* costume fassano». Tuttavia probabilmente la sua funzione "pedagogica" non sarà affatto quella di "fissare una norma", quanto piuttosto quella di far riflettere sulle ragioni e sulle modalità del "*cambiamento* della norma", aspetto su cui ancora insiste Cesare Poppi.

Del resto, abbiamo un precedente: si tratta della vicenda legata al catalogo della mostra "Faceres" (1988), iniziativa che negli anni '80 ha consentito di analizzare per la prima volta circa un centinaio di maschere lignee di produzione fassana datate a partire dalla seconda metà dell'Ottocento: ebbene, il volume (oggi esaurito) è divenuto un vero e proprio "manuale" per intere generazioni di mascherai, non solo fassani (!), ma senza ipostatizzare alcun modello estetico o formale, bensì facendo emergere dal confronto tipologico le diverse modalità costruttive, applicate in particolare alla faccia *interna* della maschera, tra cui quelle maggiormente funzionali all'uso della stessa nel contesto dell'azione carnevalesca. Ciò non ha prodotto una pedissequa ripetizione di stilemi, né una riduzione dei margini di un possibile nuovo sviluppo, ma al contrario ha dato il via ad una vera e propria proliferazione di *faceres* di ogni tipo, dove i mascherai (giovani e meno giovani) hanno dato libero sfogo alla più sfrenata fantasia. In ogni caso, tuttavia, maschere da indossare a carnevale, non da appendere alle pareti di casa, il che ha contribuito in misura notevole anche alla ripresa di certe modalità tradizionali proprie della ritualità carnevalesca di Fassa.

Per tornare al *quant*, è auspicabile che il nostro volume possa avere in futuro lo stesso tipo di ricaduta, al di fuori di ogni dogmatismo. La differenza fra l'approccio ermeneutico-descrittivo e quello più decisamente "prescrittivo" è venuta alla luce nel corso di una interessante discussione sollevata da Christoph Gasser, non solo mediante il suo intervento *coram populo*, ma anche nel corso di uno scambio di vedute avvenuto privatamente via email, prima e dopo l'incontro-dibattito qui documentato.

Il caso di specie, su cui conviene soffermarsi proprio in quanto esemplificativo della problematica generale, riguarda il sistema di

allacciatura del corpino femminile nel cosiddetto *guant a l'antica*, in area tirolese definito più propriamente *Schnürmiedertracht* (= abito con corpino allacciato). Il punto di partenza è costituito dall'immagine pubblicata a pag. 186 del volume (qui *fig. 3*):

La donna raffigurata nella foto – scrive Gasser in data 5.12.2015 – ha chiuso il corpetto a nastro incrociato, come in uso in Austria Orientale, Baviera e nei *Dirndl*: questo non è un errore banale perché lede un segno di riconoscibilità: difatti in tutto il Tirolo antico e il Vorarlberg almeno dal '700 è tradizione che il corpetto venga chiuso legando il nastro a zig-zig. Invece da Salisburgo in là, fino a Vienna, il corpetto viene chiuso a nastro incrociato. Anticamente in varie zone del Tirolo si usava anche passare il nastro in su fino al collo per tornare giù, formando un triangolo. Ecco spiegato questo strano “triangolo” che spesso riconosciamo sulle antiche immagini, ex voto, inclusi gli acquarelli del Lutterotti e altri [cfr. *figg. 4-5*]. Questa tradizione si conserva ormai solo nella Val Gardena, mentre un lontano ricordo sopravvive nella cosiddetta *Nestllasche* del costume antico dello *Schlerengebiet* [Siusi].

L'annotazione è sicuramente pertinente e degna di fede, vista l'ampia documentazione storica che Gasser padroneggia in misura incomparabile. Ne prendiamo atto con grande interesse, e fin qui nulla da eccepire. La diversità di vedute riappare invece rispetto all'opportunità o meno di pubblicare quella foto.



Fig. 3

Ribadisco che spesso si nota questo errore di legatura su immagini antiche e recenti, nonché nella vita quotidiana. D'altra parte noi non verremo mai meno di far notare questo errore e di correggerlo, perché come ho spiegato non è un errore futile, banale. Per esempio nel libro sui costumi femminili del Sudtirolo<sup>1</sup> abbiamo rifatto tutte le foto con questo errore, oppure dove non è stato possibile sono state eliminate. Detto in breve: certo non vado a fare ritocchi su foto antiche, ma nella scelta di quelle

<sup>1</sup> AA.VV., *Inser beshtes G'wond. Frauentrachten aus dem südlichen Tirol*, Südtiroler Bäuerinnenorganisation (a cura di), Egna, Effect!, 2014.



Figg. 4 e 5: Carl von Lutterotti, acquerelli su carta, ca. 1832: *Deutschnofen* (Nova Ponente) e *Innichen* (San Candido); dettagli. Innsbruck, Tiroler Landsmuseum Ferdinandeum.

moderne posso ben intervenire, in questo caso magari tagliando la parte compromessa.

Ora, è del tutto legittimo che una pubblicazione come quella citata adotti scelte editoriali di tale natura, dal momento che intende offrire una panoramica dei costumi del Sudtirolo (Fassa inclusa!) mediante una serie paradigmatica di immagini, ed è altrettanto legittimo che in seno alla *Arbeitsgemeinschaft für lebendige Tracht Südtirol* si perseguano finalità di educazione al “corretto” uso del costume tradizionale. Secondo Gasser tuttavia, anche nel nostro volume bisognava sostituire quell’immagine, oppure specificare in didascalia «che il modo di legatura è sbagliato, perché una foto pubblicata su una tal opera assume carattere di “verità”, ovvero suggerisce che ciò che vi è raffigurato è corretto».

Qui mi permetto di dissentire: a parte il fatto che l’immagine serviva ad esemplificare l’uso della *peza da col* (un accessorio dell’abito femminile attestato negli inventari, ma non più in uso in Fassa), continuo a ritenere che un qualsivoglia intervento di “censura” riguardo alla foto della bella marebbana sarebbe stato fuori luogo, anche perché – nel caso specifico – essa riguardava un ambito geografico esterno al perimetro dell’indagine. Il nostro caso è tuttavia diverso per una ragione di fondo, in quanto la ricerca perseguiva dichiaratamente intenti documentativi, non normativi, ovvero si proponeva di descrivere la realtà del *quant* così com’è (anzi, così come si è venuta formando), non come “dovrebbe essere”.

Ebbene, stando alla documentazione iconografica più antica, anche in Fassa il corpino veniva allacciato tradizionalmente a zig-zag, mentre a partire dal Novecento, specialmente negli anni '40-'50, compare e si diffonde l'uso della stringatura incrociata. Sono del parere che le attuali protagoniste del *revival* ladino che oggi indossano il costume all'antica sapranno fare i conti con questo dato. Tuttavia ciò che preme qui annotare è il fatto che, documentando anche la "deviazione" da una precedente norma, oggi possiamo conoscere ed illustrare più compiutamente il processo che ha portato al recupero del *guant a l'antica*, il quale – è bene ricordare – era caduto praticamente in disuso già nella seconda metà dell'Ottocento, seppur non in termini definitivi. In ogni caso, incrinata sensibilmente la linea di continuità intergenerazionale e la stessa memoria collettiva, il percorso di recupero del costume all'antica nel corso del Novecento non è stato agevole né lineare. Lo stesso don Mazzel testimonia di come nel secondo Dopoguerra, sull'onda della spinta identitaria che percorse in quegli anni l'intera comunità ladina, i suoi collaboratori e le sue collaboratrici siano andati a rovistare nei vecchi cassettoni per recuperare i pezzi dimenticati degli antichi abiti festivi: non deve essere stato del tutto facile ricostruire l'insieme, né ripristinare le "corrette" modalità d'uso tradizionali, tant'è vero che in quella fase singoli accessori (come ad esempio lo *scufiot*) furono riproposti in maniera approssimativa, quindi semplicemente abbandonati.

Ancor più significativo nel presente appare perciò l'avvenuto ripristino di certi aspetti non secondari, come ad esempio l'uso dell'acconciatura femminile tradizionale, che nell'immediato Dopoguerra appariva del tutto trascurata.

Molti rilievi, di analogo o diverso tenore, si possono fare anche nei confronti di talune scelte innovative (o devianti rispetto alla tradizione) introdotte nei costumi moderni delle musiciste fassane: alcuni sono stati esposti nel libro, altri potranno essere avanzati in futuro, grazie proprio alla documentazione "oggettiva" in esso raccolta e pubblicata. Mi auguro che anche in Fassa il dibattito suscitato da questa pubblicazione possa alimentare la riflessione fra coloro che curano, indossano e amano il costume tradizionale, in modo che tra essi possa maturare una maggior consapevolezza storica ed anche una più spiccata sensibilità rispetto a certi dettagli, consolidando al tempo stesso la coscienza del proprio operare.

## Ressumé

Chesta seziön abina adum i intervenc, adatés per la stampa, dla enconterda-debata dal titul “L guant te Fascia angern e anché / Il *Guant* in Val di Fassa fra tradizione e innovazione”, steda tl Museo Ladin ai 4 de dezember dl 2015, do la publicazion dl prum volum sul guant fascian dé fora dal ICL. I autours prejentia na reflescion fona y originela soura l’evoluzion materiala y conzetuala dl guant fascian da zacan, a la lum de sia relazion con l teritore ladin-tiroleis y de si liam con les generazions passedes. Tl test végnel analisé ence la relazion dl fenomen con la nasciuda di nazionalisms y dla modernité, sottrissan souraldut sia vitalité y si «conservatorism inovatif», carateristiches che ti dà la poscibelté ciamò aldidancuei de se svilupé. L guant donca nia demé desche simbol de identité y baluard de contra a l’omologazion che se sleria fora tres de plu, ma ence tradizion viva «bona de negozié les endesfides dla modernité».

This section collects the speeches, conveniently adapted for printing, of the meeting-debate on “L guant te Fascia angern e anché / Il *Guant* in Val di Fassa fra tradizione e innovazione”, held at the Ladin Museum on December 4, 2015, following the publication of the first volume on traditional clothing in Val di Fassa, edited by the Ladin Cultural Institute.

The authors offer a sharp and original analysis of the evolution, both material and conceptual, of traditional clothing in Val di Fassa, considering its relationship with the Ladin-Tyrolese area and its bond to the preceding generations. Furthermore, the paper highlights the issue in its relationship with the advent of nationalisms and modernity, underlining its dynamism and its peculiar «innovative conservatism»; these characteristics enable Fassan traditional clothing to keep on evolving still nowadays. *Guant* is therefore not only an identity symbol and a bulwark against rampant homologation, but it is also a living tradition «able to negotiate with modern challenges».

Contribuc e Document





# Il ritratto del principe vescovo Daniel Zen

Note di restauro

*Enrica Vinante*

Il pregevolissimo dipinto ritrae il principe vescovo di Bressanone Daniel Zen, in carica dal 1627 al 1628. L'opera era in deposito presso la canonica della chiesa di San Giovanni a Vigo di Fassa, ente proprietario dell'opera.

Il quadro, che era stato oggetto di alcune manutenzioni improvvisate, versava in uno stato di conservazione molto grave. La tela di supporto e gli strati pittorici accusavano una forte depolimerizzazione; era inoltre sprovvisto di un telaio ligneo adeguato e ciò provocava evidenti problematiche sulla superficie pittorica, che si manifestano con difetti di planarità, sbollature, cedimenti.

La vernice protettiva accusava una completa aridità nella parte centrale della figura, oltre ad un'alterazione biancastra di alcune aree causate da ridipinture a tempera. Le cadute di colore erano concentrate lungo il perimetro, ma anche sul viso e sul fondo monocromo.

Per recuperare l'opera era quindi necessario prevedere un restauro professionale, non potendosi prefigurare alcuna possibilità di intervenire con semplici operazioni di manutenzione.

Il restauro ha avuto inizio con lo smontaggio della tela dal pannello di supporto dove era stata inchiodata secoli addietro e dove era appesa priva di tensionamento, con evidenti ondulazioni, notevoli deformazioni e sollevamenti di colore.

Per evitare di perdere frammenti di originale è stato eseguito un preventivo fissaggio delle scaglie e una successiva protezione del colore per asportare senza preoccupazioni i materiali di deposito, le distribuzioni di isolante e le numerose toppe che erano saldate tenacemente al retro della tela.

Il recupero della planarità è stato ottenuto attraverso l'esposizione del quadro a vapori di una miscela di solventi, che ammorbidiscono la rigidità della tela, e con la successiva graduale azione della depressione di una tavola aspirante che ha la capacità di appiattire le deformazioni, ripetendo l'operazione più volte per ottenere il risultato ottimale.

Sono stati quindi eseguiti i risarcimenti delle lacune del retro della tela, localizzate soprattutto lungo il perimetro e corrispondenti ai fori di una chiodatura, utilizzando una tela di densità affine all'originale.

Successivamente il dipinto è stato oggetto di una serie di operazioni volte a impregnare, consolidare e isolare il supporto, utilizzando resine acriliche. La foderatura è stata eseguita con tecnica tradizionale montando quindi l'opera su un nuovo telaio in abete evaporato dotato di tensori angolari.

La pulitura chimica è stata suddivisa in due fasi, dapprima con solventi acquosi, successivamente con emulsioni di solventi organici, asportando meccanicamente le ridipinture e le rasature ad olio localizzate sul pastorale, sul fondo e sul viso del vescovo. L'opera è stata quindi verniciata stuccando le cadute e le mancanze.

Il ritocco pittorico è stato eseguito con colori a vernice, mentre il trattamento protettivo finale del colore con una vernice semiopaca.

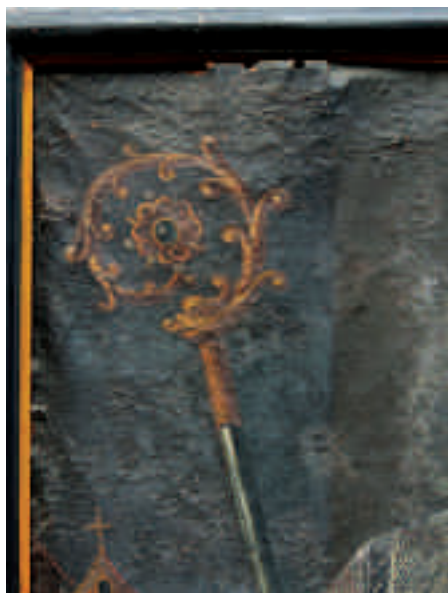
Il dipinto, grazie al recupero della planarità e del bordo inchiodato, ha subito un aumento di dimensioni di alcuni centimetri diventando 83 x 92,5 in luogo dei 78 x 92 e consentendo la lettura completa dell'epigrafe.

Questo ha comportato una modifica alla cornice, della quale sono state realizzate due nuove aste modanate a copia dell'originale, che dopo l'assemblaggio sono state dipinte ad imitazione.

Il restauro è stato eseguito dalla restauratrice Enrica Vinante e il prezioso contributo della collaboratrice Marika Nicolussi Moz.



Ritratto di Daniel Zen, principe vescovo di Bressanone (olio su tela, anonimo, 1628). Dettagli dell'originario stato di conservazione.



Dettagli dell'originario stato di conservazione.



La tela liberata dalla cornice: prova di pulitura e rimozione delle ridipinture.



Il dipinto a restauro ultimato. Dettagli



L'opera esposta nel Museo Ladino di Fassa

## Ressumé

L'contribut de Enrica Vinante, restauradoura de profescion, mostra les desferentes fases y tecnichas dl prozes de restaur dl retrat dl prinz vescul Daniel Zen, che fova resté arbandoné per n gran peiz y te ries condizions te calonia de Sèn Jan de Fascia.

This article by Enrica Vinante, a professional restorer, describes the different phases and techniques used in the process of restoring the portrait of the prince-bishop Daniel Zen, which had been lying for a long time in bad conditions at the vicarage in San Giovanni di Fassa.



## Pietro Zen, padre di Daniele Zen, principe vescovo di Bressanone (1584-1628)

*Italo Giordani*

Dell'imprenditore e mercante di legnami Pietro Zen (Tesero, 1550 ca. – 1626) parla necessariamente padre Frumenzio Ghetta nel suo prezioso articolo riguardante il figlio Daniele, poi principe vescovo di Bressanone (1627-1628)<sup>1</sup>. Infatti già all'inizio<sup>2</sup> narra che «i genitori di Daniele Zen furono Pietro, figlio di Gabriele di Tesero, e Orsola de Daniel di Vigo di Fassa»; ed aggiunge che «Pietro Zen discendeva da un'antica e onorata famiglia di Tesero, che aveva dato alla valle di Fiemme un vicario, Domenico Zen (1490-1512) e uno scario, pure di nome Domenico (1541)».

Qui padre Frumenzio dice una cosa errata e una imprecisa.

### 1. Le famiglie “Zen” e “Zeni” di Tesero

La cosa errata è che tra gli “Zen” di Tesero e Domenico Zen, vicario vescovile in Fiemme negli anni 1477-1511<sup>3</sup>, quindi anche durante i famosi processi per stregoneria tenuti a Cavalese ad inizio Cinquecento<sup>4</sup>, non vi è alcuna relazione di parentela; quest'ultimo infatti era senza dubbio originario dell'Engadina in Svizzera<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Ghetta p. Frumenzio, *Daniele Zen, vescovo di Bressanone, nel quarto centenario della nascita*, “Mondo ladino” VIII (1984), n. 3-4, pp. 97-122.

<sup>2</sup> Ghetta, op. cit., p. 111.

<sup>3</sup> Fu quindi in servizio prima come assessore e poi come giudice durante il capitano del nobile Vigilio Firmian, in Fiemme dal 1473 alla sua morte nel 1506, e del suo successore Giorgio d'Arsio (1506-1513).

<sup>4</sup> Italo Giordani, *Processi per stregoneria in valle di Fiemme: 1501, 1504-06*, Alcion, Trento 2005.

<sup>5</sup> Ad esempio nel documento redatto dal notaio Giovanni Rotello a Cavalese sabato 12 marzo 1485 i responsabili della Comunità investirono il signor Domenico Zen dell'Engadina, abitante a Cavalese, assessore (= giudice) in valle di Fiemme, «provido viro ser Dominicho Zen de Egnedina, habitatore Cavalessii, nunc assessore in predicta valle Flemarum», di un appezzamento prativo e boschivo detto *Coloré* situato sulla Bellamonte. Vedi Archivio della Magnifica Comunità di Fiemme, *Pergamene*, n° 7.

Gli “Zeni”, invece, erano di antica famiglia tesserana, che vedeva come capostipite nell’elenco dei *fuochi* di Fiemme del 1503 <sup>6</sup> Giovanni “Zeni” e suo figlio Antonio. Da loro a Tesero discesero due rami. Il primo mantenne il cognome “Zeni” e aveva casa nel rione di *Pedonda* a Tesero, dove oggi si trova la Casa di Riposo, in precedenza, dal 1732 al 1955, *ospitale* di Fiemme. Il secondo si tramandò col cognome “Zen” ed aveva casa all’inizio orientale del paese, nel rione *Caltreza*, fatto testimoniato anche dalla secolare presenza dell’edicola sacra del *Gabriöl*, posizionata davanti all’antica casa ora restaurata (*fig. 1*).

A proposito di quest’ultima, sull’architrave in pietra del portale ora murato a sinistra c’è la scritta “Corrado <sup>7</sup> 1732”, cioè uno dei discendenti di quella famiglia. Nell’edicola settecentesca in alto è affrescata la Madonna tra le nubi e sopra due angioletti incoronanti; in basso, in struttura architettonica barocca, la famiglia Zen, tra cui, a destra, monsignor Daniele, principe vescovo di Bressanone; un lavoro attribuito al pittore Domenico Bonora (1685-1758) di Cavalese (*fig. 2*).

La cosa imprecisa è che nel 1541-1542 lo scario di Fiemme non fu un Domenico “Zen”, bensì Zenone “Zeni” di *Pedonda*, cioè dell’altro ramo; anzi, per la verità, questo importante personaggio dell’epoca, fu scario della Comunità ben 5 volte, negli anni 1539-1540, 1541-1542, 1547-1548, 1551-1552 e 1555-1556. Pure un suo figlio, Zeno Zeni di *Pedonda*, fu scario nel 1585-1586, ed i suoi due figli furono: Simone Zeni poi sposatosi con Margherita Girardi a Castello e padre del pittore Antonio Zeni (Tesero 1606 – Castello 1690), e Margherita Zeni, che sposò il notaio Giovanni Giacomo Giovanelli (Cavalese 1580 ca. - 1656), il cui pronipote, con lo stesso nome, fondò per testamento nel 1729 nella sua casa di *Pedonda* l’*ospitale* di Fiemme. Concludo queste precisazioni sulle famiglie “Zen” e “Zeni” annotando che la famiglia “Zen” a Tesero si è estinta da pochi anni.

<sup>6</sup> Italo Giordani, *Processi per stregoneria...*, op. cit., p. 41.

<sup>7</sup> Nome che s’incontra più volte nella famiglia “Zen”; ad esempio Corrado fu Giovanni “Zen” di Tesero, cugino del vescovo Daniele, fu scario della Comunità di Fiemme negli anni 1628-29 (proprio l’anno in cui morì il vescovo Daniele) e 1634-35. Della stessa famiglia fu scario della Comunità nel 1666-67 il notaio Gabriele Zen (altro nome ricorrente nella famiglia, come attesta non solo il nome del padre del nostro Pietro, ma anche la denominazione della sacra edicola vicino a casa: *al Gabriöl*).

## 2. Pietro Zen, rimasto vedovo torna a Tesero

Torniamo al nostro Pietro, sposatosi a Vigo di Fassa verso il 1576 con Orsola de Daniel. Padre Frumenzio scrive che egli era figlio di Gabriele Zen e che aveva un fratello, Simone, pure lui sposatosi in Fassa, a Soraga, con Dorotea Brunel, cugina di Orsola de Daniel. Ma dall'elenco delle *romanie* del quartiere di Tesero del 1578 <sup>8</sup> risultano altri due fratelli di Pietro: Giovanni e Zeno, tutti fu Gabriele.

Pietro con Orsola ebbe tre figli: Daniele, Gabriele e Anna. Morta la moglie Orsola verso il 1602, poco dopo Pietro Zen tornò a Tesero, dove continuò la sua attività imprenditoriale nel commercio del legname; oltretutto era anche un contadino benestante <sup>9</sup>. Non si hanno più notizie degli altri due figli di primo matrimonio e fratelli del vescovo Daniele, Gabriele ed Anna, per cui è lecito supporre siano morti in tenera età <sup>10</sup>. Tra il resto Pietro, quando a Vigo il 20 ottobre 1620 dona alla Comunità di Fassa una casa vicina al “maso Piere Zen” per



Fig. 1 - Casa Zen, in località *Caltreza*, a Tesero.

<sup>8</sup> Il volume, redatto dal notaio Alessandro Giovanelli (Cavalese 1545 circa - 1601), è conservato nell'Archivio Giovanelli, in deposito presso la Biblioteca Muratori di Cavalese.

<sup>9</sup> Ghetta, op. cit., pp. 112-113.

<sup>10</sup> Cfr. anche la *Postilla*, in calce al presente contributo.



Fig. 2 - L'edicola settecentesca "al Gabriöl", annessa a Casa Zen, con l'affresco dedicato alla Madonna, dove in posizione di "orante" (in basso a destra) è raffigurato il vescovo Daniele Zen.

farne la canonica del cappellano di Santa Giuliana, sottoscrive l'atto a nome suo e "solamente" del figlio Daniele <sup>11</sup>.

A Tesero il nostro Pietro sposò il 3 agosto 1606 in secondo matrimonio Elisabetta, figlia del notaio Bartolomeo fu Salvatore Alberti (Tesero 1545 ca. - 1616), padre del più noto notaio Bernardino Alberti (Tesero 1585 circa-1662), vicario vescovile in Fiemme negli anni 1635-1643 e scario della Comunità nel 1626-27, e nonno dell'ancor più noto don Giovanni Giuseppe Alberti (Tesero 1640 – Cavalese 1716), pittore ed architetto <sup>12</sup>.

Da questo matrimonio che imparentò il nostro Pietro con la più importante famiglia tesserana dell'epoca, nacque la figlia Anna Elisabetta. Costei sposò Giovanni Angelo di Girolamo Baldironi di Trento, abitante a Cavalese, membro di una ricca famiglia di imprenditori e commercianti di legname. Giovanni Angelo possedeva a Tesero un edificio, noto come "Casa Jellici", oggi proprietà comunale e sede di manifestazioni ed esposizioni. L'edificio prese e conserva tale nome dai fratelli Pietro e Antonio fu Giovanni Battista Jellico *da Corozo*, a cui i figli di Giovanni Angelo Baldironi, Giovanni Pietro e Antonio, dopo la morte della mamma Anna Elisabetta (Alberti -) Zen vendettero la casa il 20 maggio 1683 per 975 fiorini, assieme al diritto dei posti a sedere nella chiesa curaziale di Sant'Eliseo profeta a Tesero <sup>13</sup>.

I Baldironi si considerarono pertanto "parenti" del vescovo Daniele, tanto che nella loro casa a Cavalese (quella erroneamente oggi detta "Casa Alberti" ad ovest del Palazzo della Comunità) avevano esposti due ritratti del principe vescovo di Bressanone ed un quadro col suo stemma, come risulta dall'inventario di martedì 20 aprile 1723 <sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Ghetta, op. cit., p. 113.

<sup>12</sup> Sulla famiglia Alberti di Tesero e sulla sua origine fassana vedi Italo Giordani, *La famiglia del pittore e architetto Giovanni Giuseppe Alberti (1640-1716) originaria della val di Fassa*, "Studi Trentini di Scienze Storiche", Sez. I, LXXXII (2003), pp. 393-397.

<sup>13</sup> Atto di compravendita di proprietà privata presso gli eredi Jellici *da Corozo* a Tesero.

<sup>14</sup> L'inventario, steso nel 1723 alla morte di Giovanni Pietro Baldironi, fu redatto dal notaio Martino Antonio Vincenzi (1656-1728) di Cavalese. Vedi Archivio diocesano di Trento, *Atti civili*, Causa *Giovanelli – Baldironi* (1731-1734) [f. 89r – f. 104r]. Si può leggerne la trascrizione in sei puntate sul sito [www.storiadifiemme.it](http://www.storiadifiemme.it), documenti dei mesi di giugno, luglio, agosto, settembre, ottobre e novembre 2014.

### 3. Pietro Zen, scario della Comunità di Fiemme nel 1610-11

Il nostro Pietro era dunque un personaggio noto in valle di Fiemme, oltre che in valle di Fassa, tant'è vero che nel 1610 venne eletto scario della Comunità. Quello della sua carica fu un anno assai importante, perché il giorno del Corpus Domini, giovedì 10 giugno 1610, durante la consueta e seguitissima processione, si ruppe la campana grande, detta *campanone dello scario*: cioè la campana di proprietà della Comunità, posta sul campanile della chiesa di Santa Maria, pieve di Fiemme, che suonava ogni volta che veniva eletto il nuovo scario il 1° maggio di ogni anno.

Fu giocoforza affrontare l'imprevista spesa, che permise di avere in sede un nuovo *campanone dello scario*<sup>15</sup>, che poté suonare a distesa nella processione del Corpus Domini dell'anno seguente, giovedì 26 maggio 1611 (*fig. 3*). La spesa fu veramente importante: 688 fiorini (con mezzo fiorino si pagava una giornata di lavoro di un maestro artigiano), di cui 350 circa pagati dalla Comunità, 140 circa pagati con offerte delle chiese e delle Regole della valle di Fiemme, 198 pagati dalla Fabbriceria della pieve<sup>16</sup>.

Bisogna però dire che questo *campanone*, pur con i suoi problemi nel corso degli anni (lo si suonava solo nelle grandi occasioni per non rovinarlo) durò ben tre secoli, fino al settembre 1913, quando si incrinò. Per fortuna durante la prima guerra mondiale gli Austriaci, considerandolo giustamente una campana storica benché ormai inutilizzabile, non lo asportarono per la fusione, come avvenne per la maggior parte delle campane del Tirolo.

L'antico *campanone dello scario* venne sostituito da un nuovo *campanone* più grande, dal peso di 24 quintali, fatto fondere dalla Comunità, posizionato nel 1924. Sulla campana antica vi erano, oltre all'immagine di Maria Regina col Bambino in braccio, le scritte che ricordavano, don Stefano Grossi di Comano, pievano di Fiemme (1607-1637), e lo scario in carica (1610-11), per l'appunto Pietro Zen di Tesero. L'immagine della Madonna e le scritte sono state riportate nella fusione del nuovo *campanone* a futura memoria<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Archivio parrocchiale di Cavalese, capsula 135: il nuovo campanone pesava circa 20 quintali.

<sup>16</sup> Archivio parrocchiale di Cavalese, capsula 135: «Summario del costo della campana granda nova della pieve fatta l'anno 1610», redatto dal notaio Giovanni Giacomo Giovanelli.

<sup>17</sup> Italo Giordani, *La chiesa di Santa Maria, pieve di Fiemme*, Parrocchia di Cavalese, Alcione, Trento 2014, p. 175.



Fig. 3 - Il *campanone dello scario* sul campanile della chiesa di Santa Maria, pieve di Fiemme (1924, quintali 24 ca, tonalità DO), su cui è stata riportata l'iscrizione del campanone precedente (1611), incrinate nel 1913 e lasciato dagli Austriaci come cimelio storico. Oltre al pievano Stefano Grossi di Comano, è citato, a nome della proprietaria Comunità di Fiemme, lo scario *Pietro Zen* di Tesero, padre del vescovo Daniele.



#### 4. *Pietro Zen incarcerato per insolvenza*

Concludo questo breve articolo con un'ultima "novità" riguardo a Pietro Zen, particolarmente interessante se abbiamo un occhio di riguardo verso il figlio Daniele, poi principe vescovo di Bressanone.

Infatti il nostro Pietro, ormai ex scario della Magnifica Comunità di Fiemme, ad un certo punto da giugno a luglio del 1612 finì in carcere a Trento per insolvenza. Questo accadde proprio nell'anno, non si sa se per fortuita coincidenza o no, in cui don Daniele tornò «a Tesero, dove tra il resto dettò il proprio testamento presso il notaio Bartolomeo Alberti»<sup>18</sup>. Possiamo senza troppa fatica immaginare qualche "rimbro" da parte del figlio sacerdote verso il padre, coinvolto in distrazione di fondi pubblici nonostante la sua non più giovane età.

Fatto sta che il *dominus*<sup>19</sup> Pietro Zen, alla resa dei conti del suo anno di scariato il 6 ottobre 1611, si era ritrovato debitore verso il suo successore, il nobile Giovanni Battista Cazzano<sup>20</sup>, scario nel 1611-12, non avendo i contanti per chiudere la contabilità della sua amministrazione. Poiché sui soldi nemmeno allora si scherzava, la Comunità, che in questo non guardava in faccia a nessuno, nell'autunno 1611 presentò al dottor Giorgio Ropele di Valsugana<sup>21</sup>, vicario vescovile in Fiemme negli anni 1608-1620, denuncia per insolvenza dell'importo di 383 fiorini<sup>22</sup>.

È vero che Pietro Zen, difeso dal notaio e procuratore Andrea Rossi<sup>23</sup>, offrì a pagamento del suo debito una *stupa* con tre avvolti alla Roda, un campo a Tesero, in località *Cerfenal*, ed un prato a Tesero, in località *Tresselume*; ma, a norma delle *consuetudini* della Comunità, il notaio Pietro Betta di Cavalese<sup>24</sup>, procuratore del nuovo scario

<sup>18</sup> Ghetta, op. cit., p. 117.

<sup>19</sup> Il titolo era riservato a pochi in Fiemme, mentre un po' più numerosi erano i "ser" ed i "mastro".

<sup>20</sup> Fu questi l'ultimo della seconda linea dei Cazzano di Fiemme, morto senza figli maschi nel 1617. L'altra linea si era già spostata a fine Cinquecento ad Egna, dando origine ai Cazzan von Griesfeld. Sulla dinastia Cazzano vedi in [www.storiadifiemme.it](http://www.storiadifiemme.it) i documenti dei mesi di marzo, aprile e maggio 2016.

<sup>21</sup> Il notaio Giorgio Ropele di Strigno ricevette la patente notarile a Trento il 12 gennaio 1601.

<sup>22</sup> Anzi, a dir il vero, l'accusa presentò inizialmente un conto di fiorini 1.280, troni 3, carantani 7, a cui vennero tolti fiorini 216 versati in contanti; pertanto rimaneva un debito di fiorini 1.064 troni 3 carantani 7.

<sup>23</sup> Il notaio Andrea Rossi di Cavalese ricevette la patente notarile a Trento il 12 gennaio 1601.

<sup>24</sup> Il notaio Pietro Betta di Cavalese ricevette la patente notarile a Trento il 23 marzo 1601.



Giovanni Battista Cazzano, rifiutò, pretendendo il saldo in contanti.

Pietro Zen, condannato dal giudice Ropele a Cavalese a pagare il debito in contanti (che non aveva), presentò appello a Trento. Ma anche a Trento il giudice dottor Ludovico Particella, considerando ingiustificato l'appello, il 22 marzo 1612 confermò la condanna pronunciata dal Ropele. Pietro Zen ed il suo procuratore Andrea Rossi non si diedero per vinti e presentarono ricorso al Consiglio aulico di Trento.

Alla presenza del vicescario, il notaio Giovanni Giacomo Giovanelli, a nome dello scario 1612-13 Wolfango Volcan (Wolfgang de Wolfgangis) di Tesero, Pietro Zen il 2 giugno 1612 venne definitivamente condannato e «retento in Trento mesi doi», nel giugno e luglio 1612. In qualche modo, o per vendita di beni o per prestito di qualcuno (anche da parte del figlio Daniele?), saldò dunque il suo debito nei confronti della Magnifica Comunità di Fiemme<sup>25</sup>.

Bisogna dire che Pietro Zen, certo non immemore di quanto sentenziato dal dottor Giorgio Ropele a suo carico, non faticò molto il 15 novembre 1612 a sottoscrivere in assemblea della Comunità il documento per la richiesta al principe vescovo della revoca del giudice dal suo incarico di vicario vescovile in Fiemme<sup>26</sup>.

In merito ad una seconda visita di don Daniele Zen a Tesero, padre Frumenzio annota che «secondo quanto scrive il notaio Bernardino Alberti, cognato di Pietro Zen, Daniele rimase a Tesero dal 12 settembre al 14 dicembre 1626. In questo periodo, verso la fine di novembre, moriva a Tesero Pietro Zen: aveva dettato il proprio testamento il 6 dicembre 1625, con l'aggiunta di un codicillo in data 27 settembre 1626»<sup>27</sup>.

In conclusione queste notizie confermano che le vicende umane non sono quasi mai lineari. Lo attesta il caso di Pietro Zen, padre di monsignor Daniele Zen, principe vescovo di Bressanone: era sì un importante e noto mercante di legnami, nonché scario della Magnifica Comunità di Fiemme, ma, ahimè, fu anche una persona inquisita e condannata per insolvenza, oltre che incarcerata a Trento per un paio di mesi.

<sup>25</sup> Archivio di Stato di Trento, Giudizio vicariale di Cavalese: causa tra Pietro Zen di Tesero da una parte e la Magnifica Comunità di Fiemme dall'altra.

<sup>26</sup> Verbale di giovedì 15 novembre 1612, redatto a Cavalese in occasione di un'assemblea generale della Comunità, con cui si prese posizione contro il vicario vescovile Giorgio Ropele, chiedendo al principe vescovo di rimuoverlo dal suo incarico. Copia in Biblioteca Muratori di Cavalese, *Archivio Giovanelli*, 1, n° 45b.

<sup>27</sup> Ghetta, op. cit., p. 119.

## Postilla

Daniel Zen ebbe dunque due fratellini, entambi morti in tenera età. Di Gabriele, nato il 12.11.1591, non si hanno ulteriori notizie, poiché i Libri dei nati e dei morti presso la Pieve di Fassa in corrispondenza di quegli anni presentano varie lacune. Anna, l'ultimogenita, nacque verosimilmente nel periodo compreso tra il 1592 e il 1601, anno della morte della madre Orsola de Daniel. Una conferma indiretta della sua prematura morte è invece contenuta negli atti dei processi per stregoneria (1627-1628), e precisamente nel resoconto della lunga serie di testimonianze raccolte in Fassa il 22 ottobre 1627:

Interrogata sotto giuramento Orsola della Ameda Eva dice che si ricorda bene che il defunto signor Pietro Zen, quando abitava in Fassa, aveva avuto una figlia di nome Bona [= Anna!], la quale si è ammalata nella culla. Aveva il vaiolo ed è morta, ma non sa che altra infermità avesse avuto <sup>28</sup>.

Dunque la piccola Anna morì di vaiolo ancora in fasce. Che si tratti di lei non vi è dubbio, a dispetto del nome trascritto in maniera errata dallo scrivano del Tribunale di Bressanone, che evidentemente riporta in bella copia – e in lingua tedesca – il resoconto delle testimonianze assunte in Fassa dal vicario Simone Calligar. Non si sa in che forma linguistica questa documentazione sia stata esibita, non essendo acclusa agli atti (probabilmente in italiano, come altri documenti redatti in fase istruttoria), ma una lettura errata delle due prime lettere, cosicché *Anna* diventi *Bona*, appare una svista quanto mai plausibile.

Ma la questione è un'altra: perché il Vicario interroga la testimone riguardo a un episodio accaduto trent'anni prima? Dopo tutto la mortalità infantile, che decimava la popolazione rurale, era una piaga ben nota all'epoca. Evidentemente si sospettava che la morte della neonata fosse opera delle streghe, ma la testimone afferma che – a parte il vaiolo (*Platern*), patologia già ben nota – non le risultava che la bimba fosse stata colpita da altre malattie. La stessa testimone viene di seguito interrogata riguardo all'infermità che aveva colpito la moglie di Silvester de Daniel (un parente per linea materna del nostro Vescovo), di cui la gente diceva che fosse stata stregata: «die Leit haben gesagt, sÿ sej verzaubert». Quella malattia portò la donna alla morte. (*fch*)

<sup>28</sup> «Examiniert mit gelaisten Aidt, Orsola della Ameda Eva, sagt sÿ gedenckhe wol, das weilend Herr Peter Zen, weilm er in Eves gehaust, ain Tochter gehabt habe, mit name Bona, wëliche in der Wiegen erckhranckht. Habe die Platern gehabt, und sei gestorben, aber sÿ wisse nit was fir ain andere Khranckhait gehabt habe». Hofarchiv Brixen 20617, ff. 76-77 (trascrizione di Margareth Kindl).

## Ressumé

Su la basa de documenc nia ciamò publichés, prejenteia l articul tl detai l profil biografich de Pietro Zen, pere dl plu conesciù Daniele Zen, prinz vescul de Persenon dal 1627 al 1628. Pietro fova n rich comerciant de legnam y al l se ova maridé te Val de Fascia con Orsola de Daniel. Tl conté la storia de familia, damprò la vita personala y profescionala de Pietro, analiseia l autour ence n valgugn evenc storics dla comunité de Fiem: al vegn enscì jonté n nuef emportant toch al cheder storich di raporc anter les valedes de Fiem y Fascia.

This paper minutely retraces, on the basis of unpublished documents, the biographical outline of Pietro Zen, father of the best known Daniele Zen, prince-bishop of Brixen from 1627 to 1628. Pietro was a wealthy timber trader and was first married to Orsola de Daniel in Vigo di Fassa. While retracing Pietro's family history, as well as his personal and professional ups and downs, the author highlights some historical events concerning the community of Fiemme, contributing to the enrichment of the historical frame pertaining the relationships between Fassa and Fiemme.



# Daniel Zen, principe vigilantissimo

*Cesare Bernard*

Il recente restauro del quadro di Daniel Zen e la sua nuova collocazione presso il Museo ladino di Fassa sono una buona occasione per rilanciare nuovi studi e ricerche sul vescovo fassano. Questa breve presentazione vuole essere una sintesi di alcuni spunti per possibili approfondimenti.

Vorrei partire innanzitutto dalle fonti iconografiche, più precisamente quelle di cui siamo a conoscenza in attesa di nuove scoperte. In questo senso sono molto interessanti le osservazioni di Italo Giordani quando documenta che nella casa dei Baldironi erano esposti due ritratti del principe vescovo di Bressanone e un quadro col suo stemma. Inoltre è interessante l'ipotesi che la persona rappresentata nell'edicola sacra presso la casa natale dei Zen, sia lo stesso vescovo Daniele, anche se non possiamo riconoscerne le fattezze.

Il punto di partenza per questo percorso simbolico-iconografico è ovviamente il ritratto di proprietà della parrocchia di San Giovanni in Vigo di Fassa esposto presso il Museo Ladino di Fassa. Un'altra fonte iconografica, come vedremo particolarmente interessante, si recupera facilmente con una semplice ricerca nel web. Si tratta di una stampa fatta da un'incisione di Lukas Kilian (1579-1637) su ritratto di Hans Reichle (1570-1642) <sup>1</sup>. Presso la canonica di san Giovanni è conservato un secondo quadro, più piccolo del precedente, che è una copia di un ritratto del vescovo Zen effettuata nel 1798 da un certo Johann Miller <sup>2</sup>. Di questi ritratti, non avendo le competenze per fare una lettura dal punto di vista artistico, mi

<sup>1</sup> Non ci è dato sapere quante copie ci siano di questa stampa. I dati sono ricavati da una copia presente nella collezione di ritratti della *Herzog August Bibliothek* di Wolfenbüttel, in Bassa Sassonia, conservata con il numero di inventario I 1890.1 (<http://portraits.hab.de/werk/23441>).

<sup>2</sup> Le informazioni su questo quadro sono tratte dalla scheda presente nel catalogo dei beni ecclesiastici sul web (Beweb) curata dall'Archivio del Museo Diocesano Tridentino.

limiterò a sottolineare qualche aspetto simbolico che potrebbe essere ulteriormente approfondito.

Nell'opera presente al Museo Ladino, accanto all'imponente figura del vescovo, compaiono alcuni oggetti riconducibili ai consueti canoni di rappresentazione di un ecclesiastico di tale rango. Dietro si notano una mitra ben decorata e un pastorale, tipiche insegne vescovili mentre appoggiato sul tavolo coperto da un panno rosso si scorge una semplice campanella. Questo oggetto, non raro nella ritrattistica ecclesiastica<sup>3</sup>, suggerisce molte interpretazioni. La spiegazione più semplice e immediata rimanda al suo utilizzo per chiamare la servitù, e quindi potrebbe indicare la posizione sociale del vescovo. In questa direzione, come oggetto che richiama attenzione, potrebbe essere anche un attributo del principe vigile e attento. Comunemente la campana, piccola o grande, è simbolo di chiara fama e vocazione religiosa, elementi sostanziali per un vescovo. Alla figura del vescovo fassano sembra adattarsi anche un'altra interpretazione che vede la campanella come attributo della figura allegorica della Musica<sup>4</sup> e quindi sarebbe un interessante riferimento alle doti e alla passione musicale di cui siamo a conoscenza.

I simboli sono particolarmente interessanti nella rappresentazione emblematica dello Zen. In tutti tre i ritratti sono presenti, come consuetudine, gli elementi araldici del vescovo Daniel. Nel ritratto appena restaurato, lo stemma è ben visibile all'altezza della spalla sinistra sotto l'iscrizione, DANIEL. ZENVS. / PRINCEPS. ET. EP[ISCOP]VS / BRIXIN[ENSIS] F. D. PETRI / ZENI AETATIS SVAE / 44 ANNO 1628. Se volessimo tentare una descrizione araldica, potremmo parlare di uno stemma d'argento alla fascia di rosso, caricata di tre stelle d'oro a sei punte, accompagnato da due aquile bicipiti di rosso<sup>5</sup> (*fig. 1*). Gli elementi in questione, in particolare i colori bianco e rosso, l'aquila e le stelle, sono un forte richiamo all'ambito asburgico, austriaco e più precisamente tirolese. Lo stemma della città di Bolzano, che è documentato per la prima volta nel 1471, è in parte simile a quelli dello Zen. Diversamente dall'aquila antica del Tirolo, che è anche

<sup>3</sup> Basti pensare al famoso dipinto di Raffaello Sanzio che ritrae papa Leone X con i cardinali Giulio de' Medici e Luigi de' Rossi (1518) oppure al meno conosciuto ritratto di Clemente IX, di Carlo Maratta (1669)

<sup>4</sup> J. Hall, *Dizionario dei soggetti e dei simboli nell'arte*, 7 ed., Milano, Longanesi, 2002, p. 86.

<sup>5</sup> Uno stemma simile si trova rappresentato anche sulla casa natale degli Zen a Tesero, accanto alla già citata edicola. Ha la stessa partizione, gli stessi smalti e lo stesso numero di stelle. L'unica differenza è che al posto delle due aquile bicipiti ci sono due leoni, forse frutto di un antico rifacimento fatto su tracce labili (*fig.2*).



Fig. 1 - Ritratto di Daniel Zen, Museo ladino di Fassa. Particolare



Fig. 2 - Tesero, Casa natale di Pietro Zen. Affresco, Particolare

rossa, ma pure «rostrata e membrata d'oro», quella dello stemma di Daniel Zen, che compare nel primo e nell'ultimo terzo, è bicipite, creando una sorta di connubio con l'aquila imperiale, in particolare asburgica, che però è tradizionalmente nera.

Negli altri due ritratti lo stemma appena descritto compare combinato con i tipici simboli del principe vescovo brissinese, componendo un'arma episcopale. Questo ci porta a ipotizzare che quello presente nel ritratto esposto al Museo Ladino è lo stemma personale di Daniel Zen acquisito negli anni di servizio presso la famiglia asburgica. Sappiamo infatti che da giovane presbitero, lo Zen, ottenuta la stima dell'imperatrice Anna, figlia di Ferdinando del Tirolo e moglie del futuro imperatore Mattia, diventa cappellano di Corte (1613), per poi essere nominato cappellano d'onore dell'arciduca Carlo d'Austria (1615), Consigliere dell'arciduca Leopoldo conte del Tirolo (1618) e Consigliere degli imperatori Mattia e Ferdinando. È quindi probabile che questi incarichi siano stati accompagnati anche da una concessione araldica, che anche nella simbologia riprendesse il legame con la casa d'Austria. Tra l'altro è lo stesso Zen che nella sua descrizione dei primi giorni dopo l'elezione afferma di aver mandato a Trento, per la redazione dell'atto canonico della sua elezione, fra altri documenti importanti, «i titoli onorifici ottenuti dal Papa, dagli Imperatori, dagli Arciduchi d'Austria»<sup>6</sup>. Non ci resta che trovare il diploma di conferimento.

<sup>6</sup> F. Ghetta, *Daniel Zen, Vescov de Persenon (Daniele Zen, Vescovo di Bressanone, nel quarto centenario della nascita)*, in "Mondo Ladino" VIII (1984), 3-4, pp. 97-122, spec. p. 121.



Fig. 3 - Ritratto di Daniel Zen, Canonica della pieve di San Giovanni Battista



Nella copia del 1798 l'arma del vescovo Zen è molto chiara (*fig. 3*). Si tratta di uno scudo diviso in quattro parti (inquartato), ornato in cima con le insegne del principe (spada) vescovo (mitra e pastorale): nel primo quarto, su sfondo rosso, compare l'agnello pasquale, antico simbolo del vescovo di Bressanone; nel secondo e nel terzo si ripete lo stemma dello Zen, d'argento alla fascia di rosso caricata da tre stelle <sup>7</sup> e accompagnata da due aquile rosse e bicipiti; nel quarto ritorna il simbolismo dell'aquila, rossa su fondo argento (bianco), armata d'oro e caricata sul petto da un pastorale, simbolo del capitolo di Bressanone (e anche del Tirolo). Lo stesso stemma inquartato appare anche nei suoi sigilli episcopali, solitamente cimato dalla mitra e accollato al pastorale con la leggenda DANIEL D(EI) G(RACIA)EPISCOPUS BRIXINENSIS (*fig. 4*) oppure collocato, molto piccolo, sotto il trono e le armi del vescovo e del capitolo di Bressanone con la data MDCXXVII <sup>8</sup>.

La stampa Kilian-Reichle fornisce ulteriori particolari, unici e interessanti. Innanzitutto la cornice nella quale è posto il ritratto propone una ricca simbologia che riprende, in parte, quella già accennata. Nella parte superiore e inferiore dell'ovale ritorna il tema dell'aquila bicipite, e nella mano destra del vescovo, appoggiata sulla mitra vescovile, si scorge un piccolo libretto, come nel ritratto di Vigo, che sembra più un quaderno. Fra gli oggetti che incorniciano la figura del vescovo, spiccano strumenti di ambito scientifico-matematico come due globi, una squadra, un compasso, un righello, accanto a due libri e una palma. Si tratta di simboli molto diffusi in questo tipo di iconografia che indicano generalmente la preparazione e la cultura del soggetto rappresentato. Gran parte di questi elementi li ritroviamo, per esempio, anche nel ritratto allegorico di Wilhelm von Welsperg <sup>9</sup>, immediato successore dello Zen sul trono vescovile di Bressanone.

La cornice comprende anche quattro scudi, disposti ai quattro angoli: in alto a destra il consueto stemma dello Zen, in basso i simboli dell'autorità brissinese, a sinistra l'agnello del vescovo e a destra l'aquila dal capitolo (*fig. 5*). Il quarto scudo invece contiene delle novità rispetto ai simboli fin qui analizzati, connesse con l'aggettivo *vigilantissimo*, attribuito al nostro vescovo. Si tratta di un'oca o, più

<sup>7</sup> Nel ritratto le tre stelle sembrano "del campo" cioè dello stesso smalto (colore) dello stemma, cioè d'argento (bianco). Lo stemma che compare sul ritratto di Vigo mostra chiaramente che le stelle sono d'oro.

<sup>8</sup> L. Łászlóczky, *Gli stemmi e i sigilli dei principi vescovi di Bressanone*, in "Cultura atesina" VI (1952), n.1-4, pp. 36-56, sp. pp. 46-47, tav. XXVI, nn. 102-104.

<sup>9</sup> *Herzog August Bibliothek, Porträtsammlung*, n. II 706.1 (<http://portraits.hab.de/werk/23545>).



Fig. 4 - Sigillo del vescovo Daniel Zen, Archivio diocesano di Bressanone, *Archivio del Principato vescovile di Bressanone*, doc. n. 10798 (1 giugno 1627). Diametro cuna in cera vergine: 7,5 cm. Diametro sigillo 5,2 cm.



Fig. 5 - Kilian-Reichle, Ritratto emblematico del vescovo Daniel Zen. Wolfenbüttel, *Herzog August Bibliothek*, n. I 1890.1 (<http://portraits.hab.de/werk/23441/bild>).

precisamente, di una gru, che tiene nella zampa destra una pietra. Nella simbologia comune l'oca è segno di vigilanza e di custodia, con chiaro riferimento ai palmipedi del Campidoglio i cui starnazzi svegliarono i romani e salvarono Roma da Brenno e i suoi galli. In araldica la virtù della vigilanza è allegoricamente rappresentata attraverso l'attributo della gru <sup>10</sup>. In questo caso la vediamo ritta sulla zampa sinistra, mentre la destra regge una pietra che si chiama appunto *vigilanza*. Rispetto alle rappresentazioni di questo simbolo, non rarissimo nell'araldica pubblica e privata <sup>11</sup>, l'oca/gru di Daniel Zen ha la testa rivolta indietro. Sul quarto scudo possiamo recuperare anche il motto scelto da Daniel Zen quando è eletto vescovo. Intorno al simbolo della vigilanza è riportata la frase «NON DORMITAT QUI CUSTODIT». Si tratta di una citazione presa dal salmo 121, uno dei canti dell'ascensione che gli ebrei intonavano durante i loro pellegrinaggi, mentre salivano verso Gerusalemme. Al v. 4 la versione ufficiale in lingua latina riporta: «Ecce non dormitabit neque dormiet, qui custodit Israel» <sup>12</sup> (ecco non si addormenta non prende sonno il custode di Israele). La frase biblica corrobora dunque il concetto di vigilanza, già evidente nella scelta dell'animale emblematico (*fig. 6*).

Gli stessi simboli li ritroviamo anche sulla lapide funebre dello Zen, conservata nel chiostro adiacente la cattedrale di Bressanone (*fig. 7*). Al centro si nota lo stemma, anche in questo caso cimato

<sup>10</sup> G.. Santi-Mazzini, *Araldica. Storia, linguaggio, simboli e significati dei blasoni e delle armi*, Milano, Mondadori, 2003, p. 328. Secondo la *Historia Animalium* di Aristotele (9,10) la gru quando si addormenta lascia cadere il sasso che la sveglia e perciò è simbolo di vigilanza (J. Hall, *Dizionario dei soggetti e dei simboli nell'arte*, p. 419).

<sup>11</sup> Per quanto riguarda l'araldica privata ci sono alcuni esempi: l'arme gentilizio della famiglia siciliana di origini catalane La Grua, l'arme gentilizio della famiglia nobiliare belga de Crane d'Heysselaer, l'arme gentilizio della famiglia nobiliare ungherese Nagy-Oláh, lo stemma del barone francese Antoine-Louis Decrest, generale di Napoleone, e del medico francese Edme Joachim Bourdois de La Motte. La gru, quasi sempre con l'attributo della pietra, è presente in circa 40 dei 32.000 ritratti della collezione della *Herzog August Bibliothek* di Wolfenbüttel. Abbastanza frequente è pure il suo uso nell'araldica civica. In Italia è presente, fra gli altri, negli stemmi cittadini di Grugliasco e Todi (dove, in verità, assomiglia di più a un'oca, ma ha la vigilanza). È relativamente abbastanza presente nei comuni francesi (Saint-Laurent-des-Combes, Sonnaz, Vaux-et-Chantegrue, Lagruère, Pellegrue, Roques). Nell'araldica ecclesiastica è utilizzata nell'emblema del cardinale Antonio Maria Vegliò, con chiaro riferimento al suo cognome.

<sup>12</sup> La gru vigilante e il motto dal salmo 121 appaiono insieme e, soprattutto, associati alla figura del vescovo nell'opera di Gabriel Rollenhagen (1583-1619), autore di due importanti raccolte di emblemi. Nella seconda, nota come *Emblemata centuria secunda* (1613), al n. 15, appare proprio questa combinazione con l'annotazione «*detinet hunc non alta quies similisque saporis qui vigili non tras res ratione regis*».



Fig. 6 - G. Rollenhagen, *Nucleus emblematicus selectissimorum*, II vol, Utrecht 1613. Fig. n. 15



Fig. 7 - Monumento funebre del vescovo Daniel Zen, Bressanone, Chiostro del Duomo

dalla mitra, accollato al pastorale e al ramo di palma. Nella parte superiore è scolpito l'animale emblematico dello Zen (che in questo caso assomiglia proprio a un'oca) con il motto «NON DORMIT QUI CUSTODIT», mentre a destra e a sinistra due putti reggono gli emblemi del capitolo e del vescovo di Bressanone. Fra i due simboli dello Zen, si leggono chiaramente le parole «Principe vigilantissimo», che confermano la simbologia appena analizzata.

A questo punto ci si potrebbe chiedere la motivazione di questa scelta. Perché Daniel Zen ha scelto di sottolineare la virtù della vigilanza? L'attenzione e l'accortezza potrebbero essere le stesse virtù che qualcun altro ha voluto stigmatizzare con l'appellativo di «astuto fassano»? Qualunque siano le ragioni e le modalità di questa vigile presenza, possiamo solo dire che la chiesa brissinese del tempo ha voluto sigillare e quindi conservare la memoria di questo suo pastore sottolineandone la cura, la prudenza e la diligenza.

In questo senso Daniel Zen è vigilantissimo fin dal periodo degli studi. Sulla sua formazione accademica sappiamo finora quello che racconta p. Frumenzio. Il futuro vescovo si forma a Dillingen, città della Baviera occidentale, presso il prestigioso collegio dei padri gesuiti che gestivano anche l'università. È un periodo che indicativamente va dal 1604, data di una prima lettera che il nostro scrive al vicario generale brissinese Geronimo Agricola, al 1609 data del suo dottorato in sacra teologia <sup>13</sup>.

È un percorso intenso e proficuo quello che compie Daniel Zen, che rinvia la sua ordinazione sacerdotale, per completare l'intero ciclo di studi. Infatti p. Frumenzio attesta che la prima tesi a conclusione dei corsi di filosofia fu data alle stampe, come pure quella al termine del corso teologico. Infine nel settembre del 1609, consegue anche il dottorato in Teologia, massimo grado di istruzione universitaria. Stando a questo percorso dobbiamo dedurre che dovrebbero esserci tre tesi dello Zen e tutte stampate. La possibilità della ricerca nel web e le nuove modalità di conservazione e fruibilità dei testi hanno facilitato il ritrovamento di queste opere.

La prima è datata 1605, è una dissertazione filosofica proposta dal candidato «Daniel Zeno Fasciensis» o «tyrolensis» e ha come titolo «*De quinque generalibus viventium potentiis*» <sup>14</sup> (fig. 8). Si tratta della

<sup>13</sup> F. Ghetta, *Daniel Zen*, p. 115-117.

<sup>14</sup> Nella *Bayerische Staatsbibliothek* di Monaco ci sono tre copie stampate di questa tesi dello Zen, con la seguente segnatura: 4 Diss. 1298; 4 Diss. 1206; H.lit.p. 647 a. Il sito della biblioteca supportato dal *Münchener Digitalisierungszentrum* mette a disposizione anche il documento in formato digitale. Il sito *worldcat.org* segnala

tesi con la quale lo Zen ha concluso il percorso di studi filosofici ed è dedicata a Cristoforo Andrea Spaur (1543-1613), allora principe vescovo di Bressanone (1601-1613). La dissertazione riguarda la tesi aristotelica (*De anima*, Libro Secondo, cap. III) che teorizza una gerarchia degli esseri viventi in rapporto cinque facoltà: nutritiva, sensitiva, appetitiva, locomotoria e razionale. Il testo, diviso in 60 capitoletti e distribuito su 28 pagine, fu pubblicato a Dillingen per i tipi di Giovanni Mayer, come le altre due tesi.

La seconda tesi fu discussa, sempre nella «cattolica e celebre Accademia Dilingana», il 2 settembre 1608, con il gesuita Sebastiano Heiss, professore ordinario di teologia, per conseguire il baccalaureato in teologia. Anche questa è dedicata al principe vescovo Cristoforo Andrea Spaur e riporta, a proposito del nostro Daniel, il titolo di *Praefectum Maioris Congregationem mariae Virginis Annuntiatae*, conferitogli nel febbraio dello stesso anno<sup>15</sup>. L'argomento è enunciato dal titolo lungo e complesso: «*De verbo Dei, vere divinos esse libros, quos hodie sectarii et canone ab Ecclesia recepto excludunt, adversus impugnatores Roberti Cardinalis Bellarmini*»<sup>16</sup>. Il tema è quindi la canonicità di alcuni libri della Bibbia, cioè se siano da ritenere di ispirazione divina, inserito in una controversia che aveva come oggetto le idee del cardinal Roberto Bellarmino (1542-1621). Come scrive lo stesso Zen nelle lettere riportate da p. Frumenzio<sup>17</sup>, era un lavoro piuttosto lungo e fu stampato in 48 pagine.

Daniel Zen arriva a questo traguardo poco più di un mese prima del compimento del suo ventiquattresimo compleanno (termine canonico per l'ordinazione sacerdotale) e vuole coronare il suo percorso di studi con il dottorato. Infatti meno di un anno dopo, nel luglio del 1609, il «*reverendus et clarissimus dominus Daniel Zeno, fasciensis e tiroli, S. Theologiae licentiat*» davanti al preside e promotore Sebastiano Heiss, propone la sua pubblica disputazione «*De*

altre copie, in tutto 15, presenti in altre biblioteche: la St. *Galler Bibliotheksnetz* di S. Gallo, la *Württembergische Landesbibliothek* di Stoccarda, la *Zentralbibliothek* di Zurigo, l'*Universitätsbibliothek* di Monaco e la *Staats- und Stadtbibliothek* di Augsburg.

<sup>15</sup> F. Ghetta, *Daniel Zen*, p. 116.

<sup>16</sup> Una copia della tesi è conservata presso la biblioteca del Seminario teologico di Trento, confluita nella biblioteca diocesana *Vigilianumi*. Troviamo altre copie presso la *Bayerische Staatsbibliothek* e la *Universitätsbibliothek* di Monaco, la *Staats- und Stadtbibliothek* e la *Universitätsbibliothek* di Augsburg, la *Studienbibliothek* di Dillingen, la *Universitätsbibliothek* di Regensburg, la *Staatsbibliothek* di Berlino, la *Bibliothèque nationale et universitaire* di Stasburgo, la Biblioteca dell'università di Aberdeen.

<sup>17</sup> F. Ghetta, *Daniel Zen*, p. 115.



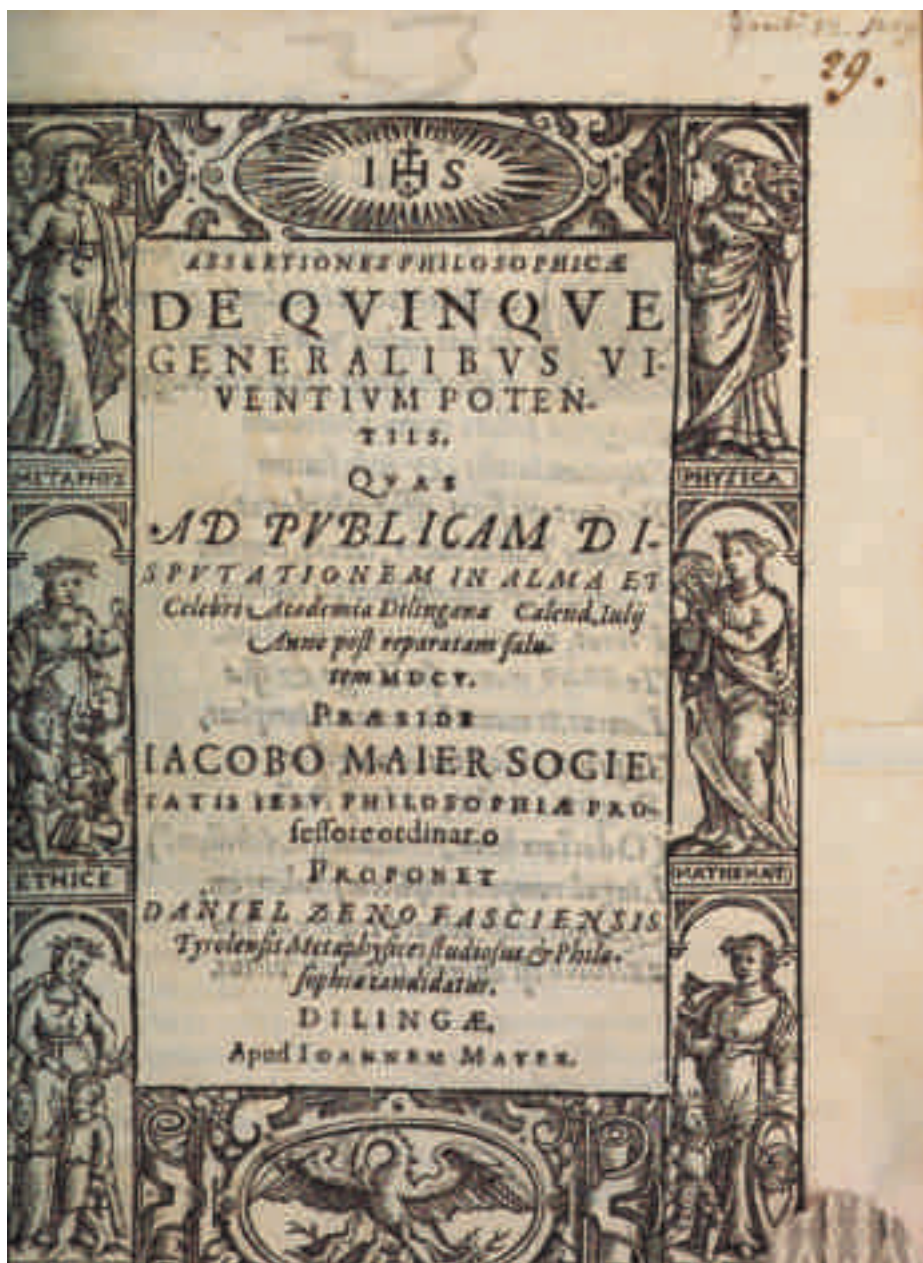


Fig. 8 - Frontespizio della prima tesi di Daniel Zen, 1605 ([www.digitale-sammlungen.de](http://www.digitale-sammlungen.de))



Fig. 9 - Frontespizio della tesi di dottorato in teologia di Daniel Zen, 1609 ([www.digitale-sammlungen.de](http://www.digitale-sammlungen.de))



*natura et principiis Sacrae Theologiae*»<sup>18</sup>, per conseguire il dottorato in teologia (fig. 9). L'improbabile lavoro, come riportano le pagine dedicatorie, è paragonato a un viaggio nel immenso mare della teologia, è dedicato a Enrico (von Knöringen) vescovo di Augusta e «patrono benignissimo».

Il testo dell'asserzione (30 capitoletti stampati in 14 pagine) è preceduto e seguito da alcuni componimenti in rima, tipici dell'epoca, dedicati al neo dottore da conoscenti e benefattori per celebrare il suo traguardo. Il primo è del barone Giovanni Fernando Vöhlin di Frickenhausen, in coda seguono poi altri testi e firme: Guglielmo Federico barone di Gravenegg (cittadina nei pressi di Krems), Nicolò Fugger barone di Kirchberg e Weißenhorn, Eberardo Vöhlin barone di Frickenhausen, Vito Ernesto barone Rechberg-Hohenrechberg, Hans Adam Truchsess, Giovanni Hohenrechberg, Hans Jakob von Edlinstetten, Hans Vito von Pappenheim, maresciallo del Sacro Romano Impero. Sono tutti nomi abbastanza conosciuti della nobiltà tedesca, e questo attesta la posizione e la stima goduta dal giovane Zen nell'ambito non solo accademico ma anche sociale. Potremmo considerarlo un altro tassello del suo essere sagace e avveduto.

Queste caratteristiche si potrebbero far derivare anche dal suo *entourage* familiare. Infatti quella dello Zen aveva tutte le caratteristiche per essere una famiglia ambiziosa. La madre, Orsola de Daniel, era nipote del notaio Giovanni Battista Costazza, importante figura della Comunità di Fassa, e cugina dei fratelli Rossi, Andrea, Giovanni Battista e Silvestro, che sono all'origine dell'omonima, facoltosa e, più tardi, anche nobile famiglia di Pozza<sup>19</sup>. Il padre Pietro è benestante, come possiamo dedurre dagli atti della comunità che parlano del suo bestiame<sup>20</sup>, e ha la sagacia di far fruttare i suoi averi e quelli di famiglia, come dimostra l'affare del mulino sul *ruf de Ruvazza* che nel 1577 lui compra dalla famiglia Costazza e poi rivende a Pietro

<sup>18</sup> Anche in questo caso è possibile consultare il documento in formato digitale della tesi sul sito della *Bayerische Staatsbibliothek* di Monaco che ne conserva una copia, rintracciabile anche presso la *St. Galler Bibliotheksnetz* di S. Gallo, la *Pitts Theology Library* della *Candler School of Theology* di Atlanta e la *Zentralbibliothek* di Zurigo, che offre anch'essa una versione scaricabile on line (<http://www.e-rara.ch/>).

<sup>19</sup> Sul notaio Costazza e gli inizi della famiglia Rossi, in attesa di studi più ampi, si rimanda agli accenni fatta da F. Ghetta, *Inventario dei mobili fatto alla morte del notaio Gio Batta*, in "Mondo Ladino" XXI (1997), pp. 361-370, spec. pp. 361-362.

<sup>20</sup> F. Ghetta, *Documenti per la storia della Comunità di Fassa*, Familia cooperativa Val de Fascia – Istitut cultural ladin, 1998, pp. 119, 133, 134, 141.

Kerschpaumer dei Pochi di Salorno <sup>21</sup>. Si dedica al commercio del legname che proprio in quel periodo diventa una concreta possibilità di arricchimento ma anche di rischio. Lo troviamo a fianco dei Someda, famiglia di mercanti di legname molto affermata fra il XVI e il XVII secolo <sup>22</sup>.

Da sempre però la strada dell'affermazione sociale passa non solo attraverso il successo economico ma anche investendo sull'istruzione delle nuove generazioni. Possiamo dunque applicare agli Zen, e in particolare a Daniel, l'affermazione di Katia Occhi quando dice che nel Tirolo «le carriere costruite con i commerci di legnami diedero fior di esponenti al mondo politico laico ed ecclesiastico» <sup>23</sup>. Sappiamo però che il suo percorso di formazione non è semplice dal punto di vista economico, sempre bisognoso di benefattori e di borse di studio, con anche delle rinunce, come quella di proseguire gli studi a Roma. I notevoli risultati degli studi di Daniel Zen (tre tesi nel giro di quattro anni, tutte con dignità di pubblicazione, cosa assolutamente non comune) dimostrano che alle spalle ci sono la capacità, la caparbia e la volontà di raggiungere un traguardo. E in questo cammino avrà sicuramente maturato quelle doti che lo porteranno a essere consigliere stimato di molti personaggi della casa Asburgica, con ogni probabilità perché uomo prudente e saggio. Principe vigilantissimo.

<sup>21</sup> F. Ghetta, *Daniel Zen*, p. 113.

<sup>22</sup> Sui Someda, diventati più avanti nobili di Chiaromonte, si veda capitolo sesto di K. Occhi, *Boschi e Mercanti. Traffici di legname tra la contea del Tirolo e la Repubblica di Venezia (sec. XVI-XVII)*, Il Mulino 2006, pp. 159-200.

<sup>23</sup> K. Occhi, *Boschi e Mercanti*, pp. 157-158.

## Ressumé

La carriera ecclesiastica prestigiosa y flinca de Daniel Zen, che à arjont l pont plu aut ti dejesset meisc de episcopat, lascia do truepes ispirazions che spenj a aprofondì la figura y l'emportanza dl vescul fascian. L agetif “vigilantissimo” con chel che la glieja de Persenon ricorda si paster, é fosc la sintesa mioura de sia persona. L significat de chesta definizion é asconù dovia figures y paroles: i simboi, en particular l'araldica, l mot y l emblem episcopal, si percurs academich y si ambient de origin.

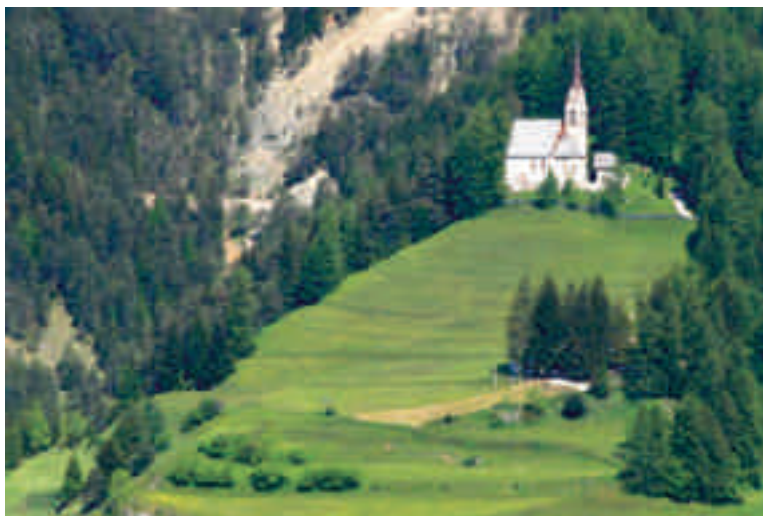
The prestigious and fast Daniel Zen's ecclesiastical career, which had reached its peak in the seventeen months episcopate, offers inspiration to study the personality and the importance of the Fassin bishop. The adjective “vigilantissimo”, with which the Church of Brixen recalls its pastor, is perhaps the best synthesis of his character. The meaning of this definition is hidden behind images and words: the symbols, in particular the heraldry, the motto and the episcopal emblem, his academic career and his country of origin.



# A proposito di sante, streghe e vivane

## Divagazioni su “I misteri del Cjaslir” fra storia, etnografia e letteratura <sup>1</sup>

*Fabio Chiocchetti*



Il “Ciaslir” è davvero un luogo magico e misterioso, che ancor oggi emana un fascino e un’energia del tutto particolari. Solo in anni recenti gli scavi archeologici hanno confermato ciò che la tradizione popolare

<sup>1</sup> Nelle pagine seguenti sono raccolti alcuni testi pubblicati tra il 2013 e il 2015 nel blog <<http://imisteridelcjaslir.blogspot.it>> creato in seguito all’uscita dell’omonimo romanzo (Curcu&Genovese, Trento 2013). Si tratta di interventi rapsodici, suscitati talvolta da precise sollecitazioni provenienti da lettori e critici che hanno contribuito ad animare la discussione anche sulla piattaforma online. A parte qualche ritocco formale, i testi conservano il loro carattere a-sistematico e il tono colloquiale che si addice al mezzo cui in origine erano stati affidati. Ciò non ostante, si ritiene che essi possano contenere qualche motivo di interesse e qualche indicazione utile per chi volesse approfondire le tematiche affrontate nel romanzo, affiancandosi alle “Note dell’Autore” anche nell’orientare il lettore a districarsi fra fattualità storica e invenzione letteraria.

da sempre tramandava: la chiesa di Santa Giuliana, patrona di Fassa, sorge su un antico luogo di culto precristiano, un *Brandopferplatz*, luogo di roghi votivi frequentato nell'Età del Ferro. Solo negli ultimi decenni il bellissimo santuario è stato preservato dalla rovina e dalle spoliazioni, e oggi ha ritrovato nuovo fulgore <sup>2</sup>.

Il romanzo intende richiamare l'attenzione su questo luogo, tesoro di arte e di memorie, di spiritualità e di tradizioni. Al tempo stesso esso è dedicato alla memoria di quelle donne che lungo i secoli sono state perseguitate e mandate al rogo con l'infamante accusa di essere "streghe", e di operare il male nel nome di Satana. Un evento tragico, con il quale la cosiddetta "civiltà occidentale" non ha fatto ancora pienamente i conti.

E ancora torniamo a chiederci: chi erano veramente "quelle donne", accusate di stregoneria? che cosa si nasconde dietro il culto delle tre Sante Vergini di cui molti luoghi delle Alpi conservano la testimonianza? Non sarà un romanzo storico a trovare la risposta giusta, fra le molte possibili, ma forse esso può contribuire a porre le domande giuste. Del resto, come dice Michel de Montaigne, «noi siamo nati per *cercare* la verità; possederla spetta ad una potenza più grande».

Tra gli obiettivi del romanzo vi era tuttavia anche il recupero del ritratto ufficiale di *Daniel Zen* (1584-1628), l'unico principe vescovo ladino della storia del Principato e della Diocesi di Bressanone, e con esso la memoria di questo eminente personaggio, implicato suo malgrado nei processi per stregoneria contro donne e uomini della sua stessa valle. Ora quell'obiettivo è stato raggiunto, nonostante varie traversie, e grazie all'impegno dell'Union di Ladins e dell'Istituto Cultural Ladin "majon di fascegn" <sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Il merito va ascritto innanzitutto all'incessante opera di sensibilizzazione condotta fin dagli anni '70 da p. Frumenzio Ghetta, documentata anche nei testi raccolti in questo numero di "Mondo Ladino" (v. sez. "OUSC LADINES"). Alle sollecitazioni del Francescano si è poi affiancata l'iniziativa dell'Union di Ladins e dell'Istituto Culturale Ladino con la mostra-denuncia organizzata per la Festa di Santa Giuliana del 1984 con la collaborazione del fotografo Tony Camerano. L'intervento di restauro e recupero integrale è stato condotto dalla Sovrintendenza dei Beni culturali della Provincia Autonoma di Trento negli anni 1987-89, successivamente valorizzato nella bella pubblicazione in italiano, tedesco e ladino inclusa nella collana "Èrt te la valèdes ladines": p. Frumenzio Ghetta, *La chiesa di Santa Giuliana a Vigo di Fassa*, Pluristamp / Istituto Culturale Ladino, Bolzano 1994.

<sup>3</sup> Si veda in questo fascicolo l'immagine di copertina, unitamente ai contributi di Enrica Vinante e di Cesare Bernard.



Figg. 1 e 2

È vero, senza il romanzo probabilmente il restauro del pregevole ritratto non ci sarebbe stato, ma ancor più vero è il fatto che senza QUEL ritratto non ci sarebbe stato il romanzo. Il dipinto ha avuto un'influenza decisiva nel determinare la percezione del personaggio da parte dell'Autore, nell'orientare la sua immaginazione, nell'ispirare il processo creativo che ha dato vita ai "Misteri del Cjaslir". Se negli anni '80, al posto di quel quadro dimenticato nella canonica di San Giovanni, fosse comparsa l'incisione (forse più tardiva) che oggi vaga nel web forse tutto ciò non sarebbe accaduto (*figg. 1 e 2*). O quanto meno la narrazione avrebbe preso tutt'altra piega.

### 1. *Daniel Zen: un "santo" vescovo?*

Viso affilato, sguardo magnetico. Non si può non restare affascinati da questo ritratto... Quella del vescovo Daniel Zen è e resta una figura controversa. Roland Verra osserva che nel romanzo essa è un po' troppo idealizzata, «poiché sappiamo che chi detiene il potere non può essere un santo».

Vero: forse nella realtà Daniel non era esattamente uno "stincio di santo". Le censure che gli furono rivolte in varie circostanze lasciano trasparire qualche dubbio sul suo effettivo comportamento (ah, quell' "astuto fassano"!...). Ovviamente sono sospetti che il suo immaginario biografo Peter Stauber – da buon amico – si premura di smentire. Ma questo appartiene al romanzo, il resto lo dovranno appurare gli storici.

Cogliendo invece il ruolo che tale personaggio ricopre sul piano dell'invenzione letteraria, Olimpia Rasom avanza una "critica" di

segno opposto: bisognava osare di più. «Mi sarebbe piaciuto vedere Daniel entrare di più, come uomo e religioso, nel rapporto con Dorothea e con se stesso. Alla fin fine provenivano entrambi dallo stesso mondo. Forse in quel momento avresti potuto approfondire il suo essere “maschio” e condurre una riflessione su questo. Ci si concentra sul rapporto tra i sessi: oggi le donne guardano molto se stesse, ma l'uomo – al di là degli stereotipi – che cos'è, che cosa dice di se stesso, come si vede?...”

Eh già, avrei potuto... Raccontare del rapporto tra Uomo e Donna, in un preciso contesto storico-culturale, una sfida mica da poco. In confronto, ricostruire determinate vicende documentate è un gioco da ragazzi. A dir la verità ci ho provato anche, ma accidenti, per noi maschi comprendere il mondo femminile è già un problema in generale: lì sta il vero “mistero”... Ci ho provato, senza riuscirci probabilmente, ma non attraverso Daniel, bensì attraverso Peter, suo *alter ego*, personaggio fittizio, che in quanto tale offriva totale libertà all'immaginazione.

Insomma, Daniel più di tanto non poteva addentrarsi, per via razionale, nel rapporto con Dorothea, con la sua visione religiosa e la sua formazione tomista appresa presso i gesuiti. Più sale lungo la scala del potere e più si allontana da Dorothea. È ben vero che provenivano entrambi dallo stesso ambiente, ma ho preferito ugual-



Il Duomo di Bressanone ai tempi di Daniel Zen



mente attenermi a un'ipotetica differenza "strutturale" tra Uomo e Donna, anche e soprattutto nella cultura popolare. Per questo ho voluto ritrarre Daniel nella sua impotenza, nella sua solitudine: anche l'incontro in prigione con Dorothea (del tutto improbabile sul piano storico) è e resta un fallimento. Il povero Stauber avrebbe avuto meno condizionamenti intellettuali, tanto da poter sperimentare una forma alternativa di conoscenza grazie al rapporto "magico" ma instabile con Ursina (una santa? una vivana?), cosa che gli consente per un momento di affacciarsi all'altra dimensione. Tuttavia nemmeno lui si raccapezza più di tanto: forse un'intuizione, un sogno, una visione, ma non molto di più.

Ho dunque preferito tentare l'impresa di dar voce direttamente a quelle donne, non solo a quelle poveracce illetterate finite in catene, o al rogo, ma a tutto quell'universo che sta dietro a loro, mille e mille anni di cultura femminile soffocata dal processo storico che ha segnato l'affermarsi dell'Occidente. Ma uno scrittore "maschio", per quanto ben disposto e istruito, di quell'universo non riesce che a cogliere qualche piccolo brandello, "Fragmenta" insomma...

## 2. *A proposito dei "Fragmenta"...*

C'è chi li considera tra le cose migliori del libro, c'è chi fatica a prenderli sul serio. Punti di vista. Se però questo significa supporre che essi contengano affermazioni sulla realtà storica dell'epoca, allora non ci siamo. Sarebbe come dire che la stupenda opera di Filip Moroder riprodotta qui sotto (*fig. 3*) sottintenda che le Vivane, Anguane o Ganes che dir si voglia, esistono davvero.

Qui siamo su un altro terreno, quello della creazione artistica, o letteraria (a prescindere dal risultato, beninteso). Ed eccola dunque la voce di queste creature, eccolo il "Lament de le Vivane", al frammento n. 9. E affinché la cosa fosse chiara, ecco l'indizio, nel commento del narratore:

Sono i versi di uno strano canto che ho udito un giorno dalla voce dolcissima di Ursina sull'Alpe di Dier. Sembra contenere un dolente messaggio ai posteri, o un ammonimento. Ne ho trascritto rapidamente il testo a sua insaputa, ma non c'è stato il tempo di annotare la melodia. Un giorno forse lo farò, l'ho ben impressa nella memoria: è molto strana anch'essa, lamentosa, ma toccante.



Fig. 3

## L lament de le Vivane

*O bela crepes, noscia majon  
se jent saessa chi nos sion  
che ton, aur, amor te man aon  
scaré col cian no fossaron.*

An dapò an su la mont on vardà  
l'arment e l'om on varentà  
dal mal, dal pericol, dal frut envelenà  
e ades ingrasc col cian i ne à parà.

L'erba potente a l'om on donà  
reisc de joneza e sanità  
ma ormai pan noel da pezz no ciapon più  
nos ben famé e batui, e el bel pasciù.

Noscia beleza ai fenc on donà  
d'uton al bal e a fior d'istà  
e amò co l'amor, l'amor aon revelà  
e ades ingrasc ducant i à desmentia.

Zenza valor é ormai nosc saer  
per l'om che conta l'é l'aer  
e verc e superbe l va encontra a so destin:  
«Alis a duc e vera zenza fin!...».

Da questo testo, che sviluppa il tema di un frammento di tradizione orale fortunatamente raccolto agli inizi del Novecento da Hugo de Rossi, si diparte il *fil rouge* che attraversa per intero il romanzo, iterando il motivo dei “doni delle vivane” <sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Cfr. più sotto § 9. La quartina iniziale, rara attestazione di canto epico ladino, afferisce al racconto “La vivana scacciata”. Cfr. Hugo de Rossi, *Fiabe e leggende dalla Valle di Fassa*, Vich / Vigo di Fassa 1984, p. 177 (d’ora in poi: De Rossi 1984). Un video musicale, illustrato dalle splendide opere di Filip Moroder Doss, può essere visto al link [https://www.youtube.com/watch?v=6l\\_Mm\\_vALcA](https://www.youtube.com/watch?v=6l_Mm_vALcA).

### 3. Se questa è una strega...

In uno di questi “fragmenta” Ursina e Dorothea raccontano la storia “vera” di Maddalena de Valantin da Val, regola di Vigo. Questa donna è passata dalla storia alla leggenda come la più malvagia e potente di tutte le streghe fassane: la *Pilatona*, portata al rogo a Bressanone in un paiolo di rame (De Rossi 1984: 221).

Nella realtà ebbe probabilmente il torto di essere benestante, avendo sposato in seconde nozze l’oste di Pozza, Gregorio Pilat. Perciò negli atti è citata spesso come Maddalena Pillatin. Il suo è uno dei processi più corposi e inquietanti tra quelli conservati negli archivi. La sua vicenda storica è riferita nel romanzo in controluce, quasi un controcanto frammentario, rispetto alla trama portante.

Sappiamo che già nel 1617 erano sorte dicerie nei confronti dei due tenutari della locanda, sita a Pozza nei pressi della casa De Rossi (oggi *strada Dolomites*). Si riteneva che la loro ricchezza provenisse dal possesso di mezzi magici: “semenze di felce”, un gomitollo di filo che “fioriva” prodigiosamente, e soprattutto delle strane “pope” (bambole), simulacri diabolici che a richiesta fornivano denaro in abbondanza: il Patto col Diavolo, denaro e fortuna, in cambio dell’anima. Allora a tali dicerie le autorità non diedero credito, ma dieci anni dopo i due non ebbero scampo.

Ripetutamente torturata, Maddalena resiste finché può: nega, ammette e ritratta, infine capitola e confessa ogni sorta di delitti. In uno dei primi interrogatori le chiedono di quando era sposata a Soraga col primo marito, dal quale aveva due figli: le chiedono conto del figlio più piccolo, Antonio, che era morto o scomparso in circostanze strane. Non sono domande di circostanza, vogliono sapere se lei ha qualche responsabilità nel fatto: evidentemente qualcuno sospetta un infanticidio per mano delle streghe. Gli atti registrano freddamente la reazione di Maddalena: la donna si batte ripetutamente il ventre. Possiamo solo intuire il suo dolore, crudamente rinnovellato da quelle domande, da quelle insinuazioni...

Anche Dorothea de Freina ha perduto un bambino, neonato per giunta, avuto da nubile, con un uomo sposato. L’ideale per un sacrificio rituale: le streghe – secondo il *Malleus maleficarum* – ne mangiavano le carni durante i loro ritrovi notturni, e ne bollivano le ossa per ricavarne l’unguento necessario per i loro sortilegi. Dorothea sa, conosce quel dolore indicibile di madre, e conosce il peso di quelle infamanti accuse. E allora racconta. Racconta la “vera” storia di Maddalena de Valantin, detta la *Pilatona*. Se questa è una strega...

*Picioi*

Con me, ela no à mai fat parola de chel picìol partorì te l'ombria e mort pech dò. Ma gio saee, se ence che negugn me aessa dit.

Bastèrt i ge aessa dit, duta sia vita. Per ela, che la ge aea dat la vita, che la l'aea portà nef meisc daite, che la l'aea metù al mondo con struscia e con suor, l'era l frut de so gremen, l prum e l'ultim, sanch de so sanch. Per i etres, un auter picol agnol sgolà sun Paradis, nia en dut; per ela, n toch de cher zarà fora dal piet.

Da spes enveze la me contèa de chela de Valantin da Val, timpruma maridèda jà Sorèga, e de coche l'aea perdù so picol Tone, de cinch egn. Enlouta, ela stentèa de bel a se tegnir per no vaèr.

«La era tant jona, chela pera Madalena, canche l'aea abù i doi picioi. Lurèr da n scur a l'auter, e so om Crestan malà, a cèsa. Ence en chel dì la era levèda ben bonora, che duc amò dormìa, per jir te ciamp via Barbida, sun sora Dò Parei. Plu tèrt chel mender aessa abù da ruèr col marindel, che da marena l'aea ben dò enstessa. Ma l bez nia no vegnìa, e ela se cruzièa coi vejins. “Olà sarèl mo, che no l rua?...”

Zacan, tel vegnir sera, la rua de retorn a cèsa: “Olà él chel picìol, che no se l'à spià?” – “Ma co? No él con te?”, respon so om. Enlouta ela, co la mans ti ciavei: “Iosumaria!...”, la cedèa reversèr. La é sobito jita fora, col cher sot sora, a domanèr. I l'èa vedù con bec a fèr damat zaolà, apede l'èga. L'era jà scur, no joèa nia jir a chierir. No l'à dormì en duta net, sta pera cossa, e l'indoman la è levèda ben bonora da doman, tant che crepèa l'èlba. La é coreta enstessa desperèda inant e endò enlongia Veisc, entant che i etres vegnìa a didament. La jia inant e endò desche na mata. I à chierì en ite, da Sala fin ta Molin, dò ence en fora, da duta does les pèrts del ruf, fora Moyena e ju fin ja Pardatsch. I à seghità dis a la longia, per plu che n meis. I disc che l'èa scialdi dò n linzel, che la sperèa semper de l troèr, chel picìol, e se l portèr a cèsa, amancol mort. Ma de chel pere inozent, plu nia... Desche sgolà demez, desche robà. Tant che l'arà tribulà e preà en chi dis, e tant che l'arà sustà e vaà, de net, co la pascion che ge zarèa l'ènema. Tant che l'arà pronunzià sot ousc so inom, tel vet de la Gran Cèsa de Sala... Eh, cant a dir, chi mère no l'é, mère no cree.»

Coscita Doratia contèa, enlouta, e endèna la se tolea su de sé l vaèr de sacotanta mères. Se amancol les aessa podù se l tegnir te brac per semper, chel corpejin zenza plu vita, se amancol les aessa podù l tegnir daite, aló olache chela vita aea abù scomenz...

Ela amancol l'aea abù la Fies, e na piciola foresta vegnuda da zaolà. L'autra, Madalena, l'aea cedà jir fora mata. Plu inant, da vedua, l'aea ence abù fortuna con Gregore. L'èa abù roba, scioldi e bon da magnèr. Ma ampò vèlch outa da nascousc la jia sun cambra e la tirèa fora de crigna chela trei popes, fates de peza e clines: la les lavèa e petenèa, con amor. Vèlch outa la se n tolea una te brac, la ge ciantèa na naina, e chietà la vaèa...

#### 4. *Gostanza e Dorothea, ree confesse*

Che la tortura sia stata una vera e propria “fabbrica di streghe”, come scrisse il gesuita Friederick von Spee nella sua “*Cautio Criminalis*” (1630) <sup>5</sup> è un fatto incontestabile: a suo dire, nessuna delle ree confesse da lui stesso assistite fino al supplizio aveva davvero commesso i crimini di cui erano accusate. Per noi – oggi – è facile crederlo, ma a quei tempi era tutta un'altra cosa.

Chi volesse farsi un'idea di come funzionavano questi processi (senza doversi leggere pagine e pagine di processi verbali) può vedere il film di Paolo Benvenuti “*Gostanza da Libbiano*” (2000) <sup>6</sup>. È un film molto emozionante, girato in bianco e nero e recitato benissimo (fig. 4), con una straordinaria Lucia Poli nei panni della protagonista, rigorosamente basato sui documenti pubblicati da Franco Cardini nel libro *Gostanza, la strega di San Miniato* (1989), dove si racconta di un caso accaduto nella diocesi di Lucca nel 1594.

Nessuna meraviglia se molte di quelle donne sottoposte al “tormento della fune” prima o poi capitolavano: i “tiri di corda”, magari con l'aggiunta di pesi di varia misura, avevano effetti devastanti, e in più erano “puliti”, non davano versamento di sangue. Oltre alla paura di altro straziante dolore, a fiaccare anche l'ultima resistenza interveniva la violenza psicologica: la minaccia della dannazione eterna.

Anche nei processi fassani troviamo gli stessi ingredienti. La cosa più sorprendente è il fatto che le confessioni sono sempre identiche, o quantomeno ricalcano sostanzialmente lo stesso schema: quelle donne alternano ammissioni e ritrattazioni, finché a un certo punto si arrendono e cominciano a raccontare e raccontare.

Come Gostanza, anche Dorothea (dopo cinque interrogatori con tortura) finisce per ammettere ogni sorta di nefandezze inverosimili,

<sup>5</sup> Per l'edizione italiana: Friedrich von Spee, *I processi contro le streghe [Cautio criminalis]*, a cura di Anna Foa, “Faville” 26, Salerno Editrice 2004<sup>2</sup>.

<sup>6</sup> Lo si può vedere anche in streaming: [http://www.youtube.com/watch?v=OXL\\_tHibQ4I](http://www.youtube.com/watch?v=OXL_tHibQ4I).



Fig. 4

compresa l'uccisione di persone che poi risultano vive e vegete; riferisce a sé persino certe sequenze narrative sulle streghe proprie della tradizione popolare, giunte fino ai nostri giorni. La differenza è che a Gostanza andò bene: l'inquisitore di Firenze, Dionigi di Castrocciaro la fa rimettere in libertà, punita solo con l'esilio, perché «alla fine s'è veduto che cotesta povera vecchia tutto ha detto per tormenti e non è vero niente».

A quel tempo ormai la Chiesa tornava a dubitare della realtà della stregoneria, ritenendo al massimo quelle donne portatrici di superstizioni disdicevoli e credenze fallaci, come ai tempi del cardinal Cusano. Invece, come si racconta nei "Misteri", nelle Terre Imperiali i processi per stregoneria erano affidati non più alla Santa Inquisizione, bensì ai tribunali civili, e qui i giudici "laici" non si facevano tanti scrupoli morali o dottrinali: più che il peccato di eresia, quelli intendevano perseguire il crimine contro l'ordine sociale.

Insomma quello di Gostanza fu caso più unico che raro: altrove sarebbe bastato molto meno per mandarla al rogo, anche in tempi successivi. In Fassa ad esempio, furono scagionate soltanto quelle che resistettero eroicamente alle torture, senza ammettere alcun crimine, magari lacrimando copiosamente, a dimostrazione che non era il Demonio a renderle insensibili al dolore...

Ma come la mettiamo con quelle che confessavano di essere streghe ancor prima di essere torturate? è accaduto anche in Fassa: ed è proprio da qui che si diparte l'infinita catena delle accuse contro le presunte complici. In effetti quella delle confessioni spontanee è una cosa sconcertante, intorno alla quale mi sono (inutilmente) arrovellato.

In ogni caso sembra di poter dire che le confessioni (spontanee o forzate) non siano affatto invenzioni improvvisate individualmente, ma racconti declinati sulla base di un patrimonio di credenze comune a larghi strati della popolazione, per un arco spazio-temporale assai ampio. A meno che... quelle che confessavano spontaneamente non fossero “streghe” per davvero, e il Sabba una realtà, non un sogno o una proiezione mentale collettiva.

### 5. *Segni, sogni e sante: le tre vergini di Maranza*

Questa immagine è talmente insolita e inquietante che il lettore dei “Misteri” per lo più resta spiazzato, quasi intimorito: pochissimi infatti me ne ha chiesto la ragione (fig. 5). Se devo essere sincero, all’inizio l’ossatura del romanzo non prevedeva nulla di tutto ciò, poi ad un certo punto quell’immagine si è imposta con la forza della necessità (potenza della suggestione!), finendo addirittura in copertina.

Ebbene, questo è uno dei “segni” che vengono inviati al povero Peter Stauber (in sogno e nella realtà), forse quello più eloquente, quello che gli consente di rispondere alla domanda: “che cosa si nasconde dietro il culto delle Sante Vergini del Cjaslir”?

Sulle origini del culto delle cosiddette “Tre Sante Vergini di Maranza” non si sa molto. Si tratta per lo più di leggende e dicerie, e quel poco è riferito nel romanzo. Ma Aubet, Kubet e Gwere: che razza di nomi sono questi? Già, è un bel problema, ma ciò che interessa qui è un altro aspetto della questione: che razza di raffigurazione è mai questa? Cosa ci fa quella povera Santa Gwere seminuda appesa ai rami degli alberi? e le due sorelle oranti ai suoi piedi, rappresentate quasi come la Madonna e San Giovanni ai piedi della Croce sul Calvario?



Figg. 5-6

In effetti questa è l'unica immagine al mondo (per quanto se ne sappia a tutt'oggi) che raffigura le tre sante in quella postura. Solitamente esse appaiono sullo stesso piano, sostanzialmente connotate da attributi iconografici equivalenti: la palma del martirio, il diavolo alla catena, oppure vari attrezzi agricoli, il tutto in modo assai convenzionale, nonché compatibile con la tradizione agiografica che le contraddistingue (fig. 6).

Per gli studiosi quest'immagine è un vero enigma. Qualcuno la accosta a Santa Kummernis, raffigurata nell'iconografia popolare crudamente martirizzata in croce, irsuta e con tanto di barba (per sfuggire al pagano stupratore aveva ottenuto dal Signore di poter assumere sembianze maschili...), ma come argomenta acutamente Ernst Büch<sup>7</sup>, qui le cose non tornano: non c'è barba né peluria, e soprattutto non c'è croce, non c'è sangue, non c'è martirio. C'è invece questa struttura "a triangolo", che pone una delle tre figure al di sopra delle altre, quasi come una divinità, o comunque una entità sovraordinata. L'accostamento che viene fatto da Büch è con le triadi femminili delle culture antiche (per es. le "Tres Matres" celtiche), spesso raffigurate in modo gerarchico. A me è venuto spontaneo l'accostamento con le tre Vivane che compaiono nella leggenda "La Vivana scacciata" (De Rossi 1984), quando tornano per pronunciare la maledizione, o l'incantesimo, contro colui che le ha offese: quella centrale assume chiaramente il ruolo di "Gran Vivana"...

Si tratta di un'immagine che ha ben poco a che spartire con l'iconografia cristiano-cattolica. Del resto chi conosce la religiosità delle popolazioni afro-americane dei Caraibi o del Sudamerica sa benissimo come dietro le figure dei santi cristiani i discendenti degli schiavi abbiano continuato e continuino a venerare le proprie divinità ancestrali, gli *Orixás*. E come nel romanzo di Jorge Amado la statua di Santa Barbara (quella dei fulmini) improvvisamente prende vita sotto le sembianze di *Yansã* per andare tra la gente per sistemare le cose, così nel nostro è l'effigie di Sant'Orsola che sparisce e assume forme umane per operare in mezzo al popolo, nella figura inafferrabile di Ursina, o di quell'entità che si rivela a Stauber sotto questo nome.

Troppo azzardato? Cosa c'entra il Brasile con le valli alpine? Nulla. Però a pensarci bene nella tradizione ladina c'è qualcosa di simile: la statua di Santa Giuliana in caso di pericolo si anima e scende dall'altare con la spada sguainata per mettere in fuga i nemici del popolo. Niente male...

<sup>7</sup> Ernst Büch, *Mythos und Legende um den Kult der hl. drei Jungfrauen von Meransen, "Der Schlern"* 1974.



## 6. Triadi divine e divinità triformi

L'immagine delle Tre Sante Vergini di Maranza, in particolare quella assai poco ortodossa testé commentata, viene associata dagli studiosi alla figura delle "Tres Matres" della tradizione pre-cristiana. Che si tratti di una triade di divinità femminili, ovvero di una rappresentazione della natura ciclica del mondo articolata in tre fasi (nascita - maturità - morte) e conseguente "eterno ritorno", sta di fatto che nell'antichità tale nozione si concretizza nella figura di Ecate triforme, di cui vediamo qui sotto una bella interpretazione moderna dell'artista fiemmesse Mariano Vasselai, creata appositamente per "I Misteri del Cjaslir" (fig. 7).

Dea lunare e ctonia al tempo stesso, essa viene rappresentata talvolta come figura tricefala, talvolta come unione di tre figure femminili nelle tre fasi della vita (vergine - madre - anziana), non di rado invece come semplice triade di donne eternamente giovani: insomma come le nostre Tre Sante Vergini (figg. 8 e 9). Quali che siano le complesse relazioni che connettono Ecate alle varie divinità dell'Olimpo greco-romano, vi si riconosce un'eco della dea primordiale chiamata Mater Matuta, o Bona Dea, dispensatrice e garante della fertilità del suolo e degli esseri viventi.

Come tutti sanno, rappresentazioni triadiche analoghe (per lo più femminili, ma non necessariamente) figurano in molte religioni



Fig. 7



Figg. 8-9



antiche, dall'Oriente alle Civiltà pre-colombiane, non è il caso di insistere. Vorrei qui invece ricordare la presenza di una divinità maschile polimorfa nella cultura europea arcaica, propria delle popolazioni slave dell'Est europeo: si tratta di *Swiatowid* (o *Svetovit*) venerato in Polonia e nei paesi baltici come dio dell'abbondanza e della guerra, solitamente raffigurato con quattro facce, in quanto in grado di dominare con lo sguardo ogni angolo della terra (*fig. 10*). I suoi attributi sono la spada (o l'arco) e la cornucopia.

Probabilmente l'associazione con San Vito (peraltro venerato anche nei paesi slavi) è del tutto fittizia.

Però immaginate lo stupore di Peter Stauber allorché, passeggiando per la città di Bressanone, all'incrocio dei Portici Maggiori con i Portici Minori si imbatte nella statua di un *Salvan* con tre teste che incombe dall'alto di una casa (*fig. 11*). Già era sconvolto dalla visione del Padreterno con tre volti in S. Giuliana (*fig. 12*), cosa dovrebbe pensare? Se poi si viene a sapere che secondo la tradizione dalle tre bocche della statua escono talvolta delle monete d'oro, l'associazione con la cornucopia è inevitabile.

A dire il vero, sembra che al *Salvan* di Bressanone le teste laterali siano state apposte in tempi più recenti, ma questo in un romanzo è soltanto un dettaglio trascurabile. Resta da dire che questa rappresentazione presenta singolari similitudini con il "Manitù" che compariva



Figg. 10-11-12

nel carnevale moenese di qualche decennio fa, maschera in forma di “Om dal Bosch” bifronte, come il Giano latino, o un mezzo *Svetovit*. Insomma, non solo il Tre, ma anche il Quattro, sembra aver cittadinanza tra le divinità polimorfe.

### 7. La Dea dell'Alpe, ovvero una improbabile “Santa Margherita”

La “Canzun da Sontga Margriata” è una delle più suggestive testimonianze della cultura alpina pre-cristiana: un testo nell’arcaica lingua della Surselva, tramandato su una melodia salmodiante d’altri tempi, che giunge fino a noi portandoci la voce della Dea primordiale della fertilità, colei che sovrintende al ciclo della vita e della morte. Il nostro Peter Stauber conosce questo canto (Cap. VI), poiché sua madre era di lingua romancia: ed è plausibile che all’epoca esso fosse largamente noto, se fino alla metà del sec. XIX veniva ancora cantato dalle contadine engadinesi durante il lavoro dei campi. Così afferma Christian Caminada, l’erudito che lo raccolse nel 1931 dalla voce di Catarina Gartmann-Casanova di Pruastg. Un caso singolare, anzi un vero miracolo, poiché costui era il vescovo cattolico di Coira: un altro al posto suo l’avrebbe certamente condannato e proibito severamente, per manifesto paganesimo. Ma si trattava anche di un importante documento della lingua romancia, forse il più antico...

Oggi lo si può ascoltare dalla voce di Corin Curschellas, l’artista che lo fa rivivere in veste moderna, ma con la stessa intensità di una vestale antica <sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Cfr. <http://www.youtube.com/watch?v=Hz1aGn9OMu8>.



Fig. 13

*Sontga Margriata ei stada siat stads ad alp,  
Mai quendisch dis meins.  
In di eis ella ida dal stavel giu,  
Dada giu sin ina nauscha platta,  
Ch'igl ei scurclau siu bi sein alv.  
Paster petschen ha quei ad aguri cattau.*

*«Quei sto nies signun ir a saver,  
Tgeinina zezna purschala nus havein»<sup>9</sup>*

Santa Margherita stette sull'Alpe  
per sette estati, meno quindici giorni.  
Un giorno scendeva dal pascolo,  
scivolò su una pietra cattiva e cadendo  
scoperse il suo bel seno bianco.  
Il giovane aiuto-pastore se ne accorse:

“Il malgaro deve pur sapere  
che razza di pastora giovinetta abbiamo qui”  
(...)

La storia si conclude in questo modo: la giovinetta (nel testo *purschala* sta per “pulzella”) chiese al piccolo pastore di mantenere il segreto, promettendogli una serie di doni straordinari, ma inutilmente, così alla fine presa dall'ira lo fece sprofondare sottoterra e se ne andò lontano maledicendo l'alpeggio che essa aveva fatto rifiorire: da allora i rigogliosi pascoli si seccarono e persino le sorgenti furono prosciugate.

Anche nelle Dolomiti si racconta di pascoli trasformati in sterili pietraie, ma per opera del *Salvan*, signore dell'alpe; questi prima rivela agli uomini i segreti della caseificazione, poi ne viene malamente scacciato, perché quegli ingrati vogliono impadronirsi degli alpeggi. Questo Peter Stauber lo sa, e non può fare a meno di associare le due leggende, intuendo che in entrambi i casi si ha a che fare con antiche divinità benefiche della fertilità, offese e ripudiate.

Nel romanzo non si dice di più, ma scorrete il testo della cantica grigionese: quali sono i doni che la Santa giovinetta promette al malcapitato pastorello? passi per le tre camicie che più le sporchi e

<sup>9</sup> Corin Curschellas ne canta solo alcune strofe, ma il testo integrale con la versione tedesca a fronte si può trovare in [http://de.wikipedia.org/wiki/Canzun\\_de\\_Sontga\\_Margriata](http://de.wikipedia.org/wiki/Canzun_de_Sontga_Margriata).

più bianche diventano, ma poi si tratta di «tre belle pecore, che puoi tosare tre volte l'anno», quindi «tre belle mucche, che puoi mungere tre volte al giorno», poi «un bel prato recintato, dove puoi falciare tre volte l'anno», ottenendo ogni volta lana, latte e fieno in grande quantità. Ma non basta: alla fine la Santa promette in dono «un mulino che di giorno macina segale e di notte frumento, senza doverci mai mettere nulla». Non sono questi i doni dell'abbondanza, i “doni delle vivane” di cui parlano le leggende Fassane? E non è forse prosperità, salute e amore ciò che portano agli uomini le Tre Vergini di Maranza?

E Santa Margherita, vergine e martire d'Antiochia, cosa c'entra? (*fig. 13*). Confrontando la “Canzun da Sontga Margariata” con il racconto Fassano de “La Vivana scacciata” (De Rossi 1984: 154 e segg.) scopriremo altre connessioni interessanti e vedremo la nostra Santa giovinetta farsi letteralmente in tre.

#### 8. *La Vivana scacciata, ovvero la terza variante di uno stesso mito*

Qual è la colpa che provoca la desertificazione dell'alta montagna? Nel caso del Salvan sembrerebbe essere l'ingordigia degli uomini, i quali non si accontentano del suo dono straordinario (il segreto per trasformare il latte in formaggio) ma pretendono anche il possesso dei pascoli che il lavoro del pastore ha reso produttivi (*fig. 14*).

Casi analoghi sembrano essere quelli narrati nella *contia* della Marmolada, o (con rivestimento “cavalleresco”) in quella relativa al mitico “Giardino delle Rose”: ghiaccio e roccia al posto di una natura rigogliosa, come punizione per una regola infranta. Nella leggenda del Salvan, tuttavia, oltre la dimensione strettamente etica sembra di poter intuire, su un piano storico-sociologico, il riflesso di un conflitto epocale tra pastori e contadini. Insomma una questione fra maschi. Nella “Canzun da Sontga Margariata” invece il nume dell'alpe ha sembianze femminili, proprio come nella leggenda della “Vivana scacciata”. Questa in estrema sintesi la struttura narrativa:

Sull'alpe di Pozza un pastorello rifiuta il cibo ad una Vivana e la scaccia col cane, scambiandola per una Bregostana, creatura temibile e malvagia. La punizione è crudele: «No plu pabol per te 'aras», non avrai più cibo che possa saziarti e sarai un “selvatico” ridotto a pelle e ossa, per la fame incessante (De Rossi 1984: 155).

La regressione allo stato di natura sembrerebbe una sorta di contrappasso per aver negato il cibo al prossimo. Ma anche stavolta dietro la “morale della favola” sembra nascondersi ben altro: in fondo si è



Fig. 14

trattato di un equivoco, causato dalla paura, non da malvagità o scarsa carità cristiana. La punizione sembra persino eccessiva.

Infatti, a mio avviso, non è per questo che il giovane pastore viene punito, ma per il fatto di non aver riconosciuto e onorato la “Dea dei boschi e delle rocce”, colei che può elargire l’abbondanza e la può negare. Del resto, come si fa a scambiare una Vivana per una Bregostana? Bisogna proprio esser ciechi, o sciocchi... (fig. 15)

Allo stesso modo il *Paster petschen* del canto grigionese viene punito non tanto per aver scoperto la “femminilità” dell’essere che si nascondeva sotto le vesti del mandriano, ma per non averne riconosciuto la “divinità”: rifiutando i doni prodigiosi della Dea egli si dimostra cieco e sciocco quanto il collega Fassano.

Forse allora non è del tutto accidentale il fatto che la Dea, prima del compimento del suo tempo (sette anni meno 15 giorni), riveli al pastorello la sua vera natura, mostrando “il suo bel seno bianco”: non è forse questo il simbolo della vita e della fecondità? Forse allora davvero l’immagine scabrosa delle Tre Sante Vergini di Maranza, quella con la figura centrale a seno scoperto e braccia aperte, non rappresenta affatto un martirio, bensì una vera e propria “teofania” femminile... (fig. 16).





Fig. 15

La conseguenza per questo mancato riconoscimento è terribile: in entrambi i casi l'abbandono del mondo umano da parte della divinità benefica comporta sterilità, fame, carestia e desolazione.

A questo punto i dettagli diventano importanti. In una delle versioni Fassana la Vivana torna insieme a due compagne: si forma quindi una TRIADE di entità femminili, le quali prima di annunciare il castigo salgono su un'altura e cantano il loro lamento:

O bele crepe, baite nosce  
se jent saessa chi noi sion  
che *ton*, *aur*, *amor* te man aon  
scaré col cian no fossaron

Già: «se gli uomini sapessero chi noi siamo, se sapessero che abbiamo il potere di donare *salute*, *ricchezza* e *amore*, non saremmo scacciate col cane» (De Rossi 1984: 155).

Anche "Sontga Margriata" dopo aver punito con la morte il pastorello canta dall'alto di un poggio il suo addio al mondo umano (e anche questo è un dettaglio che accomuna le due leggende). È un canto triste e dolcissimo, pieno di vezzeggiativi e di espressioni affettuose che sembrano voler attenuare le conseguenze devastanti dell'atto fatale per l'equilibrio dell'alpeggio: «O ti funtaunetta... o ti plaunchetta... ah, mia buna jarva...». Cose e animali a loro volta piangono disperatamente il commiato della Dea, la quale evidentemente non se ne va dall'alpe per dispetto, ma ne è allontanata dalla superbia e dalla cecità umana: come nella leggenda Fassana.

Già il vescovo Christian Caminada ipotizzava che sotto le vesti di questa improbabile "Santa Margherita" si nascondesse la dea germa-

Figg. 16 e  
17 - Freya



nica Freyja, dea dell'amore e della fertilità (*fig. 17*). Più recentemente Karen P. Smith<sup>10</sup> spiega come la figura della Santa Vergine e Martire di Antiochia (la cui esistenza storica è fortemente discutibile) possa essere interpretata come il risultato di una sovrapposizione di elementi di diversa origine: l'associazione con il Drago la avvicinerebbe alla figura della "donna-serpente", entità liminare mediatrice tra il mondo umano e quello ultraterreno (come Melusina), mentre l'attributo di protettrice delle partorienti (cosa strana per una vergine) la qualificherebbe come dea della fecondità e del ciclo vita-morte: così nella cantica grigionese essa ha il potere di generare la vita dalla terra, ma al tempo stesso produce il ritorno di un essere vivente nel grembo della terra stessa.

Ma non basta: anche Santa Margherita si fa in TRE, proprio come la Vivana della leggenda fassana. Nel Medioevo, osserva Karen Smith, Margherita è spesso parte di una TRIADE insieme con Barbara e Caterina, e talvolta al posto di Barbara troviamo Giuliana o Dorotea. Ecco dunque ancora una volta le "nostre" Sante Vergini che giocano a "Tria mulinello", epifania variabile della Dea triforme. Le conosciamo bene, noi che con Peter Stauber indaghiamo i "Misteri del Cjaslir": manca solo Sant'Orsola...

### 9. E allora parliamo di Ursina

L'amico Marco Viola, attento lettore dei "Misteri", ha ben inteso il ruolo di Ursina, figura emblematica dell'universo femminile e simbolo dell'Eros come forma di conoscenza. Tuttavia una cosa è evidente, fin dal nome: lei non appartiene propriamente alla società

<sup>10</sup> Karen P. Smith, *Serpent- damsels and Dragon-slayers: overlapping Divinities in a medieval Tradition*, 2006.





Fig. 18

valligiana, altrimenti si chiamerebbe *Órsela*, come altre donne del romanzo.

Ursina è infatti la versione esotica (= romancia) di “Ursula”, nome comunque connesso con sant’Orsola, e prima ancora con l’Orsa della mitologia. È altrettanto evidente il richiamo alle *Vivane* (o *Ganes*, o *Anguane* che dir si voglia), creature femminili affascinanti e misteriose che nella tradizione ladina, e alpina in generale, si uniscono talvolta agli uomini, ma solo a determinate condizioni e per un arco temporale delimitato. Una manna per antropologi e folkloristi (la letteratura sul tema è ormai piuttosto vasta) che si accapigliano per studiare e spiegare i significati nascosti nell’immaginario popolare.

Perché, ovviamente, si tratta di figure dell’immaginario, non è vero? anche se ancora oggi si racconta che in passato queste esistevano davvero, anzi era capitato proprio al classico “bisavolo del cugino di mia moglie” di averne sposato una, ecc. ecc. In realtà nessuno le ha mai viste. Eppure, quella immortalata nella foto che ripropongo qui sopra (*fig. 18*) potrebbe proprio essere una Vivana: così grossomodo le descrivono le fonti.

L’immagine non ha nulla a che vedere con la tradizione alpina, ma proviene dalla lontana Lettonia, terra dove «è ancora viva un’antica religione dell’età del Bronzo» (*fig. 19*)<sup>11</sup>. Forse la definizione è improprio-

<sup>11</sup> Franco Capone, *Gli ultimi pagani*, in “Focus” 215, settembre 2010, pp. 90-96.



Fig. 19

pria, ma cito testualmente da un *réportage* sui riti agrari ancora in uso a quelle latitudini per la festa di Janis, ossia San Giovanni, che cade per l'appunto il 23 giugno, solstizio d'estate. L'amico Cesare Poppi, che all'evento documentato ha preso parte in qualità di antropologo, me ne ha parlato diffusamente. A queste testimonianze si ispira liberamente la descrizione dei rituali agresti che in modo del tutto arbitrario ho attribuito a quella conventicola di donne chiamate nel romanzo *Fies de Sentovit* (figlie di San Vito).

Con ciò non ho inteso e non intendo affermare che sia esistita una presunta "religione delle streghe": tuttavia, se questi rituali "pagani" sopravvivono ancora oggi in Lettonia, non potrebbero essere stati in uso anche nelle valli alpine in tempi più o meno remoti, prima che la cristianizzazione potesse decretarne la definitiva scomparsa? Certi elementi che si tramandano nei racconti popolari relativi alle Vivane lo lascerebbero comunque supporre.

#### 10. *I segni della "Donna misteriosa"*

Glorenza, città murata posta a presidio della Val Monastero (Müstair), a sua volta porta del Canton Grigioni, Confederazione Elvetica. Come già il monastero benedettino di Monte Maria (Marienberg), Glorenza agli inizi del '600 per volere degli Asburgo divenne il centro culturale e amministrativo da cui promanò la germanizzazione dell'Alta Val Venosta, allora ancora per larga parte di lingua romancia. Qui è ambientata la prima parte del romanzo, incentrata sull'infanzia di Peter Stauber, originario del villaggio di Burgais e cresciuto dai monaci dell'Abbazia.

Sulla piazza di questa città si svolge l'episodio che segnerà il suo destino: l'incontro con l'Orsa e con la Donna misteriosa venuta di lontano al seguito di una compagnia di zingari musici e saltimbanchi, entrati in città attraverso la Porta Sluderno...

*Aur tia ment, osserva mi segnes e ciala da ite de te.*

Apri la tua mente, osserva i miei segni e guarda dentro di te.

Sono queste le parole che Peter e Daniel ascolteranno in circostanze analoghe, nello stesso preciso lasso temporale, ma in luoghi distinti. Peter tornerà nei luoghi della sua infanzia, e seguendo quei segni giungerà sulla collina di Tarcès, che domina la valle e la città. Qui scoprirà una chiesetta dedicata a San Vito, proprio come sul Cjaslir e sull'altura di Maranza. Anche qui si conservava una tavola delle Tre Sante Vergini, Aubet Cubet e Gwère.

Strana coincidenza, non è vero? Ma non è tutto. Ai piedi di questa collina sorge un'altra chiesetta, dove tutt'oggi campeggia un gigantesco San Cristoforo. Osservate bene quest'immagine (*fig. 20*): che sia del tutto casuale, o frutto di una immaginazione perversa, quella strana forma fallica che fuoriesce dalla saccoccia del Santo?

In ogni caso è bene sapere che quella collina era un luogo di culto frequentato fin dall'Età del Bronzo, sede di riti femminili di fecondità: tra i reperti più interessanti si ricorda un fallo istoriato in corno. Che tutto sia davvero casuale? D'accordo, probabilmente sono solo fantasie: si tratta pur sempre di un romanzo...

Fig. 20



## Résumé

L'contribut abina adum desferentes reflescions soura n valgunes tematicas conscidredes tl roman *I misteri del Cjaslir*, svilupedes tl confront con letours y critics tles plates dl blog <http://imisteridelcjaslir.blogspot.it>. I trueps referimenc iconografics evocatifs nes dà l'ocajion de analisé la cornisc culturala dl'opera, a mez anter evenc storics y invenzion narativa, y de entene ben la realté culturala y umana che al é dovia la enscì dita "ciacia a les stries".

This paper collects a series of further comments concerning some of the issues addressed in the novel *I misteri del Cjaslir*, which had been developed while discussing with readers and critics on the pages of the blog <http://imisteridelcjaslir.blogspot.it>. The many and evocative iconographic references allow us to analyse the cultural frame of the novel, in a balance between historical context and fiction, as well as focusing on the cultural and human events which lay behind the so-called witch hunt.

## Il fondo “Funé-Soraruf”

La storia di una famiglia e di una comunità

*Cesare Bernard e Daniele Verra*

### *Premessa*

Nei suoi 40 anni di lavoro l'Istitut Cultural Ladin ha raccolto una notevole quantità di materiale che racconta la gente di Fassa e le sue vicende.

Una parte importante di questa documentazione è costituita da carte, più o meno antiche, che sono fondamentali per conoscere la storia di Fassa e recuperare quella memoria indispensabile per poter guardare al futuro. Nel tempo tutti questi documenti hanno naturalmente formato un archivio che, negli ultimi mesi, è stato (ed è ancora) oggetto di una strutturale riorganizzazione. Il lavoro sull'archivio dell'ICL è all'origine della ricerca sintetizzata nel presente contributo.

È fatto assodato che le carte non si muovano da sole: la raccolta di questa documentazione presente presso l'Istitut Cultural Ladin proviene allora da apposite ricerche oppure è frutto della donazione o del deposito fatto da persone che hanno a cuore la conservazione e lo studio dei documenti. Grazie a questa sensibilità l'archivio dell'ICL si è arricchito di fondi di diverso genere, provenienti appunto da privati, fra i quali spiccano le carte del fondo “Funé-Soraruf”, messo a disposizione dell'ICL dall'attuale “custode”.

Non possessore dunque, ma proprio “custode”, perché un fondo di questo genere può passare di mano in mano, di famiglia in famiglia, di persona in persona, che ha il dovere di averne cura e tramandarlo, come patrimonio di una comunità di persone.

Lo scopo di questo lavoro è principalmente quello di sensibilizzare alla conservazione di questi tesori di carta che giacciono spesso in luoghi desolati, a volte impolverati e dimenticati, e specialmente di dimostrare come essi possano essere valorizzati, per raccontare la storia della propria famiglia e della propria comunità.

Questo articolo è la sintesi di due lavori fatti contemporaneamente sul fondo “Funé-Soraruf”. La prima parte è frutto del meticoloso lavoro di schedatura e digitalizzazione dei documenti svolto da Daniele Verra, che qui (§§ 1-4) descrive l’origine, la natura e la forma del fondo. La seconda, curata da Cesare Bernard (§§ 5-7), narra, sinteticamente e per esempi, la storia presente in questi documenti, le persone, le famiglie e le loro vicende.

### 1. *Gli archivi di famiglia*

Indagando il fondo “Funé-Soraruf” ci si è presto resi conto della sua natura di archivio familiare. Le carte che lo compongono sono state poste in origine in una cassa di legno, probabilmente fatta e pensata appositamente per contenerle. Così venivano conservati tutti gli scritti di famiglia ritenuti importanti dai nostri avi, messi da una parte in un contenitore che li preservasse il più possibile dalle fonti di degrado e da possibili smarrimenti. È questo il modo in cui si viene formando il fondo oggetto di studio, ma è in generale questo il modo in cui si formano gli archivi: essi nascono quando dei soggetti produttori decidono di conservare le testimonianze delle proprie operazioni nell’eventualità che possano avere un’utilità futura. L’archivio nasce quindi sempre con finalità pratiche, con la conservazione di carte che abbiano valenza amministrativa o giuridica; con il passare del tempo avviene il processo per il quale queste finalità vanno declinando e vengono rimpiazzate da un valore storico. In quest’ottica storica iniziamo così a intuire la grande importanza della tutela, della conservazione e della valorizzazione degli archivi, siano essi familiari o di altre tipologie.

La terminologia scientifica d’ambito archivistico intende l’archivio come documentazione formata attraverso metodologie archivistiche e internamente legata da un vincolo archivistico <sup>1</sup>. Tale vincolo assume grande rilevanza nella formazione di un fondo archivistico, è il legame originario che lega le carte del fondo dandogli la natura stessa di archivio <sup>2</sup>. Accade che questo legame venga meno per via di uno scarto archivistico, procedura attraverso la quale si eliminano parte dei documenti di un fondo, il più delle volte per problemi legati allo spazio

<sup>1</sup> Volendo precisare il distinguo lessicale, per estensione l’archivio sarà anche il luogo della conservazione archivistica e l’istituzione preposta alla conservazione di tali documenti.

<sup>2</sup> L’archivio viene definito *proprio* laddove il vincolo naturale è chiaramente riconoscibile, *improprio* quando il vincolo non è più individuabile in maniera evidente, ma restano riscontrabili le metodologie formative di tipo archivistico.

fisico. Si vuole qui sottolineare la gravità di questo tipo di operazione e i rischi che corrono i fondi di famiglia finché non vengono depositati presso un ente che si assuma l'incarico di conservarli. Depositi in cantina o in soffitta in uno scatolone e riscoperti qualche secolo più tardi dalle mani inesperte di qualche discendente infatti, tali archivi possono subire danni peggiori rispetto a quelli inflitti dai normali fattori biologici, quali roditori, terme, scarafaggi, muffe e batteri. I fattori comportamentali sono fonte di grande rischio per gli archivi e causano lacerazioni, macchie e, nella peggiore delle ipotesi, la rottura del vincolo archivistico. Volendo utilizzare le parole di Antonio Romiti, docente all'università di Firenze: «Questi comportamenti distruttivi sono frequenti nella gestione di carte degli archivi personali e spesso sono effettuati da persone che non hanno la minima idea del significato dell'operazione che stanno conducendo» [Romiti 2011: 11].

Date queste brevi nozioni generali, esemplificativo è il caso della nostra cassa lignea. Essa è stata fortunatamente recuperata da Raffaele Rizzi verso gli anni duemila presso la discarica comunale di Campitello di Fassa, dove era stata depositata. Il mancato ritrovamento dei documenti ci avrebbe privato della possibilità di studiare questo fondo che, come vedremo, è risultato illuminante in svariati campi. Questo ci permette di capire chiaramente la poca sensibilità che c'è a volte su un tema così delicato, qual è la storia delle nostre origini e dei nostri luoghi. In una situazione come quella vissuta dal fondo oggetto di studio, trovano forma e sostanza i rischi sopracitati che vanno talvolta persino oltre ai problemi dati da un avventato scarto archivistico. In questo senso, questa breve trattazione sui risultati ottenuti dallo studio del fondo "Funé-Soraruf" vuole anche essere d'incitamento al deposito di fondi famigliari presso un ente che se ne prenda cura e che possa valorizzarli sia trovando una collocazione adeguata per garantirne una futura esistenza, sia estraendone informazioni e garantendo agli studiosi che lo desiderano la possibilità di fruizione dei documenti.

In ambito legislativo gli archivi di famiglia fanno parte della categoria degli archivi privati. Nonostante si trovino numerosi archivi di famiglia già in tempi remoti, lo status di "archivio" della documentazione di tipo famigliare è stato raggiunto soltanto dopo ampi dibattiti che si sono svolti nell'arco di più secoli e che hanno portato a questo riconoscimento soltanto negli anni 30 del XX secolo [Marchel 2009: 23-36]<sup>3</sup>. I primi soggetti che hanno dimostrato interesse per gli

<sup>3</sup> Si veda la stessa opera per alcuni riferimenti presenti nel paragrafo, in particolare le pp.7-23 per le fasi di sviluppo storico e le tappe che hanno portato i fondi famigliari ad acquisire lo status di "archivio".

archivi di famiglia sono stati gli storici e le stesse famiglie produttrici. In particolare, la documentazione risultava di grande rilevanza laddove attestava il possesso di beni patrimoniali; la ragione prima che spingeva i soggetti a creare fondi famigliari era quindi la difesa degli interessi economici. Esaminando il fondo “Funé-Soraruf” questo punto risulta chiaramente. Preme sottolineare che la famiglia in questione non è di stirpe nobile, i capitali economici e i possedimenti sono limitati. Questa puntualizzazione offre una doppia lettura: se da una parte l’esiguità patrimoniale può far pensare a una minore necessità della cura del patrimonio stesso, dall’altra si deve capire la difficoltà quotidiana di chi sfamava a fatica la propria famiglia. Propendendo per questa seconda lettura, si può allora intuire l’importanza che un fondo di famiglia poteva assumere nel difendere i propri diritti patrimoniali anche all’interno di una famiglia poco abbiente.

Oltre alle motivazioni prettamente economiche, in età moderna si verifica un forte sviluppo di ricerche volte a dimostrare le antiche origini della famiglia e a ricostruire la memoria storica famigliare; nel periodo illuminista invece, grazie soprattutto all’opera di alcuni grandi eruditi come Ludovico Muratori, vi fu la valorizzazione degli archivi di famiglia quali importanti fonti per la conoscenza storica. Al tempo del Muratori, i fondi studiati erano quelli ritenuti più importanti, che contavano un ampio numero di documenti, che erano legati a famiglie nobili o che appartenevano a personalità di spicco nei vari campi della cultura. Ai nostri giorni invece può risultare interessante anche studiare un fondo minore, nel tentativo di creare uno spaccato di microstoria che risulti infine illuminante in diversi campi. Il fondo “Funé-Soraruf” ci ha per esempio messi a conoscenza della vita quotidiana in una piccola villa della valle di Fassa fra XVII e XIX secolo; ci dà informazioni in campo lessicale riguardo all’uso del sostantivo “fassani” come lavoratori (facchini, commessi, interpreti,...) alle fiere di Bolzano; permette di trovare corrispondenze e nuove forme in campo toponomastico; sotto l’aspetto sociale possiamo ricostruire la storia della famiglia, gli usi e le tradizioni in campo funebre e osservare gli aiuti e i meccanismi che entravano in funzione nel momento in cui una famiglia non riusciva più a vivere per le condizioni di estrema povertà.

Le fasi che si sono qui velocemente riassunte dimostrano lo sviluppo del pensiero sugli archivi famigliari. In particolare emerge la precocità degli storici nel riconoscere l’importanza degli archivi di famiglia rispetto al ritardo con il quale si è giunti al riconoscimento giuridico degli stessi arrivato, come si è già accennato, nel terzo decennio del XX secolo.



## 2. Il fondo “Funé-Soraruf”

Le carte che compongono il fondo familiare “Funé-Soraruf” sono 312 e coprono un arco cronologico di tre secoli, precisamente dal 1650 a 1909. Conservano vari atti di diversi ceppi famigliari che intersecano la loro vita e i loro affari. La prima famiglia cui fanno riferimento è quella dei Funé di Pian, dei quali possiamo seguire le vicende per circa sei generazioni, dalla metà del Seicento ai primi anni dell'Ottocento. Nel 1803 Marianna, una delle ultime Funé, sposa Giacomo Soraruf, anch'esso di Pian. La famiglia Soraruf continua a conservare e alimentare questo archivio di famiglia per altre quattro generazioni ed è per questo motivo che esso prende il nome di “Funé-Soraruf”. Per via di matrimoni, o di altre situazioni e avvenimenti, convergono in questo fondo anche carte (soprattutto testamenti, divisioni ereditarie, quietanze di pagamento di debiti) che riguardano altre famiglie e persone, alcune delle quali saranno citate più avanti. Oltre a quella delle due famiglie, fra le righe dei documenti si può così leggere abbastanza chiaramente anche la storia della vicinia di Pian, con la sua piccola cappella, e intravedere un quadro delle attività della Chiesa curata di san Giacomo e del paese di Campitello.

I documenti sono contenuti in una scatola lignea che misura poco meno di 40 cm di lunghezza, circa 30 cm di larghezza e 19 cm di profondità e riporta la scritta: «Ave Maria 1721 G.F.»<sup>4</sup> (*figg. 1 e 2*). Questa cassa, come si è già accennato, era stata probabilmente concepita per contenere dei documenti, per proteggerli da danni e smarrimento. Si può affermare senza ombra di dubbio che questo compito è stato svolto alla perfezione dal contenitore, poiché i documenti si presentano in buono stato. I danni causati dall'umidità sono minimi, così come eventuali strappi; inoltre i documenti sono stati tenuti alla larga dai roditori che spesso, in altre circostanze di conservazione, compromettono la lettura di documenti antichi strappandone delle parti. Vanno invece segnalate alcune operazioni di ritaglio dei documenti: considerata la presenza di sigilli di vario tipo su una parte delle carte, questi tagli fanno pensare che probabilmente in alcuni casi i documenti siano stati mutilati nel corso degli anni e privati proprio dei sigilli.

<sup>4</sup> La scritta è riportata in caratteri maiuscoli e disposta su tre righe: AVE MARIA / 1721 / G.F. Le lettere e i numeri si distinguono chiaramente incisi sul legno, con alcune difficoltà soltanto per il primo numero 1 (di 1721). “G.F.” sono quasi certamente le iniziali di Giacomo Funé.



Fig. 1



Fig. 2

### *3. Il lavoro sui documenti*

Il primo passo del lavoro di schedatura del fondo “Funé-Soraruf” è stato quello di prendere confidenza con i documenti, quello di iniziare a conoscere queste fondamentali fonti d’indagine; ciò ha comportato un rapido esame del fondo, che permettesse di avere qualche primo dato, seppur superficiale, quale la consistenza indicativa delle carte, la possibile presenza di pergamene e l’arco cronologico ricoperto dai documenti presenti.

Dopo questo primo approccio si sono posti gli obiettivi del lavoro da compiere sul fondo in un’ottica dualistica, facendo coesistere l’acquisizione in formato elettronico delle carte da una parte e l’analisi documentaria dall’altra. Ambo le operazioni hanno un grande valore in prospettiva futura.

Trasferire i documenti originali su un supporto multimediale, infatti, permette di avere nell’immediato la possibilità di una rapida consultazione e un ordinamento cronologico <sup>5</sup>, ma soprattutto assicura una futura permanenza del fondo negli archivi dell’Istituto Culturale Ladino, anche qualora il proprietario decidesse di volerne la custodia in casa invece di lasciarlo in deposito al citato istituto. La scannerizzazione dei documenti cartacei e pergamenei apre inoltre altre prospettive e possibilità, come il caricamento dei documenti in formato elettronico in rete; ciò permetterebbe un’ampia fruibilità dei risultati di questo lavoro.

L’analisi documentaria è stata affrontata soffermandosi sui singoli documenti, leggendoli uno a uno. Questa lettura ha permesso di estrapolare una serie di dati utili su di essi, creando uno strumento atto ad analizzarli sia nella loro singolarità, sia con un approccio olistico in base allo scopo dell’analisi. Lo strumento contenente tali dati è un documento elettronico <sup>6</sup> che sarà conservato insieme alle scannerizzazioni dei documenti <sup>7</sup>. Nello specifico, l’analisi documentaria ha permesso di conoscere le misure e le condizioni di ogni documento, la data e il luogo di produzione (quando riportati), l’eventuale presenza di un sigillo e un registro dei documenti. L’elaborazione di quest’ultimo, certo, ha occupato la maggior parte del tempo dedicato a questo lavoro,

<sup>5</sup> I documenti sono stati acquisiti in formato pdf e rinominati per data procedendo nell’ordine anno, mese, giorno.

<sup>6</sup> Documento Excel.

<sup>7</sup> È stato creato un legame di tipo cronologico tra il file Excel che contiene le analisi dei documenti e le varie scannerizzazioni documentarie: in questo modo, individuando la data del documento, si può reperire velocemente l’analisi del documento partendo dalla scannerizzazione dello stesso e viceversa.

ma permette di avere ora, in breve tempo, un quadro complessivo del fondo: leggendo i registi si riesce in alcune ore a capire ciò che si può trovare analizzando più a fondo il contenuto di quella cassa di legno.

Ad analisi documentaria completata il risultato è stato riletto. Le finalità di questo lavoro di revisione sono state molteplici. La prima ha riguardato un controllo formale, ortografico e logico. Lavorare con i documenti non sempre è facile. A volte ci si trova di fronte a calligrafie ardue da decifrare, a formule pompose di difficile comprensione, a figure sociali ormai scomparse oppure obsolete <sup>8</sup>, a toponimi mai sentiti o che ne richiamano alcuni conosciuti in diversa forma. Per citare qualche esempio e spiegare meglio alcune di queste difficoltà, si pensi al cognome “Funé”, al nome proprio “Giacomo” e al sostantivo “donna”. Il primo si trova nelle forme *Funé, Funè, Fune, Funi, Funne* e, oltre a ciò, può essere ambiguo rispetto a un altro cognome locale, “Favè”, anch’esso trovato nei documenti in più forme. Il nome “Giacomo”, trovato anche nella forma *Giacom*, viene spesso abbreviato con l’ausilio della tilde. Quest’ultima è un segno diacritico che viene frequentemente utilizzato nei documenti antichi per abbreviare le parole, soprattutto per risparmiare spazio e inchiostro, sottintendendo alcuni caratteri. Spesso i caratteri che cadono sono le consonanti nasali, ma a volte si celano con la tilde interi pezzi di parola, sia interni che in finale di parola. In questo modo “Giacomo” diventa spesso *Gmo*, forma ambigua di “Gino”, altro nome proprio. L’ultimo esempio citato riguarda il sostantivo “donna”, che viene a volte anteposto a un nome femminile tanto nella forma con due “n” quanto in quella con una. Con ciò, trovandosi di fronte alla lezione *Dona Giuliana*, per esempio, lecito è il dubbio di un possibile cognome “Dona” (o “Donà”) <sup>9</sup>. Alla luce di questi esempi, che risultano nella pratica meno

<sup>8</sup> Si pensi al “mundualdo”, o “mondualdo”, che era secondo la definizione del vocabolario Treccani: «Nell’antico diritto germanico, colui che era titolare del *mundio*» e che era perciò capo assoluto e protettore del nucleo o gruppo familiare.

<sup>9</sup> Particolarmente curioso il caso trovato su una liquidazione ereditaria che inizia così: «Ai 31 del Mese di 8bre 1802 è morta l’onorata Donà Giuliana nata Anuin fu Vedova del qm Vallerio Soraruf di Pian [...]». Anzitutto vediamo che l’eventuale sostantivo “donna” è accentato e maiuscolo (le maiuscole sono poco affidabili poiché venivano utilizzate non solo con nomi propri e dopo il punto, ma soprattutto per dare importanza ad alcune parole). Osservando il segno diacritico, la sua posizione e l’inclinazione suggeriscono che esso sia un accento e possiamo così escludere una possibile tilde abbreviativa di una “n”. Questo ci farebbe allora pensare al cognome “Donà”. Proseguendo la lettura vediamo però che il cognome da nubile della donna era *Anuin* e che essa si è poi sposata in *Soraruf*. Le possibilità sono allora che l’accento di quel *Donà* sia un errore, intendendo così “donna Giuliana”, oppure che la signora Giuliana si sia sposata due volte (in Donà e in Soraruf).

banali di quanto possano apparire in questa rapida illustrazione, si possono comprendere le possibilità di errori di lettura dei documenti che compromettono il senso logico dei registi e sottolineano perciò l'importanza dell'operazione di revisione.

Altra finalità della rilettura dell'analisi documentaria è stata quella di provare a collocare nel tempo i documenti privi di data. Inizialmente questi documenti erano il 20% ca. del totale. Grazie ad alcuni riferimenti di nomi e festività e a un confronto calligrafico, si è riusciti a datarne alcuni. L'esito è quello di date ipotizzate, che lasciano un alone di dubbio attorno a sé e che non possono essere prese come riferimenti certi e sicuri. Tuttavia questo tipo di datazione è risultata utile a fare scendere la percentuale di documenti non datati al 12%. In particolare si è riusciti a datare con buona precisione alcune quietanze provenienti dalle attività delle fiere di Bolzano <sup>10</sup>.

Ultima finalità raggiunta con questa revisione è stata l'acquisizione di un quadro complessivo degli attori comparsi nei documenti. Sono stati raccolti tutti i nomi di persona inseriti in precedenza nei registi, ordinandoli con criterio cronologico. Questo lavoro ha dato una duplice potenzialità: da un lato, consultando quest'analisi onomastica si riesce ad avere immediatamente un'idea di quali siano le famiglie coinvolte nei vari archi di tempo, dall'altro si è avuta la possibilità di approfondire questo studio preliminare con l'obiettivo di abbozzare un albero genealogico delle famiglie, trovare il punto d'incontro tra le famiglie Funé e Soraruf e crearne una micro-storia familiare. Avremo la possibilità di vedere il risultato di quest'ultimo approfondimento nel paragrafo dedicato ai protagonisti del fondo "Funé-Soraruf".

#### *4. La forma dei documenti*

Come si è già accennato, il fondo "Funé-Soraruf" è composto di 312 documenti, la maggior parte dei quali cartacei; sono presenti soltanto quattro pergamene <sup>11</sup>. I documenti sono quasi tutti scritti in italiano, fatta eccezione per un documento tedesco, uno bilingue (tedesco e

<sup>10</sup> Invece di riportare la data nella forma canonica, queste quietanze vengono datate con formule di questo tipo: «Fiera S. Bart. 1780». Rimanendo sull'esempio proposto, per datare il documento si è tenuto conto che l'inizio della fiera di San Bartolomeo era il primo giorno feriale dopo la Festa della Natività di Maria Vergine (8 settembre) e, considerando che le fiere avevano una durata di quindici giorni, si è così potuto ipotizzare l'arco di tempo durante il quale è stata scritta questa quietanza.

<sup>11</sup> Tre atti di compravendita (03.12.1714; 06.07.1722; 22.02.1739) e una permuta (25.10.1740).

italiano) e per alcune formule latine presenti sulla maggior parte dei documenti; compaiono qua e là alcuni ladinismi. Sulla lingua italiana possono essere fatte alcune importanti considerazioni, seppur brevi nel contesto di questo articolo. Ci limitiamo a mostrare, con l'ausilio di qualche esempio, i tratti caratteristici dell'italiano degli scriventi del fondo, dimostrando che essi incappano negli stessi "errori" commessi nel resto d'Italia fin dalle origini della scrittura [Bartoli Langeli 2009] e che sono principalmente tre: l'uso della *scriptio continua*, quello delle maiuscole e quello della punteggiatura.

La *scriptio continua*, o scrittura continua, riguarda la separazione delle parole. Essa era in tempi antichi una pratica scrittoria consentita e accettata, era la prassi. Al tempo della produzione dei documenti del fondo oggetto di studio però, si era già imposto l'uso di separare le parole grazie alla punteggiatura e agli spazi bianchi. Questo fenomeno non può perciò essere letto come una consuetudine diffusa tra i soggetti produttori, ma piuttosto come una difficoltà degli stessi nello scrivere in italiano. Nel momento in cui delle persone poco colte, seppur alfabetizzate, si trovano nella situazione di "scrivere il parlato", accusano infatti delle difficoltà nel separare le singole parole della catena fonica, poiché parlando spesso vengono omesse le pause tra le parole. Troveremo così molti casi di *scriptio continua* nei documenti che attestano forme primitive di scrittura in italiano. Questo tratto, nonostante sia relativamente limitato, è presente nei documenti del fondo "Funé-Soraruf"; alcuni esempi possono essere tratti da un foglio d'appunti non datato, nel quale troviamo le seguenti testimonianze di *scriptio continua*: «andato apoza» [andato a Pozza]<sup>12</sup>; «andato amenar legna» [andato a menar legna]<sup>13</sup>.

Il particolare uso delle maiuscole può essere ricondotto, piuttosto che a un impiego errato delle stesse, a una diversa convenzione rispetto a quella presente. Le lettere maiuscole non venivano infatti utilizzate soltanto in caso di nomi propri, tanto di persone che di luoghi, o dopo un punto fisso, esclamativo o interrogativo. La lettera maiuscola veniva adoperata anche per dare importanza a una o più parole all'interno del periodo. Ecco che nei nostri documenti troviamo allora frasi come: «Si dichiara a chiunque, qualmente qui Personalmente Presente La honorata Dona Giuliana Nata Soraruff [...]»<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Stesso errore anche in relazione ad altri paesi: «assoraga» [a Soraga], «aalba» [a Alba], «apera» [a Pera].

<sup>13</sup> *Menar* (lad. *menèr* 'trasportare'). Stesso errore in relazione ad altre attività: «arrestelar» [a rastrellare], «asturtar» [a *sturtèr*] (lad. *sturtèr* 'radunare').

<sup>14</sup> Atto di compravendita del 03.05.1784.

Riguardo alla punteggiatura, spesso essa viene utilizzata senza un criterio apparente: a volte è abbondante, altre volte risulta scarsa, altre ancora inesistente. Osservando i testi sembra quasi che i segni d'interpunzione siano stati inseriti in maniera casuale. Tuttavia, anche questo aspetto si lega alla trasposizione dal parlato allo scritto. Laddove lo scrivente si accorgeva di una pausa nel parlato inseriva un punto o una virgola per rendere tale pausa. I risultati sono così diversi rispetto alle nostre abitudini grafiche e convenzionali. Inoltre non bisogna sottovalutare il fatto che non sempre la valenza che veniva data a un segno d'interpunzione corrisponde a quella che ha assunto ai giorni nostri. Nella fattispecie, nei documenti del fondo “Funé-Soraruf” i due punti vengono utilizzati esclusivamente in due casi: si impiegano per spezzare una parola alla fine di una riga andando a capo oppure con una funzione di abbreviazione (per esempio: «Instrument: D’acquisto Dell’Hond: s Sebastian funnè di Pian» <sup>15</sup>).

A queste, che sono caratteristiche in linea con gli “errori” commessi nei documenti d’età medievale e moderna in tutta Italia, si possono aggiungere le difficoltà con le lettere doppie. Una difficoltà derivante probabilmente dalla natura settentrionale degli scriventi del fondo oggetto di studio. Gli studi di linguistica italiana hanno infatti dimostrato la difficoltà dei parlanti dell’Italia settentrionale nel riconoscere le doppie e la tendenza allo scempiamento delle consonanti geminate, aspetto che si ritrova di fatto anche nello studio dei dialetti italiani del Nord [Marazzini 2010; Loporcaro 2009]. Questa tendenza, analizzando i documenti, risulta molto marcata (ne troviamo numerosi esempi: «dela» [della], «Giusepe» [Giuseppe], «fratelo» [fratello], «suma» [somma] e molti altri) e talvolta sfocia anche in ipercorrettismi, come nel caso dei nomi “Valerio” e “Giuliana”, spesso trovati nella forma *Vallerio* e *Giulliana*.

Questa veste linguistica a volte viene usata liberamente, altre si trova imbrigliata in un sistema di formule che si ripetono nelle medesime topologie documentarie. Alcune di queste, infatti, hanno una struttura che si mantiene lungo i secoli, la quale si fonda su un formulario che permette di variare soltanto i soggetti e di aggiungere, tra una formula e l’altra, le nozioni del caso. Esemplifichiamo leggendo un contratto di compravendita <sup>16</sup>:

- Apertura. «Nel Nome d’Iddio, e così Sia» o formule simili.
- Data e luogo. Può essere riportata all’inizio del documento con

<sup>15</sup> Atto di compravendita del 29.04.1771.

<sup>16</sup> Si segue nell’esemplificazione un atto di compravendita del 20.04.1721. Unica eccezione la formula di datazione dell’atto di compravendita del 24.06.1775.

formule del tipo «Actum in Bolgiano li 24 Giugno 1775» o in fondo al documento come «Segui in pera di Fassa, Li Vinti del mese d'Aprille, Anno MillisetteCento Vinti uno, dico 1721».

- Attori e azione. «Si dichiara, qualmente qui personalmente l'hond°:m Christan De Silvestro de Riz de Pian, confessa, et contenta per Se, et heredi d'haver Datto, et Venduto Defin: et perpetuamente, in ogni miglior modo, che secondo le raggion dell'Ecc°: Vescovado di Bressanone, et Statuto Tirolese più Validamente seguir vuole, suole, et deve, Al suo Caro Germano mn Antonio di Giorgio de Lavanz, ambi di Campitello, qui presente, et accettante per Se, et heredi coll'Assistenza del med°: suo Padre, Nominalmente: un pezzetto di Prado [...] nominato da fossal nella monte de Duron, con tutte le sue pertinenze [...] Confina matina Gio: Batta de Gio: de Cargnel, mezodi Ben Comun, sera il padre del Comprator, null'hora l'acqua corrente de Duron [...] è buon accordo in la Summa de Rainesi trenta cinque Dico R 35». Si possono distinguere chiaramente cinque parti diverse in questo sviluppo che si ritrovano, salvo eccezioni, nella quasi totalità delle compravendite. Si dichiara il nome del venditore quasi sempre accompagnato da quello del padre, vivente o defunto, e dal paese di residenza; egli agisce sempre non solo per sé, ma anche per i propri eredi. Dopodiché ci si riferisce al sistema legislativo della zona. In terzo luogo si riporta il nome del compratore; come nel caso del venditore anche qui troviamo spesso il nome del padre e del paese di residenza e anch'egli accetta in nome suo e dei suoi eredi. Si descrive poi l'oggetto interessato di compravendita: nel caso di prati e campi si definisce spesso il luogo in cui si trova il fondo, la denominazione dello stesso e la descrizione dei confini. Infine si dichiarano la cifra di vendita e le modalità di pagamento che possono dilatare e rateizzare il costo, con o senza l'aggravio di interessi (solitamente al 5%).
- Testimoni e chiusura. Per chiudere il documento si richiede a un notaio o ad altre persone che ne hanno l'autorità di porre un sigillo («Gio: Franc: Rizzi, Capit°: e Vicario di Fassa ha qui in fine sotto impresso il suo nobile Sigill' maggiore [...]») e si nominano due testimoni che diano veridicità e validità all'atto («Alla presenza delli hondi: mn Gio: Batta de mathia dall'Aqua, e mn Gio: Batta de funè, ambi di Campitello, come testimoni pregati [...]»).

Dallo studio del fondo è emerso che spesso la struttura e il formulario di una tipologia documentaria si conservano bene lungo il corso dei secoli. A volte ne vediamo invece sviluppi e cambiamenti che si presentano con il passare del tempo. È questo il caso, per esempio, della



struttura dei testamenti. Inoltre, in occasione dell'analisi di un altro archivio familiare, il fondo "Chiocchetti", contenente documenti redatti perlopiù a Moena, allora locata nel Principato Vescovile di Trento <sup>17</sup>, si sono notate alcune diverse sfumature: a livello strutturale, per esempio, i testimoni vengono spesso nominati in principio nel documento (mentre nel fondo "Funé-Soraruf", come si è accennato, sono sempre espressi in coda).

### 5. La sostanza dei documenti

Come abbiamo avuto modo di anticipare la maggior parte dei documenti riguardano l'economia, nel senso letterale, etimologico, del termine. Economia infatti deriva dall'unione dei due termini della lingua greca οἶκος (*oikos*), che vuol dire "casa", ma può essere inteso anche come "beni di famiglia", e νόμος (*nomos*), "norma" o "legge". I nostri documenti parlano prevalentemente proprio della gestione dei beni di famiglia. Vi troviamo atti ereditari (testamenti, divisioni, accordi,...), vari tipi di contratti (compravendite, permuta,...), ricevute o quietanze, diffide di pagamento, scritti di debito e credito, petizioni, atti ipotecari e atti prodotti durante lo svolgimento di processi civili o per la risoluzione di controversie.

Questo potrebbe essere il punto di partenza per delineare il quadro economico della valle di Fassa fra Settecento e Ottocento. Negli anni settanta del Settecento un campo, detto *de Frainella*, è venduto per 230 fiorini e 54 carantani mentre in val Duron un pezzo di prato, detto *da Fossal*, è pagato 21 fiorini e 36 carantani e il prato *de Zoppei* con *tiezza* <sup>18</sup> è ceduto per 148 fiorini. All'inizio dell'Ottocento Nicolò Funé di Pian deve pagare la somma di 90 fiorini e 37 carantani a Simon Widamon di Canazei. Il debitore si impegna a pagare la somma in 3 anni, scadenti a S. Martino di ogni anno, con un interesse pari al 5%. I fratelli Giacomo e Valerio Soraruf sistemano i loro conti verificando i debiti e crediti che hanno tra di loro. A conti fatti, Giacomo è in debito con Valerio per una somma di 10 fiorini e 42 carantani, pagabili a S. Martino dell'anno corrente senza interesse. Si decide inoltre che il *Chiuvel* <sup>19</sup> derivante dall'eredità materna verrà goduto in usufrutto un anno a testa.

<sup>17</sup> I documenti del fondo "Funé-Soraruf" sono invece redatti perlopiù in val di Fassa, in particolare nel paese di Campitello e nella frazione di Pian, che faceva parte del Principato Vescovile di Bressanone.

<sup>18</sup> Lad. *tieja* 'baita'.

<sup>19</sup> Lad. *chiusel* 'porcile, recinto'.

Nell'archivio "Funé-Soraruf", accanto ai testamenti, sono presenti anche alcuni inventari che mostrano chiaramente le *facoltà* o le *puoche chose* che possedeva la gente. Maria Maddalena (1749-1789) moglie di Nicolò Funé, nata Bernard (che aveva ricevuto metà dell'eredità del prozio, il sacerdote don Giovanni Antonio Bernard), lascia alle quattro figlie tutta la sua *facoltà* per un totale di poco più di 1200 fiorini, fra beni stabili (3 prati e un campo), crediti e *vestimenti* (100 fiorini), aggravata soltanto da 70 fiorini di debiti. L'inventario dei *vestimenti* è esemplare per descrivere e comprendere l'abbigliamento popolare in val di Fassa <sup>20</sup>. Pochi anni prima, la madre del suddetto Nicolò Funé, Dorotea de Cargnel (1712-1777), lascia ai tre figli pochi appezzamenti di terreno tra cui il prato detto *da Coll, con boscho, tobiado e tutte le sue pertinenze*, valutato 148 fiorini. Nel suo caso non viene valutato uno scrigno contenente vestiti, forse non così pregiato come quello della nuora. Marianna nata Jaer, moglie di Giovanni Pietro Florian, alla sua morte (1821) possiede beni mobili e stabili per circa 400 fiorini. Ci sono una casa, uno stabbio e 5 fra prati e campi, tutti situati a Cleva, rione della regola di Canazei compreso fra le vicinie di Gries e Canazei. Indicativo è l'inventario dei suoi beni mobili, specchio dell'attività domestica di inizio Ottocento. Fra le *puoche chose* compaiono: sei quadri di immagini di santi *in tella*, un orologio da parete in legno, un piccolo scrigno, un *cribio* <sup>21</sup> di fil di ferro, una *roda da filare* <sup>22</sup>, due padelle (una *mezzana* e una più grande), due *calcedrei* <sup>23</sup> di rame (del valore di due fiorini ciascuno), un *parol* di rame (che da solo valeva più di sette fiorini), una *consobia* <sup>24</sup>, una campanella di ferro, un candeliere di ferro, uno scrigno di *vestimenta* (valutato 2 fiorini), un *tinaz dal craut* <sup>25</sup> e altro ancora. Nel 1776 Giacomo de Paul stila e firma l'inventario delle *facoltà* di Sebastiano Funé. Sono elencate *le case tochte al figlio Niccolò e le case tochte al figlio Giacomo* con tutti i loro arredamenti, una discreta stalla per i tempi (6 mucche, 4 vitelli, 7 pecore e 1 *rogante*) e 14 appezzamenti fra campi, prati e orti, per un totale di 3076 fiorini.

<sup>20</sup> Buona parte di questo inventario è stato appunto pubblicato (alle pp. 208-213) da F. Chiochetti, *L'abbigliamento popolare in Val di Fassa nei documenti d'archivio tra Sette e Ottocento*, in "Mondo Ladino" 34 (2014) En recordanza de p. Frumenzio Ghetta, pp. 125-222.

<sup>21</sup> Lad. *cribie* 'crivello, setaccio'.

<sup>22</sup> Lad. *roda da filer* 'filatoio a mano, macchina per filare'.

<sup>23</sup> Lad. *calzedrel* 'secchio di rame'.

<sup>24</sup> Lad. *conjobia* 'cavezza in legno per legare i buoi al carro'.

<sup>25</sup> Lad. *tinac dal craut* 'barile per i crauti'.

Ciò che ci racconta il fondo è una microstoria fatta di numeri dunque, costruita perlopiù su basi economiche, ma che in alcune occasioni non ci nega il piacere, o forse il dispiacere, di inserirci in un mondo di sentimenti di sofferenza: un padre che nega l'eredità al figlio che non segue la carriera a lui destinata perché preferisce andare a fare il soldato in Ungheria; un ragazzo che sente la mancanza della propria famiglia perché costretto a Innsbruck per motivi d'istruzione; le suppliche alle istituzioni per avere orzo e legname di chi non riesce più a fronteggiare la fame e il freddo.

Come abbiamo già detto, fra le righe di questi documenti si può leggere anche la storia dei piccoli paesi che costituivano la Comunità di Fassa. A volte si tratta di questioni fra vicini, le quali illustrano molto bene la vita quotidiana dell'epoca. Il 27 febbraio 1747 una sentenza dei giurati Giovan Antonio Locatin di Pozza e Cristan Vian di Vigo dirime alcune questioni aperte tra Sebastian Funé e Giovan Pietro Anoin. Il primo lamenta il fatto che spesso non può accedere al suo *Tobiado* in quanto la porta viene ostruita dall'Anoin che dovendo caricare *con la bena il Letame o sia grassa* utilizza lo spazio davanti allo stabile del Funé. I giurati decidono che, vista l'impossibilità dell'Anoin di utilizzare altro spazio, esso possa caricare il letame in tal luogo, impiegando però non più di un giorno! D'altra parte l'Anoin lamenta il fatto che il Funé, fabbricando, ha tolto luce a una sua finestra. I giurati decidono che Sebastian Funé debba fare *un appertorio o sia bucco in alto del suo coperzo acìò con questo vengi data la possibile luce a detta finestrella*.

Ci sono poi storie di valenza più comunitaria come la supplica, datata 1704 e conservata nel nostro fondo in due copie differenti, che la comunità di Pian invia al vescovo e principe di Bressanone, per richiedere di poter costruire una *chiesiola* intitolata a S. Antonio di Padova nella *Villa di Pian*. Il documento è firmato da *tutti li Vicini della Villa di Pian di Fassa, che sono al numero de vinti fuoghi*. Per poter far giungere questa richiesta a tale destinatario e sperare di ottenere una risposta era necessario avere un intermediario e gli abitanti di Pian scelgono mons. Silvestro Riz, *nostro vicino e patriotta massimo*<sup>26</sup>. Come tutti i documenti di questo genere anche questo riporta una

<sup>26</sup> Silvestro Riz (Ricci o Rizzi), era originario proprio di Pian. Dal 1674 al 1685 fu parroco a Telfes in Stubai (Tirolo del Nord), poi divenne parroco e decano a Laion e quindi a Castelrotto. Durante l'episcopato il vescovo Khuen (1685-1702) divenne visitatore vescovile e quindi consigliere concistoriale. Si occupò della complessa vertenza fra le Curazie di Campitello e Alba che si concluse nel 1692 e nel 1696 accompagnò il principe vescovo nella visita pastorale.

serie di motivazioni, prima tra tutte quella di *haver più occasione e comodità di esercitarsi e frequentar l'orazione* e quindi uniformarsi alle altre ville o regole della val di Fassa, dove tra l'altro, non c'è nessuna chiesa dedicata a tale santo <sup>27</sup>. La comunità si dichiara provvista del terreno, dei materiali necessari alla costruzione e ha inoltre raccolto una cifra di 700 fiorini per la costruzione e il mantenimento della eventuale chiesa. Ovviamente tutto è fatto con il consenso delle autorità religiose del luogo (pievano, curato) e con ogni avvertenza per non creare danno alle altre chiese.

Un altro interessante spaccato di vita quotidiana è offerto da una lettera scritta il 22 settembre 1812 da Gabriel Soraruf al fratello *Josef* Soraruf. La lettera è scritta a Bolzano dove risiede Gabriel, il quale scrive che a breve partirà per Innsbruck per frequentare la scuola di disegno. Il documento è quindi un piccolissimo tassello della lunga storia dei *pitores a la foresta* [Giovanazzi 2004]. Fra i numerosi imbianchini/decoratori di Fassa che, specialmente nell'Ottocento, si recavano a lavorare stagionalmente in altre regioni dell'Austria oppure in Germania o in Svizzera, alcuni curavano la loro formazione frequentando scuole e accademie, per migliorare la propria tecnica e quindi le possibilità di lavoro. Non era comunque semplice allontanarsi da casa. Nella lettera infatti si coglie la difficoltà di Gabriel nel vivere la lontananza («non li augureria neanche a un cane») e la nostalgia dei famigliari («già da lungo che non miai scritto niente»).

Se ogni documento è un tassello, il mosaico formato dal fondo “Funé-Soraruf” mostra con discreta precisione il paese di Pian e ne possiamo ammirare le persone e il paesaggio rurale: le case, i fienili, i campi e i prati verso Fossal fino alla val Duron. In secondo piano notiamo Campitello e le ville vicine, con la gente che vi si muove e si sposta lungo la valle, oltre i passi fino a Bolzano.

<sup>27</sup> Interessante è l'elenco presente in una copia del documento. Mancano alcune chiesette posteriori come quelle di Vallonga, di Muncion e di Campestrin, mentre è citata come chiesa a sé stante, come consuetudine, la cripta della Pieve dedicata a san Michele e non è ancora stata demolita la cappella adiacente alla Pieve, citata come chiesa del Santo Rosario. «Nella Regolla di Soraga ve ne sono due Chiese, cioè una di Sant Pietro e l'altra della Madonna dell'agiuto. Nella Regolla di Viggo, cioè a Tamion una Capela fabricata addresso di nuovo della Santissima Trinità, a Viggo la Chiesa di Santa Giuliana, del Santissimo Rosario, Sant Michele oltre la Parrocchiale di Sant Giovanni Battista, Patrona e Madre, nella Regolla di Pozza Sant Nicolò, nella Regolla di Perra Sant Lorenzo, nella Villa di Macing Santa Maria Magdalena, nella Villa di Fontanaz la Gloriosa Madonna del Carmine, nella Villa di Campitello Sant Jacomo, Nella Villa di Gries la Madonna della Neve, nella Villa di Canacej S. Florian, Alba Sant'Antonio et per ultima Penia Santo Sebastiano».

## 6. I protagonisti del fondo “Funé-Soraruf”

All’origine del fondo oggetto del nostro studio c’è la famiglia Funé di Pian. La sua provenienza dalla piccola vicinia della regola di Campitello è precisata molto spesso nei documenti, quasi fosse parte del cognome. Invece la grafia del cognome non è sempre la stessa. L’accento compare solo nei documenti di anagrafe della seconda metà del Settecento, mentre è spesso preceduto dalla preposizione “de”, creando quindi il cognome *de Fune*, la cui derivazione è tutta da studiare. Per comodità nel testo è stata utilizzata la forma più recente del cognome, Funé.

Oltre alla storia di una ramo della famiglia Funé e poi dei Soraruf di Pian, il fondo permette di seguire le vicende anche di altre famiglie che incrociano i loro destini con esse: i Lastei di Fontanazzo, i Bernard di Gries, i de Cargnel di Campitello, i Florian di Cleva. Leggendo questi testi quindi sembra quasi di passeggiare per le strade di Fassa secoli fa e si potrebbero incontrare, fra i tanti, Giorgio Da Gostin di Fontanazzo e sua moglie Domeniga, Giorgio Pelegrin, Margherita moglie di Ciprian de Lazer, Paul della Vedova, Piero dal Peron, Michiel de Paul, Gioan de Borchan della Regola di Vigo e Giacum Sorariva della Regola di Mazzin, Mattio Massar e Sebastian de Caslir, entrambi di Vigo, i fratelli Cristan e Cristian Soraruf, don Gio Batta Betta, beneficiario di S.Nicolò, Giovanni D’Anoin, Nicolò de Bastian de Lazer, lo scrivano Pietro Micheluzzi, Antonio de Fave, Tommaso Faber, Cristian Spinel, Giovanni Sommariva, Gio Batta Da Varda, Gio Batta dall’Acqua di Pian, Valentin de Valentin da Campestrin e Simon de Cassan da Mazzin, Antonio de Lavanz, Angelo di Riz di Vigo, Pellegrina de Bernard, Iori de Riz, Antonio della Ghetta di Pian, Pelegrin Nicolauff e suo figlio Nicolò, un Larzonei di Gardena, Margherita Sottopera di Alba, moglie di Andrea da Fossal, Barbara Lazer, Gio Batta de Riz e sua sorella Orsola, moglie di Giorgio de Lazer, il decano Micheluzzi, Antonio Locatin da Pozza e Cristan Vian di Vigo, Tone Slosser, Cristan Moroder di Gardena, Batta Faier di Gries, Michiel Valeruz e Cristan Valeron, entrambi di Canazei, Stefano Zanet di Pian, Angiolo Spinel di Campitello, Dorotea Cargnella, Michiel De Bertol, Cristoforo Bernard, Silvestro de Riz di Cleva, Cristoforo Anoin, Simon Bidemon, Cristofforo De Mez di Gardena, Erasmo Micheluzzi, Sussana Widamon, Batta Cigolla, Leonardo Florian, Giovanni Batta Lauton, Giuseppe Riz Megher, Batta Weis, Antonio dalla Pozza, Andrea Cincelli, Gian Batta Rizzi, Pietro Antonio Massar di Vigo, Batta Decristina, Baldasaro De Tomas, Bonifazio Bernard, don Gasparo Demetz, mons. Silvestro Rizzi e tanti altri.

La quantità, la tipologia e soprattutto l'età dei documenti sono indicatori di una deliberata volontà di conservazione degli stessi e quindi di una famiglia che aveva interesse ad avere un archivio che ne conservasse le carte importati in relazione ai suoi interessi. Cerchiamo dunque di capire chi erano i Funé di Pian e quale era la loro, o le loro, attività.

I primi documenti, risalenti alla seconda metà del Seicento vedono protagonista Giovanni Battista Funé (1632-1701). In uno di questi viene citata la sorella Margherita e anche il padre Sebastiano, già morto nel 1651. Con ogni probabilità è lo stesso Sebastian de Funé che compare nelle liste degli uomini abili del Giudizio di Fassa del 1624 e del 1637 [Ghetta – Mura 2014:]<sup>28</sup>.

Una carta di questo archivio, risalente alla metà del Settecento, ci aiuta però a risalire ulteriormente. Si tratta di un abbozzo di albero genealogico che prende avvio da un precedente Battista Funé (nato probabilmente nel terzo quarto del 1500), al quale sono attribuiti due figli, Sebastiano e Cristiano, che sono quelli che compaiono sulle liste di leva. Da Sebastiano discendono, in linea diretta, il sopracitato Battista, poi Giacomo e Sebastiano, che incontreremo più avanti. Da Cristiano<sup>29</sup> invece discendono Antonio (1629-1709) e quindi Battista (1674-1736), che portano avanti un altro ramo della famiglia (*fig. 3*).

Giovanni Battista Funé (1632-1701) vende e scambia appezzamenti di terra a Pian e soprattutto in val Duron, riscuote crediti e paga debiti dimostrando di poter e saper gestire discrete risorse. Questo è attestato anche da alcuni testamenti che lo vedono coinvolto, come quando interviene nella suddivisione dei beni che la seconda moglie Lucia Lastei<sup>30</sup> († 1697) aveva lasciato alla nipote Margherita Lastei, la

<sup>28</sup> Nella lista del 1624 è elencato un Sebastian de Fune di 30 anni (p. 106) che compare (sempre insieme a *Christan*, suo fratello) anche nell'elenco del 1637, all'età di 48 anni (p. 116). Il computo degli anni non è preciso ma potrebbe essere un errore di trascrizione.

<sup>29</sup> Secondo p. Frumenzio (P. F. Ghetta, *La Valle di Fassa nelle Dolomiti*, Trento 1974, p. 80.) nel 1601 un *Crestan de Funè* da Pian abita a *Flos* (Völs/Fiè?).

<sup>30</sup> Che Lucia sia la seconda moglie, e non la madre dei figli di Battista Funé, è una deduzione. Nel registro dei battesimi della curazia di Campitello sono registrati un Giovanni (\*1662) e un Giacomo (\*1668) de Funé, figli di Giovanni Battista e Maria, che quindi dovrebbe essere la prima moglie. Inoltre fra i documenti del fondo c'è un testamento congiunto dei coniugi Giovanni Battista e Lucia Lastei datato 7 febbraio 1683. Con questo atto Battista dispone che, in caso fosse lui a morire prima della moglie, essa possa vivere nella loro casa, *mentre viva vidovalmente e castamente*, disponendo della mobilia e del necessario sostentamento per vivere. Ciò che rimane verrà diviso tra i suoi (non i loro) figli secondo altra disposizione. A sua volta la moglie dispone che, nel caso sia invece lei la prima a morire, lascia a suo marito 1/3 della

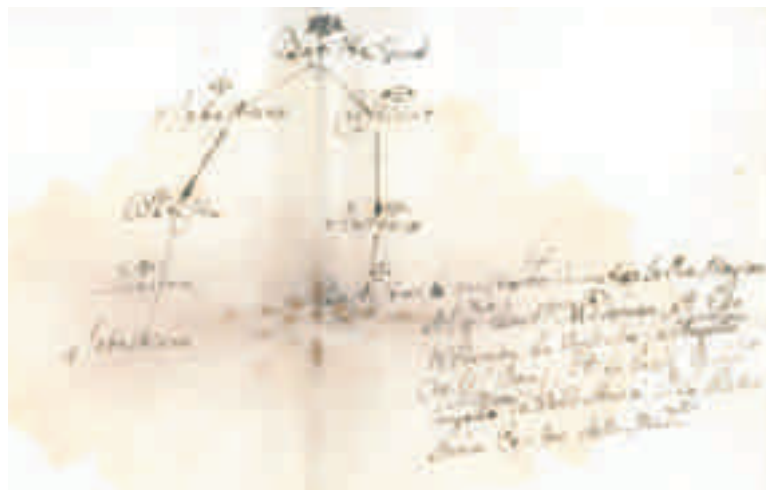


Fig. 3

quale, nel frattempo, aveva sposato proprio uno dei figli di Giovanni Battista Funé, Giacomo.

Questo Funé, noto semplicemente come Battista, è eletto come *parlador*<sup>31</sup> presso la *Bancha* della Comunità di Fassa, e cioè il tribunale, dal 1672 al 1674 [Ghetta 1998: 457], mentre è uno dei membri effettivi di questa istituzione per il triennio 1679-1682<sup>32</sup>.

Dal testamento di Giovanni Battista Funé, datato 3 marzo 1701, si possono ricavare ulteriori indicazioni. Oltre a suggerirci i suoi estremi anagrafici (il Funé dichiara di essere *già gionto all'età d'anni sessanta otto circa*, e quindi nato verso il 1632/33 e si presume deceduto in quell'anno visto che giace *gravemente amalato* e non ci sono documenti posteriori che lo vedono attivo), il dato più interessante che si può estrapolare è il luogo in cui viene redatto il documento, la città di Bolzano. Non ci è dato capire perché Giovanni Battista Funé si trovasse a Bolzano. L'unico labile indizio che fornisce il documento è che l'infermo si trova nella casa *delli signori Gaia*. Sicuramente la città atesina non era meta sconosciuta per la gente di Fassa, anzi costituiva il punto di riferimento per molte attività. Per secoli, a partire dal Medioevo, i pastori di Fassa hanno condotto le loro pecore nei pascoli a sud di Bolzano fra castel Firmiano e castel Casanova. Ma per i fassani oggetto d'interesse erano

sua facoltà. Il rimanente lo lascia agli eredi di suo fratello Sebastian da Lastei e alla sorella Pellegrina, moglie di Pietro da Lastei, senza citare dei figli.

<sup>31</sup> Difensore popolare.

<sup>32</sup> Si vedano i documenti relativi alla *Bancha* in Ghetta, *Documenti*, pp. 499, 503, 507, 513, 523, 530.

soprattutto le fiere di Bolzano, occasione per commerciare le loro poche cose e per trovare lavoro. Molto probabilmente il Funé era di passaggio a Bolzano, ma non completamente forestiero (questo è corroborato anche dall'ospitalità in una casa privata) e forse si occupava di attività legate alle fiere, come faranno i suoi discendenti.

Il testamento di Battista Funé ci permette di delineare il proseguo familiare. Prima delle due figlie femmine, Domenica e Maria (alle quali è destinata una dote di 200 fiorini ciascuna) sono citati i tre figli maschi Sebastiano, Giovanni e Giacomo <sup>33</sup>.

Il primogenito Sebastiano è un sacerdote, consacrato nel 1683. Aveva studiato a Innsbruck [Richebuono 2000-2001: 45], periodo a cui si riferisce il padre, e al tempo del testamento gode di un beneficio ecclesiastico a Laion. Sarà per molto tempo primissario a Santa Cristina di Val Gardena. Il padre Giovanni Battista afferma di *haverli somministrato qualche somma di rilievo a farlo studiare e, lodato Dio, a bon mezzo altrimenti di sustentarsi*. Don Sebastiano si prenderà cura anche della sorella Maria che, forse prematuramente vedova, troviamo dimorante presso di lui fin dal 1706 e farà in modo che anche il fratello Giacomo le dia parte dell'eredità paterna.

La posizione del secondogenito Giovanni è particolare e interessante. A proposito di lui il padre fa scrivere che *doppo haverlo fatto imparar l'arte di pistor* <sup>34</sup> *il quale à speso sua portion materna, et anco averli il medemo padre testator somministrato anco a quello qualchecosa del proprio, invece di metersi in qualche luogo a lavorare per bene si è fatto soldato et andato verso l'Ongaria, già dodeci anni sono*.

Quindi Battista decide di lasciare la terza parte di tutte le sue facoltà al figlio Giacomo *che ha prestato ogni fedeltà et ubbidienza, da vero fedel figliuolo*. Gli altri due terzi serviranno per comporre la dote delle figlie e far fronte a eventuali pretese di don Sebastiano o al ritorno di Giovanni (fig. 4).

La famiglia e l'attività è portata avanti da Giacomo Funé (1668-1732). Anche lui conduce diversi affari legati a compravendite. Nell'archivio non è conservato il suo testamento, ma dalle carte risulta citato

<sup>33</sup> Com'era tradizione, anche in questo caso notiamo che l'onomastica rispetta ferree regole legate alla famiglia e alla religiosità popolare. Per secoli i nomi di questa famiglia si ripetono ricorrendo al patrocinio dei santi patroni di Fassa: ai santi Giovanni Battista ed Evangelista è dedicata la pieve di Fassa, mentre a san Giacomo apostolo era dedicata la chiesa curata di Campitello, nella quale era consacrato un altare di san Sebastiano (presente anche in altre chiese) uno dei santi più venerati e quindi rappresentati. Anche i nomi femminili, oltre ai classici riferimenti a Maria e Anna, riprendono le sante venerate in valle: Giuliana, Margherita, Orsola, Dorotea, Maddalena e altre.

<sup>34</sup> Lad. *pistor* 'fornaio, panettiere'.



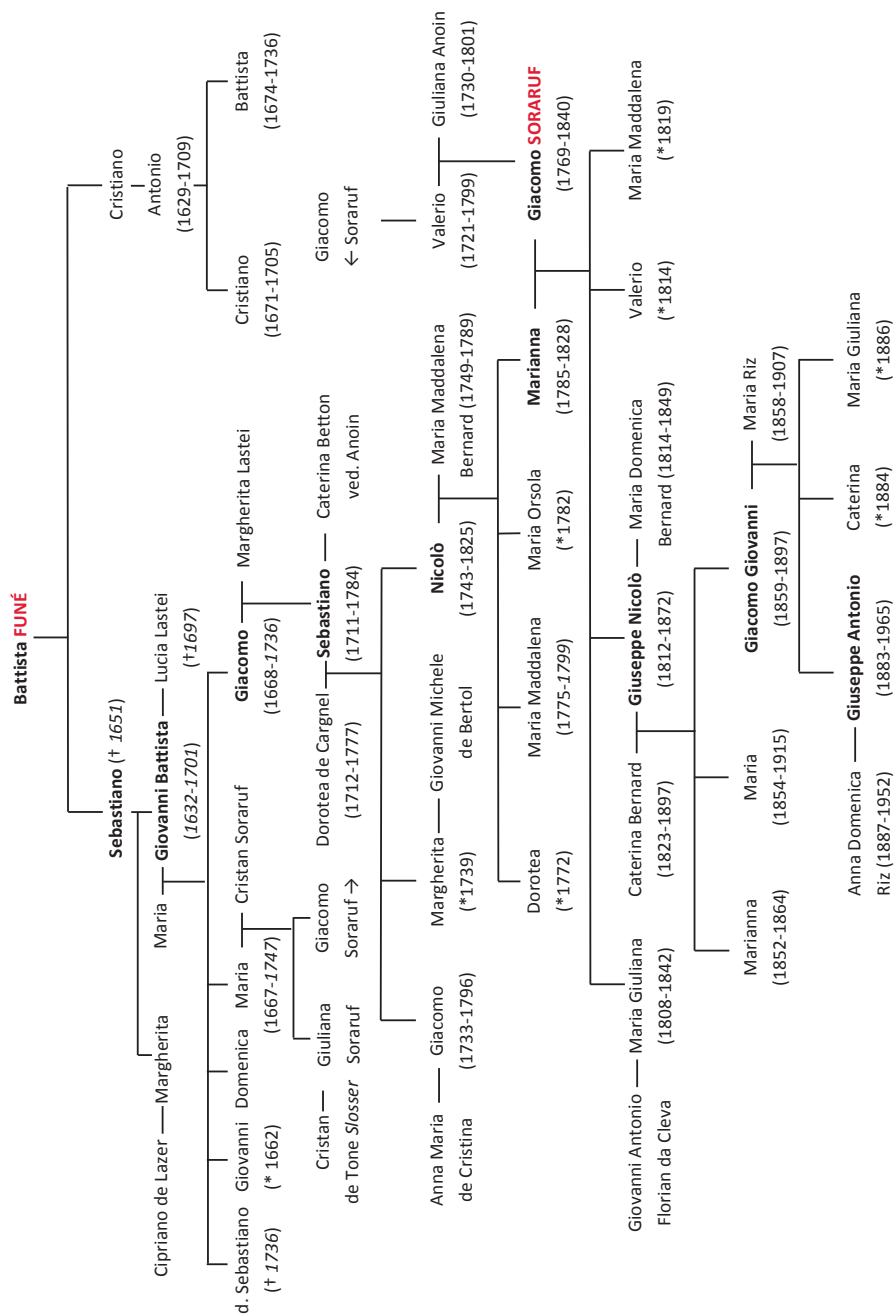


Fig. 4

un solo figlio, che porta uno dei nomi di famiglia, Sebastiano. Dai registri della curazia di Campitello risultano altri figli di Giacomo Funé e Margherita Lastei: due portano il nome di Maria (1697, 1701), tre quello del nonno Giovanni Battista (1700, 1703, 1706) e altre due bambine di nome Caterina (1705, 1709), ma di loro non c'è traccia nei documenti perché, con ogni probabilità, muoiono in tenera età.

Il primo documento che vede all'opera Sebastiano Funé (1711-1784) è un accordo del marzo 1734 stipulato con il cugino Giacomo Soraruf, figlio di Cristan e Maria Funé, sorella di Giacomo. Giacomo vende al cugino Sebastian un prato sito sul *monte Duron*, detto *di Paluva* e come acconto, in attesa di una stima, Sebastiano fa dare al cugino Giacomo dai *marangoni* Larzonei di Gardena 12 stari di grano. Negli anni successivi Sebastiano cede e compra proprietà confermando le buone disponibilità della famiglia, cercando di acquisire il suo posto all'interno della semplice struttura sociale delle regole rurali della Comunità di Fassa. Sebastiano sposa Dorotea figlia di Nicolò de Cargnel, una famiglia di riguardo della regola di Campitello<sup>35</sup>. In questo modo il fondo conserva anche una mezza dozzina di documenti della famiglia de Cargnel.

Nel giugno del 1743 i massari della Chiesa curata di san Giacomo di Campitello, Giovanni Battista de Cargnel di Campitello (cognato del Funé) e Giorgio de Riz di Gries, con l'autorizzazione del decano di Fassa Micheluzzi e del curato di Campitello Caslir, assegnano a Sebastian Funé un posto (*nel scagno novamente frabicato, à man drita arrente l'altare Vechio*) nella chiesa di San Giacomo. Sebastiano potrà godere di questo posto a vita pagando 54 carantani l'anno, con l'aggiunta di un *regallo* iniziale di un *ongaro*, cioè 4 fiorini e 12 carantani, che serviranno per un ornamento della chiesa<sup>36</sup>. Sui libri dei battesimi della chiesa di san Giacomo sono registrati almeno 7 figli di Sebastiano e *Toratia*, 3 maschi e 4 femmine. Tuttavia le carte del fondo "Funé-Soraruf" nominano soltanto 2 figli maschi, Giacomo (che in alcuni documenti conserva il nome del padre) e Nicolò, e una figlia, Margherita, che sposerà Giovanni Michele de Bertol.

<sup>35</sup> Nicolò appare come testimone in alcuni documenti della Comunità di Fassa a cavallo dei secoli XVII e XVIII. Suo figlio Battista sarà rappresentante (*om de risposta*) della Regola di Campitello presso la Comunità, nonché *procuratore* della stessa (1751).

<sup>36</sup> In quegli anni uno staio (circa 30 litri) di frumento costa 2 fiorini, mentre la segala vale 1,36 fiorini a staio e l'orzo 1,28 (Ghetta, *Documenti*, p. 725). Sempre come parametro di riferimento si tenga conto che nel 1739 Sebastiano Funé acquista da Margherita Sottopera di Alba, moglie di Andrea da Fossal, un campo situato nelle campagne di Pian per la somma di 100 fiorini.

I documenti del terzo quarto del 18° secolo attestano il pagamento di diversi debiti, che fanno ipotizzare un'attività di tipo imprenditoriale. Le carte più interessanti sono quelle che dimostrano la presenza di Sebastiano e dei suoi figli alle fiere di Bolzano. La prima attestazione di questo tipo è una ricevuta datata 1770: «Dal Bastiano de fume (sic) ricevo per conto Sig. Bernardino Giovanelli di Gandino f. 22, dico fiorini vinti due. In fede Bolzano alla fiera di St. Andrea 1770 Giovanni Ottel». L'attività di questi Fassani alle fiere di Bolzano sarà oggetto di una riflessione a parte e comunque pare redditizia, come sembra dimostrare il già citato inventario delle facoltà di Sebastiano redatto nel 1776 da Giacomo de Paul.

La prosecuzione della famiglia è affidata ai figli di Sebastiano, Giacomo e Nicolò. Giacomo Funé (1733-1796) è il primogenito di Sebastiano. La sua presenza nei documenti si limita a quelli inerenti alle fiere di Bolzano. Sposa Anna Maria de Crestina di Fontanazzo dalla quale avrà 11 figli. Il destino della famiglia di Giacomo e Anna Maria appare molto triste, poiché dai dati dell'archivio curaziale di Campitello sembra che nessuno dei loro figli abbia superato l'infanzia. Maria Barbara, registrata come battezzata il 30 settembre 1786 e morta poco dopo (come indica la croce vicino all'annotazione del battesimo), è l'ultima dei Funé.

Nicolò Funé (1743- 1824/25 ), “fassano” alle fiere di Bolzano con il fratello, gestisce le proprietà della famiglia a Pian con poca fortuna. Gli ultimi documenti che lo citano (1805, 1811) parlano di debiti e ipoteche sui terreni di Pian. Più fortunato in questo senso è invece il suo matrimonio con Maria Maddalena Bernard di Gries, pronipote di don Giovanni Antonio Bernard. Tra i documenti del fondo è conservata copia del testamento di mons. Bernard (1756) che stabilisce sue eredi universali le due infanti M. Maddalena e M. Orsola, figlie della figlia di suo fratello Lorenzo. Maddalena Bernard è protagonista di alcune carte che attestano soprattutto pagamenti, a lei effettuati, di diversi crediti di cui godeva in valle il prozio sacerdote. Nicolò e Maddalena avranno quattro figlie, Dorotea, M. Maddalena, M. Orsola e Marianna. Quest'ultima andrà in sposa a Giacomo Soraruf, innestando in questo modo la seconda famiglia protagonista dei documenti del fondo in questione.

Giacomo Soraruf (1769-1840) compare per la prima volta nei documenti che dividono i beni del padre Valerio († 1799) e della madre Giuliana, nata Anoin († 1801), fra i cinque figli Angelo, Valerio, Giacomo Antonio, Maria Giuliana e, appunto, il nostro Giacomo. Come la maggior parte degli abitanti di Fassa egli svolge l'attività di contadino contraendo piccoli debiti che puntualmente però riesce a

pagare. La sua attività si interseca con quella dei Funé, come quando acquista dal suocero Nicolò Funé un ventilabro (*molin da vent*) per la somma di 8 fiorini. Scambia immobili e terreni con i fratelli e altra gente. Con Giuseppe Riz *Megher* permuta lo stabbio detto *Dal Fune*, forse di proprietà della famiglia della moglie.

Marianna Funé (1785-1828) comunque continuerà a gestire i beni di famiglia, anche nei confronti del marito. In una carta del 1824 Giacomo Soraruf si dice debitore nei confronti della moglie Mariana Funé per una somma di 461 fiorini e 37 carantani valuta d'impero. La divisione dell'eredità di Marianna sarà una vertenza che durerà per più di una decina di anni e che vedrà Giacomo curatore dei figli: Maria Giuliana (\*1808), Giuseppe Nicolò (\*1812), Valerio (\*1814) e Maria Maddalena (\*1819).

Al termine di una serie di accordi e compravendite, il secondogenito Giuseppe Nicolò Soraruf (1812-1872) ricongiunge gran parte dell'eredità paterna e materna. Il fondo conserva almeno altri tre documenti che certificano l'acquisto di terreni, anche con discrete somme. Questo garantisce a Giuseppe una posizione "di rilievo" all'interno del piccolo villaggio di Pian. Nel 1851 è capo frazione di Pian, come attesta una lettera a lui indirizzata da C. Valentini per sollecitare il censimento delle pecore e delle capre e poter così determinare di quanti pastori avesse bisogno la vicina. Le carte ci mostrano anche alcuni dettagli della vita rurale, segnate anche da acute rivalità fra vicini, come quella fra lo stesso Giuseppe Soraruf e Giuseppe Riz *Megher* per spostare la colonna della siepe che rovinava l'orto oppure la questione riguardante un corso d'acqua piovana: Giuseppe Riz lamenta il fatto che Giuseppe Soraruf *per sola sua cativeria* ha posto delle assi di legno per deviare il corso d'acqua piovana destinato a un acquedotto. Interessante è anche il quaderno sul quale Giuseppe annota le feste, alcuni avvenimenti e le condizioni metereologiche, probabilmente dell'anno 1854.

Nel 1872 Giuseppe Soraruf redige il proprio testamento a favore dei figli Giacomo (\*1859), Maria (\*1852) e Marianna (\*1854) e della moglie Caterina Bernard (1823-1897), sposata in seconde nozze nel 1851 dopo un primo matrimonio, nel 1837, con Maria Domenica Bernard (1814-1849) che aveva generato cinque figli tutti morti entro il primo anno d'età.

Gli ultimi protagonisti dei nostri documenti sono Giacomo Soraruf (morto negli ultimi anni dell'Ottocento), la moglie Maria, nata Riz (1858-1907), e il figlio Giuseppe Antonio (\*1883). Le ultime questioni documentate, nel primo decennio del Novecento, sono la divisione dell'eredità di Maria Riz vedova Soraruf e alcuni pagamenti di Giuseppe a nome dei suoi fratelli.

## 7. *I Funé di Pian alle fiere di Bolzano*

Fra i documenti dell'archivio della famiglia Funé ci sono 32 carte riguardanti la presenza di alcuni uomini di famiglia alle fiere di Bolzano, dal 1770 al 1792. Sono gli unici documenti del fondo ad avere una segnatura, che non segue l'ordine cronologico ed è quindi stata fatta successivamente. Questo ne sottolinea l'importanza e dimostra probabilmente l'esistenza di una conservazione a parte.

La posizione della città di Bolzano, al centro delle vie di comunicazione fra l'Italia e il mondo germanico, ha favorito, fin dal Medioevo, l'incontro e gli scambi fra mercanti. Lo sviluppo della città è dovuto soprattutto a questo e ha portato all'organizzazione di tempi e luoghi dove fare questi scambi: le fiere.

Al loro sviluppo contribuirono inoltre una serie di altre condizioni. I principi territoriali, i vescovi di Trento e Bressanone e il Conte di Tirolo, favorirono l'espansione dei commerci con il miglioramento della viabilità, l'incremento della sicurezza e la tutela della salute.

Secondo *Il mentore perfetto de negozianti*<sup>37</sup>, «questa Città fa un considerabile traffico di Seta, Pelliccieri, Vetro, Sale, Vino, Cedri, Arancj, Ulive, Olio, Guanti, Rame, Ferro, Piombo, Argento rivo, Vitriuolo, Zolfo, Salnitro e altri prodotti della Contea» [Metrà 1793, tomo II: 317].

All'epoca dei nostri documenti le fiere erano quattro e duravano quindici giorni:

1. la Fiera di Mezza Quaresima, con inizio il lunedì dopo la terza domenica di Quaresima;
2. la Fiera Corpus Domini, che iniziava il primo giorno lavorativo dopo detta festa;
3. la Fiera di san Bartolomeo: aperta il primo giorno feriale dopo la Festa della Natività di Maria Vergine (8 settembre);
4. la Fiera di S. Andrea, dal primo dicembre in poi.

La presenza dei fassani alle fiere di Bolzano è attestata specialmente dall'inizio del Settecento<sup>38</sup> [Ghetta 1974: 71, n. 46]. P. Frumenzio Ghetta afferma che questi «venivano a porsi al servizio dei mercanti come facchini, commessi, interpreti e agenti. [...] Le fiere di Bolzano rappresentarono in passato il più sicuro cespite di

<sup>37</sup> Guida in cinque tomi, scritta da Andrea Metrà e stampata da Giovanni Tommaso Hoechenberger a Trieste fra il 1793 e il 1797, che descrive le principali città e piazze commerciali del mondo di allora.

<sup>38</sup> In questo senso non è improbabile che la presenza di Giovanni Battista Funé a Bolzano nel 1701 fosse legata a questa attività.

guadagno dei pastori-contadini fassani. Essi vi accorrevano numerosi e si conservavano fedeli per molti anni al servizio di un mercante. In tale servizio, al padre di solito succedeva il figlio» [Ghetta 1974: 70].

I documenti dell'archivio Funé legati alle fiere di Bolzano riflettono esattamente la situazione descritta da p. Frumenzio e confermano, tra l'altro, l'uso del termine "fassano", commesso di un mercante e interprete.

I primi quattro documenti vedono protagonista Sebastiano Funé (1711-1784). Durante la fiera di Mezza Quaresima del 1770 Bernardino Giovanelli dichiara di aver ricevuto 30 fiorini da Bastian de Funé di Fassa per conto di Giuseppe e Francesco Rottigni, ricchi mercanti di *pannilana* di Gandino. Alla fiera di sant'Andrea dello stesso anno Giovanni Ottel, titolare di una delle principali Case Mercantili di Bolzano e che si occupava di commercio di olio [Metrà 1793, tomo II: 342], dichiara di aver ricevuto 22 fiorini *dal Bastiano de fume* per conto del signor Bernardino Giovanelli di Gandino. Altre due ricevute di pagamento (1771, 1773) attestano Sebastiano Funé al centro di scambi fra i mercanti Rottigni, Ottel e Giovanelli e questo conferma la fidelizzazione del servizio.

Dalla fine degli anni settanta alle fiere di Bolzano sono presenti i figli di Sebastiano, Giacomo e Nicolò, secondo la consuetudine attestata di tramandare questo lavoro di padre in figlio. A metà degli anni Ottanta i fratelli Funé risultano *fassani appresso il sign. Antonio Bernardino Pedri* di Augusta, negoziante in merci di lana [Metrà 1793, tomo I: 452]. Il primo documento, redatto durante la fiera di san Bartolomeo di quell'anno, è particolare perché sancisce la presenza di un debito, anche abbastanza consistente.

I fratelli Nicolò e Giacomo Funé di Campitello non riescono a pagare il debito di 390 fiorini contratto nel 1772 con Pandolfo Giacomo Jenisch, della famosa famiglia mercantile di *Campidonia*, ossia Kämpten (Älpgau). Le due parti si accordano perciò su un pagamento a rate: i fratelli Funé (spesso *Funi*) dovranno pagare 40 fiorini l'anno, 10 a ognuna delle 4 fiere di Bolzano, partendo da quella di S. Andrea.

L'archivio conserva le ricevute di molti pagamenti effettuati a Giuseppe de Greiffemberg, procuratore degli Jenisch, o a Giuseppe Gumer (titolare di una agenzia che si occupava di spedizioni e cambi) che continuano per tutti gli anni ottanta e riguardano anche altri debiti o prestiti.

Nel dicembre 1792 gli Jenisch da Kämpten rilasciano una quietanza per un debito di 53 fiorini e 55 carantani derivato da un debito precedente con C. F. Holzhauser di Augusta e che gli Jenisch affidano, per la riscossione, a Simon Micheluzzi di Canazei. Questo

è l'ultimo documento che lega i Funé alle fiere di Bolzano e, forse, sancisce anche la fine di questa loro attività.

## *8. Conclusioni e altri progetti*

Queste sono alcune delle storie narrate nelle carte del fondo "Funé-Soraruf", che ne custodisce altre pronte per essere lette, studiate e conosciute. Ciò è possibile perché chi ha ricevuto la cassa "AVE MARIA 1721 G.F." l'ha messa a disposizione dell'Istitut Cultural Ladin, grazie al quale i documenti sono stati catalogati, scansionati e studiati.

Un simile lavoro è stato fatto anche sui documenti della famiglia Chiocchetti (1710-1949) e sul fondo "Dezulian".

Il primo fondo raccoglie 67 carte che possiedono tutte le caratteristiche di un archivio di famiglia, con molte compravendite, atti ereditari e pagamenti. Anche in questo caso, come si è notato nello studio del fondo descritto nel presente contributo, i documenti dei Chiocchetti si incrociano con la storia del paese e delle altre famiglie e persone di Moena, come Pietro e Giandomenico Rovisi, padre e fratello del pittore Valentino.

Il fondo Dezulian (1600- 1921) è invece una raccolta di 157 documenti provenienti da fonti diverse. Accanto a otto pergamene del XVII e XVIII secolo, ci sono, mescolati fra loro, carte sparse e alcuni archivi di famiglia, fra i quali quelli di una delle famiglie Bernard di Pera e dei Somnavilla di Mazzin.

Ora questi documenti in formato digitale potranno essere messi a disposizione di coloro che vogliono conoscerli e studiarli. Il lavoro sull'archivio dell'ICL prosegue infatti su questo duplice binario di riorganizzazione e digitalizzazione dei fondi presenti con l'obiettivo di avere infine un archivio fruibile sia in loco sia on-line.

La ricerca sul fondo "Funé-Soraruf", che abbiamo qui brevemente presentato, è una piccola dimostrazione e un passo concreto verso questo tipo di archivio che sarà realizzabile soltanto se tutti (istituzioni, privati, finanziatori) daranno il loro contributo.





Doc. n.1  
Testamento di Giovanni Battista Funè

1701 marzo 8, Bolzano

In Christi Nomine Amen, l'anno di nostra salute che si numera doppo il Parto di Maria semper Vergine e Nascita del Salvator del mondo Signor nostro Giesù Christo, Milli Settecento e Uno, li otto dell mese di marzo del medesimo anno in Bolzano, nella Casa delli Sig<sup>ri</sup> Gaia, alla presenza delli honorandi m.<sup>r</sup> Slvestro q. Christan de Riz de pian e m.<sup>r</sup> Gio Somariva ambi dui della Regolla di Campitello sentadini, nella valle di Fassa, come Testimonii specialmente chiamati et hauti.

Qui nel predetto luogo ritrovandosi l'hond<sup>o</sup> m.<sup>r</sup> Gio Batta de Fune, della sudetta Villa de Pian et Regolla di Campitello, Valle sud.<sup>a</sup> di Fassa sentadino, essere nel corpo suo gravemente amalato et infermo, ma per l'Iddio Gratia, sanno della sua mente et inteletto, et di fresca e buona memoria, loquella, espone a viva voce haver considrato la miseria di questo mondo e la certeza della morte <sup>1</sup> et l'incerteza dell'avenimento di quella, et essere già gionto all'età d'anni sessanta otto circa, doppo ricevuti li Santi Sacramenti asseri[sce] volere con la semplice su Dispositione Testamentalle ordinare le cose sue conforme doppo la sua morte habbino ad essere osservate, prima per salute dell'anima sua et poi anco circa la sua faculta che lascia, acciò fra li suoi heredi venga mantenuta buona Pace e ferma concordia com'in effetto con la presente testa, fa et ordina et comete il tutto con ogni miglior modo, che secondo le rag.<sup>e</sup> del venerabile Vescovado di Bress.<sup>e</sup> et Eccelso contado tirolense et Usanza di Cotesta Valle di Fassa più validamente che seguir puote, suole e deve.

Prima et principalm<sup>te</sup> raccomanda l'anima e corpo suo nell'infinita bonta e misericordia de Dio et nell'Intercessione della Gloriosa Semper Vergina Maria et al suo Advocato e Protettore Sant Gio Batta et a tutta la Corte Celestiale, ordinando che doppo sua morte , sii poi in breve o longo tempo che a Dio piacerà chaimarlo da questa Vita mortalle sperando ad una migliore, il suo Cadavero vengi sepolto (morendo qui) nel Sacro Cimiterio e tera Santa, et venga suffragata l'anima sua con li soliti Essequie e fontioni consuete de questo luogo, et poi all'orionda Patria, cioè in Fassa, nella Cura <sup>2</sup> di Campitello, gli venga celebrato le solite messe di sepoltura et Essequie, come si costuma a un deffonte et gli venga poi fatto le sue solite Caritade de Pan e Salle et la Cena li Sabati giusto come si costuma nella detta Vicinanza de Pian, a un buon patron di Casa, in Reffrigerio dell'anima sua.

Secondo, dice medemo Testatore, haver tre figliuoli maschi. Un Revd<sup>o</sup> Sacerdote per nome Sig<sup>r</sup> Sebastiano, il quale per hora si ritrova Benefficiato a

<sup>1</sup> 'morte' e 'l'incerteza dell', aggiunta interlineare.

<sup>2</sup> Curazia

Lain<sup>3</sup>, al quale haverli somministrao qualche somma di rilievo a farlo studiare con li suoi guadagni e anco levato for di casa, che spera non darà più dano alla medema Casa, già che (lodato Dio) a bon mezo altrim<sup>te</sup> di sustentarsi. Et il secondo per nome Zuane, il quale doppo haverlo fatto inparar l'arte del pisto<sup>r</sup><sup>4</sup>, il quale à speso sua portion materna, et ancor haverli, il medemo Padre Testator, somministrato anco a quello qualche cosa del proprio, e poi in vece di metersi in qualche luogo a lavorare e far bene, si è fatto soldato et andato verso l'Ongaria, già dodici anni sono. Et il Terzo e più giovine per nome Giacomo, dal quale dice haver ricevuto sii in Fassa, a Casa, come qui in Bolzano, ogni agiuto e buon governo, et messo tutti li suoi guadagni et fatiche a pro della Casa et haverli prestato ogni fedeltà et ubbidienza, da vero fedel figliuolo, perciò, in remuneratione de parte de suoi guadagni e fatiche, per non cascare nel peccato d'ingratitude, gli fa et testa deffinitivamente al medemo figlio Giacomo et heredi, in avantagio da tutti li altri suoi figliuoli e figlie, la terza parte de tutta la sua facultà et haveri che lascia medemo testatore doppo la sua morte, cioè d'ogni general cosa, habbi che nome esser si voglia, de nulla ecetuato ne riservato, e dal tal terzo glielo testa e fa con tutti li utilli godimenti e ragioni et anco portionalmente con li aggravi et incarichi e debiti che à quello gli aspeta, giusto le ragione del Vescovado et consuetudine de Fassa con obbligo di farli celebrare esso testamentario Giacomo, fuora di tal terzo, per una sol volta più presto sia possibile, cinquanta Santi Sacrificii in refrigierio dell'Anima del medemo Testatore, con puoter subito doppo la sua morte d'esso Testator, il più nominato Giacomo, dal terzo ricevere, godere, possedere, usufrutuare e disporre a suo piacimento, come cosa sua propria lui et suoi heredi, senza ostacolo, ne contraditt<sup>e</sup> di persona alcuna.

Terzo, alle sue due care figliuole per nome Domenica e Maria gli fa et testa di dotte Paterna (oltre quello [che] gli vien de materno, che haverano ricevuto) la summa de Rainesi duecento per una, da karantani sessanta l'uno, con poterle pagar con pagamento usuale conforme le ragioni, overo con tanti fondi mediocri in parere de prossimi parenti ossia Giurati dell'officio, però con questo espres'intendimento, che questa dotte, cioè li sudetti rainesi duecento, gli fa et testa che erede il figliuolo Zuane fatosi soldato sia morto et che non venghi più alla patria, che perciò medeme figlie non possi, ne esse ne di lor heredi, pretender cosa alcuna, fuori di tal heredità del med<sup>o</sup> figliuol Zuane ne in Giustitia n'altrimente, per haver tal heredità e portione già computata in sudetta summa de Rainesi duecento, parimente anco spera che il già nominato Molto Revd<sup>o</sup> Suo Signor figliuolo don Sebastiano, non pretenderà n'anco esso portion paterna e che non darà dano alla Casa già che, come si è detto, à buoni mezi di sustentarsi; tuttavia medemo

<sup>3</sup> Laion

<sup>4</sup> Panettiere

Padre testatore lo supplica e prega, per l'amor paterno, a voler doperare sua prudenza tanto per la Casa, si com'anco finalmente, se Dio lo chiama, con questa malatia, racomanda che l'anima sua sia suffragata, con li suoi Santi Sacrificii et orationi.

Et capitando sudetto figlio Giovani alla patria, et ch'anco il sudetto Revd<sup>o</sup> sig<sup>r</sup> don Sebastiano pretenderebbe qualcosa, come non lo crede ne spera tal cosa, in tal caso se gli dovrebbe calar qualcosa alle dette figlie zò della sudetta summa, in parer sudetto de prossimi parenti o giurati, e poi adempiuto il tutto come sopra, si è dichiarato vengi seguito conforme de vescovado et usanza della Valle di Fassa comporta più pacificamente sia possibile.

Dichiarandosi finalmente esso Testatore così et non altrimenti essere questa sua vera, senziera et spontanea volontà, parer, sentimento senza essere pregato ne subornato da persona alcuna, pregando debitamente la retta Giustizia volerlo confirmare, non credendo haver testato oltre le ragioni, ma s'errata havessa in qualche ponto, se pur non crede, supplica la medema Giustitia, volerlo ad metere et moderare più che sia possibile, à favore della volontà del medemo Testatore.

Il tutto fidelmente e senza duolo.

Sopraciò et in maggior coroboration e validità delle cose premesse, a riverente pregieri del predetto Testatore, il Molt'Ill<sup>re</sup> Sig<sup>r</sup> MathioLuchini di Spiesoffen, Capitano e Vicario di Fassa, ha qui infine sotto impresso il Suo Nobile Sigil Magiore, benche altrimenti a quello senza dano. Rogatus m<sup>r</sup> Pietro Micheluz sustituto della Scrivaneria qui de Fassa. Actum et teste ut supra.

Laus Deo et maria semper....

Giuseppe Ant. Mayr Publico Scrivante di Fassa <sup>5</sup>

<sup>5</sup> Le ultime due righe sono di diversa mano.



Supplica dei vicini della villa di Pian in Fassa al principe vescovo di  
Bressanone per poter costruire una cappella

[1704], Pian

All'Alt.<sup>za</sup> Rev.<sup>ma</sup> Sig Sig Vescovo e Principe nostro Clem.<sup>mo</sup>

Alt.<sup>za</sup> Rev.<sup>ma</sup>, da vinti anni in quà, continuamente habbiamo havuto votiva intentione e desiderio spirituale, di Fabbricharsi in questa nostra Villa di Pian una Chiesiola o sia Cappella, principal.<sup>te</sup> al'honor e Gloria de Dio, ed poi del Glorioso Sant'Antonio di Padova, e per humilissima sapputa di V. Alt.<sup>za</sup> Rev.<sup>ma</sup>, la nostra unita e concordante votiva intentione l'habbiamo ancora di presente, per li seguenti motivi e cause. Per

Primo. Maggiore nostra consolatione massimam.<sup>te</sup> in tempi tempestuoso et altre necessitate, per haver più occasione e comodità, per noi e nostre famiglie, di esercitarsi e frequentar l'oratione conforme che tutte l'altre Ville e Regolle, qui Fassa godono tal comodità, per haver ciascheduna una Chiesa eccetto noi., e per il

Secondo, intenderess.mo di fabbricarla senza verun minimo dano ne pregiuditio della Chiesa Curata qui di Campitelo ne d'altre Chiese di Fassa, ma solo quanto puotrebe essere, rimetendosi alla volontà de nostri gratiosiss.<sup>mi</sup> Superiori come Patroni (titolo) e di abbracciare quelli Comandi, si com'anco de ciò non sono contrari li nostri Pastori e rettori Spirituali, come habbiamo discorso e dall'anneso attestatt'appare.

Terzo, saressimo provisti de tutti li materiali e requisiti, et anco de sedimo competente vistoso, et di più.

Quarto, haveressimo radunato insieme a tall'effeto tra noi Vicini una Summa Capitale per modo di Dotatione, et altri mezi, non solamente per fabbrichare tal Cappella honoratam.<sup>te</sup>, à nostra spesa, ma anco per il dovuto mantenimento di detta Cappella, quale promettiamo et obblighiamo di conservarla in debbito decorre perpetuam.<sup>te</sup> con l'affitto di detto Capitale.

Quinto et ultimo, Alt.za Rev.ma, questa nostra concepita intentione, unita e concordata, sappiamo beniss.<sup>mo</sup> che non può havere luogo ne non può succedere, se non con il suo placito e Clem.<sup>mo</sup> consenso e gratiosa licenza, La quale gienuflessi imploriamo e supplichiamo da V. Alt.<sup>za</sup> Rev.<sup>ma</sup>, Della quale ne restaremo sommamente tenuti, di pregare S. D. M. per un lunghiss.<sup>mo</sup> e feliciss.<sup>mo</sup> regimss.<sup>to</sup>, repieno di consolationi spirituali e corporali, e con'aspettare bramato rescritto, gienuflessi in gratia si Racomand.<sup>mo</sup>

di V. Alt.<sup>za</sup> Rev.<sup>ma</sup> e Clementiss.<sup>ma</sup>

Hummiliss.<sup>mi</sup> et oblig.<sup>mi</sup> Sudd.<sup>ti</sup>

Giorgio de Gio. Batta Rizzi,

Giovann Batta Dall'acqua,

Giovann Batta d'Anouin,  
Silvestro de Rizzi,  
a nome de tutti li vicini de Pian di Fassa, che sono al numero de vinti Fuoghi

Dises anbringen würdet dem Dechändt und Pfarrer in Eves mit demo  
communiciert, d[ass] diser die Supplicaeten vernemmen solle, auf waß weiß  
und mit was vermitteln sie die verlangende Capell erbauen, selbe gebührend  
dotieren und so dan mit anderen nothwendigkeiten ohne praejudiz der  
erhaltung der ihrigen aufbringen khönden, solle alß dan auf erfolgten bericht  
weitherer beschaid erfolgen <sup>6</sup>.

Sig. In Visitatione  
den 19 July 1704

Dom. Anth. v[on] Alt[...]  
[.....] et Vi[si]tator

<sup>6</sup> Nota successiva di altra mano. Trad: *Questa petizione dovrebbe essere comunicata al Decano e Parroco di Fassa, in modo che sia informato della supplica; [dovrà essere precisato] in che modo e con quali mezzi la cappella richiesta sarà costruita, debitamente dotata e come intendono fornire altre necessità fatto salvo il loro mantenimento; a resoconto ricevuto sarà data ulteriore notizia.*

Doc. n.3

Assegnazione di un posto o scranno nella chiesa di san Giacomo a  
Campitello

1743 giugno 10, Campitello

Al Nome di Dio, è così Sia

Actum Campitello, Li 10 del mese di Giugno, l'anno del Sig 1743.

Ritrovandosi in questa nostra Venerabile Chiesa Curata di Sant Giacomo, Un posto Vaccante per Una Persona, in nel Scagno novamente frabicato, à man drita arrente Il altare Vechio di Sant Giacomo onde si à presentato, et fatto Ricorso per tal posto, et loco di scagno, l'honorato m.<sup>r</sup> Sebastian di Funè di Pian. Al quale si fù dalli sindecì di questo anno, che sono m: Gio. di Cargnel di Campitello, et m.<sup>r</sup> Giorgio di Riz di Gries, con la douta Lisenza, et hautorità hauta dal nostro Rev.<sup>mo</sup> Sig. Decano Micheluzzi, Et anco consenso del nostro molto Revd<sup>o</sup> Sig Curato Caslir, concesso tal loco di scagno novo per Una persona, Al mentivato di Funè, tempo di sua Vitta, che puosi Liberamente et autenticam.<sup>te</sup> Entrare, godere, et Possedere tal locco, et ragion di scagno da ogni tempo, senza Veruna Contradditione alcuna, sia poi da qual parte Vorà, da Convenirsi poi di questo col Compagno m.<sup>r</sup> Gio. di Paul da Fontanaz, come quello che hora possiede L'altro posto in Ined.<sup>o</sup> Scagno. All'incontro E per limuneratione di tal ragione, et godimento di scagno, Il mentivato di Funè Possessore, sarà tenuto, et obligato, come in Effetto s'obbliga in Virtù del presente di pagare anualmente tempo di sua Vitta, è che godera tal ragione, Alla sopra ben nominata Venerabile Chiesa, Cioè A sindecì administrators di quella, al tempo di Sant Martino di ciaschedun anno, d'affitto Carantani Cinquanta quatro, Dico k 54 danaro all'anno, Cortessamente senza strusia de sindecì . Anzi Vien osservato hora tempo, che tutti quelli Vorano Entrare et possedere scagni in med.<sup>a</sup> V. Chiesa dove-rano fare Un Regallo asparte, così fatto la protesta Il giorno de passati Conti dall'hond.<sup>a</sup> è Mag.<sup>ca</sup> Monegaria. E à tenore et osservanza di quello, Il sudetto de Funè, si hà spontaneamente et Volontariamente offerto, et obligatosi per tal Regallo, di pagare hora presente Un ongaro, cioè f. 4.12 danaro, per qualche ornamento della Chiesa. E così fù il tutto Laudato accetato, et pacificato in ogni buona, et ottima forma omni meliori modo. Prometendoli Li sindaci sudetti à nome della sua Chiesa la solita Manutentione del Contenuto in ogni loco, et tempo. Così anco Il possessor di Funè, al obligato anual affitto sino possederà tal rag. di scagno. E post Morte e Volendo li suoi Heredi sucessori godere tal ragione di scagno, doverano poi far di novo Ricorso, et supplicare da chi si aspeta, anzi doverano essere anziani da altri mediante.





Il che segui in presenza del sudetto m.<sup>r</sup> Gio. di Paul da Fontanaz, et Gio. Francesco Bernard di Pian, come Testimoni hauti.  
In fede io Gio. Batta. Bernard Sost.<sup>o</sup> et scrivante di med.<sup>ma</sup> Chiesa ò scritto

Laus Dei Et Maria Sempre.

Adi 27 Gienaro, anno 1746, In Canonicha Curata di Campitello, Il giorno de Conti.

Per degne Considerationi, Fù in medemo giorno de Conti dalli Molt' Ill<sup>r</sup> Sig. Retori Spirituali, et secolari della sud.<sup>a</sup> Venerabile Chiesa, assieme li hond.<sup>i</sup> 15 Homini di Monegaria, rilasciato Al sopra scritto m.<sup>r</sup> Sebastian Fune, nel sopra scritto affito di k 54, che pagano anualmente per quello posiede il di sopra nominato scagno karant.<sup>ni</sup> nove dico k 9 denaro, si che hora pagara d'affitto ogni anno k 45 dico karantani quaranta cinque danno, in resto resta il presente di sopra nominato primo scritto in suo tenore è Validità di Rag.<sup>c</sup> è così s. in fede io Med.<sup>o</sup> Sustitutto, et Scrivante de Bernard.

Firenze 22.12.45,

Carissimo Niccolò!

L'addoloro in que ist' istanti  
mostrarti questo biglietto, io non  
so però se tu lo potrai avere, e non  
saperte ma lo puoi anche tu avere  
io. Questo ti indicherò che in  
data di domenica 29.12.45  
si vuole dimettere fuori e finalmente  
a cominciare la scuola del  
Lingua, e spero che tu non man-  
cherai, cioè mi tenevi che tu non  
venissi, perché l'ammesso  
fu stato una volta, ma a  
Pestum non ti registrerai in  
quanto a me. Buone cose.

Doc. n.4  
Lettera di Gabriel Soraruf al fratello Josef Soraruf *de Muk* in Pian

1812 novembre 22, Bolzano

Bozen der 22.IX.12.

Carissimo Fratello!

Ja dalungo in qui io volevi mandarti questo vestitto, io non so pero se tu lo potrei avere e seno butarlo via lo puoi anche tu come io, Daltro ti notifico che in Domenica che viene a 29 d. g. M. io vado di nuovo fuori a Innsbruck a cominciare la scuola del Disegno, e spero che la mi vada bene, cioè migliore che l'anno scorso, perche l'annoscorso fu statto una vitti male abastanza [che] non li augureria nianche a un Cane cossi. Daltro caro Fratello non so niente di nuovo, di altro gia da lungo che non m'ai scritto niente ma io poso pensarmi che gai tropo da fare a casa come alla Montagna cossi lasciami salutare Cugnata e Amadio e Anna e Sorelle e Annamaria Russia e quei che dimanda di me. Io spero di trovarti in perfetta salute come anchio mi ritrovo. Addio mi firmo il tuo afezionatisim fratello Gabriel

## Riferimenti bibliografici

BARTOLI LANGELI, ATTILIO

2009 *La scrittura dell'italiano*, Bologna, Il Mulino.

CHIOCCHETTI, FABIO

2014 *L'abbigliamento popolare in Val di Fassa nei documenti d'archivio tra Sette e Ottocento*, in "Mondo Ladino" 38 (2014), pp. 125-222.

GHETTA, FRUMENZIO

1974 *La Valle di Fassa nelle Dolomiti: preistoria, romanità, medioevo: contributi e documenti*, Trento, Biblioteca PP. Francescani.

1998 *Documenti per la storia della Comunità di Fassa. Sedute e delibere dei rappresentanti della Comunità di Fassa. 1550-1780*, Vigo di Fassa, Istituto culturale ladino; Pozza di Fassa, Famiglia cooperativa Val di Fassa.

GHETTA, FRUMENZIO – MURA, ANGELA

2014 *Gli elenchi degli abili alla leva nel giudizio di Fassa, anni 1624 e 1637*, in "Mondo Ladino" 38 (2014), pp. 81-124.

GIOVANAZZI FRANCESCA

2004 *Pitores a la foresta: storia dei pittori itineranti della Val di Fassa nel XIX secolo*, Vigo di Fassa, Istituto Culturale Ladino; San Martino in Badia, Museo Ladino Ciastel de Tor.

LOPORCARO, MICHELE

2009 *Profilo linguistico dei dialetti italiani*, SEDIT-Bari, Laterza.

MARAZZINI, CLAUDIO

2010 *La lingua italiana: storia, testi, strumenti*, Bologna, Il Mulino.

MARCHEL, KATIA (A CURA DI)

2009 "Scrissi queste memorie ad esempio de' miei trapassatti". *L'archivio Bortolamedi di Roncogno nell'Archivio storico del Comune di Pergine Valsugana*, Pergine, Archivio Storico Comunale di Pergine.

METRÀ, ANDREA

1793-1797 *Il mentore perfetto de negozianti*, 5 voll., Trieste, stamperia di Hoechenberger Giovanni Tommaso.

RICHEBUONO, GIUSEPPE

2000-2001 *Visite pastorali e sacerdoti della Ladinia dal 1572 al 1688*, in "Ladinia" XXIV-XXV (2000-2001), pp. 19-46.

ROMITI, ANTONIO

2011 *Gli archivi privati visti da più prospettive*, in Guarasci R. e Pasceri E. (a cura di), *Archivi privati. Studi in onore di Giorgetta Bonfigli-Dosio*, Roma, CNR-SeGID, pp. 7-28.

## Ressumé

L'articul prejentia i resultat di studes realisés su l'archif de familia del fonds "Funé-Soraruf", dé en deposit al Istitut Cultural Ladin. Tla pruma pert descriven l'laour prezis de schedatura y digitalisazion dl fonds documental mené inant da Daniele Verra, olà che al vegn descrit l'origin, la natura y la cuantité de chesta racoiuda. Tla segunda pert tira fora Cesare Bernard dai documenc n valgugn ejempli de stories personales y fac curiosc suzedus tl se vegnì do dles generaziions dla familia "Funé-Soraruf". Chest ti dà al letour la poscibelté de jì ite te n moment ciamò nia conesciù dla storia dl paisc de Ciampedel.

I autours met al luster l'emportanza de ti lascé o ti empresté documenc y papiers antics a les istituzions, acioche les posse i conservé y valorisé tla maniera mioura, y acioche ai vegne informatisés y metus en linia y ai posse vegnì consultés da n publich plu gran.

The article presents the results of the studies conducted on the family archive included in the "Funé-Soraruf" fund, entrusted to the Ladin Cultural Institute. The first part describes the accurate work of filing and computerizing the documents carried out by Daniele Verra, who depicts their origin, character and composition. In the second part, Cesare Bernard deduces from the documents a few examples of human happenings and interesting episodes occurred within the long history of the "Funé-Soraruf" family; thus the reader can lose himself in a particular time span in the history of the "villa" of Campitello.

The authors highlight the importance of donating or entrusting ancient documents to institutions which could best preserve them and increase their value, as well as computerizing and uploading them so as to enable a larger public to read them.



# La donna nella trasmissione del diritto di vicinato

## Il caso della Valle di Fassa in Antico regime <sup>1</sup>

Angela Grazia Mura

Fuoco della presente riflessione, che trae le proprie premesse da una tradizione storiografica ricca e approfondita sul diritto comunitario delle popolazioni alpine, sarà la regolamentazione del diritto di vicinato (o *Nachbarschaft* in lingua tedesca) <sup>2</sup> in Val di Fassa, nella prima Età moderna. Entro quello che oggi definiremmo “diritto di cittadinanza”, cercheremo di mettere a fuoco il ruolo assunto dalla donna a partire dal Cinquecento, nel contesto più ampio dei rapporti giuridici connessi all'appartenenza al nesso comunitario. La donna è, come sappiamo, un soggetto storiografico abbastanza evanescente: di essa le fonti documentarie medievali e della prima Età moderna trasmettono generalmente una voce molto flebile. Inaspettatamente, nello specifico campo dei rapporti comunitari, la capacità giuridica riconosciuta alla donna nel trasmettere il diritto di vicinato è descritta nelle codificazioni statutarie, invece, con analitica attenzione e costituisce un indicatore determinante per valutare l'apertura maggiore o minore di una comunità verso l'esterno, verso quanti non appartenevano al ristretto nesso comunitario ma che ambivano a entrarvi. Quello che interessava alle comunità di Antico regime non era tanto disciplinare le prerogative riconosciute alla donna, quanto piuttosto le implicazioni di ordine sociale che queste prerogative riverberavano sulla comunità stessa. Riconoscere alla donna la titolarità del diritto

<sup>1</sup> La presente relazione, al netto degli opportuni adeguamenti testuali, è stata presentata al convegno *Stipulating – Litigating – Mediating. Negotiation processes within the competing fields of gender and property*, tenutosi a Bolzano tra il 22 e il 24 ottobre 2015. Sono grata a Marco Stenico e a Mauro Nequirito per la condivisione e per i molti spunti di riflessione forniti, a Cesare Poppi per i suoi amichevoli consigli.

<sup>2</sup> Lo *jus vicinie* si presta a una contemplazione sul 'lungo periodo', attraversando immutato i primi secoli dell'Età moderna, con sfumature leggermente o anche sostanzialmente diverse da comunità a comunità, e venne messo in discussione solo sotto l'impulso del riformismo illuminato di fine Settecento: ci si riferisce in questo senso alla partizione storiografica dell'Antico regime.

di vicinia, con tutti gli onori e gli oneri connessi, significava fare i conti anche con l'ingresso nel nesso comunitario per connubio di una possibile quota di elementi forestieri e, conseguentemente, con le complesse implicazioni della trasmissione del diritto di vicinato alla loro discendenza. Giacché la titolarità dello *jus vicinie* comportava, come vedremo diffusamente, un accesso alle risorse comunitarie, in un modello economico semplice come quello della Val di Fassa all'uscita del Medioevo, orientato in maniera pressoché esclusiva all'autosufficienza alimentare della famiglia contadina, un'apertura ai forestieri poteva assottigliare le quote di godimento del bene comune, costituendo quindi una potenziale minaccia per la sopravvivenza dell'intera comunità. L'apertura o la chiusura al forestiero mi sono apparsi da subito connessi strettamente ai rapporti demografici e sociali, ma anche economici, che essi innescavano. Da consimili e anche vicini esempi è possibile seguire, nelle fonti documentarie, come le comunità alpine non avevano difficoltà ad aprirsi all'ingresso di membri esterni, nella misura in cui riuscivano a trasformare la loro presenza in una risorsa e, viceversa, tendevano alla chiusura, se tale apertura portava un impoverimento per la collettività degli originari. Il ragionamento, posto in questi termini, assume tratti di significativa modernità, con le connesse implicazioni legate alla riflessione, che è documentata nel diritto statutario e regoliero delle comunità alpine locali fin dalla prima età moderna, se il diritto di appartenere a una comunità sia personale, sia congenito o sia acquisibile, in altri termini se provenga da uno *ius soli*, da una documentata presenza a fronte di un possesso di beni sul territorio o se si trasmetta attraverso lo *ius sanguinis*. Il tema è, come è facile riconoscere, di pregnante attualità e non ancora acquisito pacificamente dal diritto comune.

Sulla valutazione di questi fenomeni e del loro impatto sociale hanno giocato e giocano tuttora un ruolo rilevante gli equilibri economici che vi stanno alla base, ma ci limiteremo, in quest'esposizione, al nostro caso di studio.

\*\*\*

Per mettere a fuoco l'ordinamento comunitario di Fassa nella prima Età moderna in materia di diritto di vicinato mi è necessaria una premessa che dia conto dell'organizzazione regoliera, e di come in questo distretto le comunità abbiano gestito lo sfruttamento delle risorse economiche indivise.

Questa vallata alpina nel cuore delle Dolomiti ha rappresentato durante il Medioevo e per tutto l'Antico regime, assieme a Livinallon-



go, il *limen* più meridionale del Principato vescovile di Bressanone, confederato dell'omologo Principato tridentino e della Contea del Tirolo. Mi è parso un terreno d'indagine interessante, perché questo distretto montano mostra una peculiare e generalmente pacifica osmosi tra elementi della tradizione culturale tirolese, promanata dagli assetti giurisdizionali del principato, che si orientavano allo statuto territoriale tirolese (*Tiroler Landesordnung*), e ad uno *ius comune* consolidato su antiche consuetudini, spesso condivise con le comunità confinanti trentine e cadorine.

Partendo nel nostro ragionamento da considerazioni di carattere generale, osserviamo che una delle prime spinte all'aggregazione comunitaria è riconosciuta risiedere nell'esigenza di un gruppo di individuare strategie comuni per organizzare lo sfruttamento delle risorse naturali nel territorio in cui abita. Questo paradigma si declina fedelmente nelle regioni alpine e in particolare nelle zone d'alta montagna, dove la sopravvivenza delle comunità insediate e la pratica di un'economia agro-silvo-pastorale sono fortemente determinate dalla morfologia del territorio, che conosce estati brevi e stagioni invernali spesso aspre, e da un'orografia che limita le porzioni di territorio sfruttabile: il buon funzionamento di queste strategie e la coesione del gruppo sono state in passato condizioni indispensabili e imprescindibili per la sopravvivenza della comunità alpina <sup>3</sup>.

Dal punto di vista dello sfruttamento del territorio, la comunità insediata nel distretto vescovile brissinese di Fassa godeva *ab immemorabili* dei diritti d'uso sui beni signorili indivisi e da essi traeva la propria principale e praticamente esclusiva fonte di sostentamento: i diritti di erbatico e di pascolo sulle vaste praterie in alta quota (le *mont* nell'idioma locale), i diritti di sfruttamento delle acque (indispensabili per la vita, per l'irrorazione dei campi, per trarre la forza motrice necessaria alle attività produttive [mulini, seghe idrauliche, ecc.], per la pesca), i diritti di legnatico sulle foreste (di fare legna da ardere e da opera, di *arroncare*, di fare carbone), i diritti di estrazione di prodotti forestali, di raccogliere strame, frutti del sottobosco, di cacciare, di fare fornace, di fare pietre <sup>4</sup>. Usufruivano dei beni collet-

<sup>3</sup> Offrirò cenni più diffusi sull'organizzazione comunitaria in Val di Fassa nell'appendice alla prima parte della mia tesi di dottorato sul *Giudizio di Fassa in Antico regime*; rimando inoltre alle considerazioni di F. Ghetta, approfondite in numerose pubblicazioni.

<sup>4</sup> Rimando per un inquadramento generale sulla gestione dei beni collettivi a G. Cherubini, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, Roma-Bari 1984, e, per la disamina di un caso regionale, *Beni comuni e usi civici nella Toscana tardomedievale: materiali per*

tivi tutti i capifamiglia residenti nella comunità che partecipavano agli oneri vicinali. Lo sfruttamento delle attività economiche veniva gestito in comune: gli opifici (mulini, seghe idrauliche, fornaci) venivano gestiti dalle singole regole o comunità di villaggio e così la monticazione estiva delle greggi sui pascoli alti del demanio delle regole, dove veniva condivisa la gestione delle malghe in quota e delle casere («caselli ossia casare su la mont»<sup>5</sup>). Lo sfruttamento dei pascoli veniva messo a gabella: i singoli mansi corrispondevano al principe vescovo dei canoni annuali, originariamente in natura o “in carne”, progressivamente sostituiti a partire dal Seicento dalle corrispondenti quote in denaro. La transumanza primaverile verso i “barchi” all’Adige presso Bolzano, dove i Fassani godevano *ab immemorabili* di uno *jus pascendi*<sup>6</sup>, veniva invece praticata in forma comunitaria

*una ricerca*, a cura di M. Bicchierai, Venezia 1995, e alla bibliografia ivi richiamata. Entro l’ampia storiografia locale sulle comunità rurali segnalo particolarmente il lavoro di Giacomoni e Stenico, che offre un’esautiva panoramica, tratta dal diritto consuetudinario e dalla normativa regolare delle comunità trentine, del trattamento dei *forenses*, della loro libera circolazione e insediamento entro i nessi delle comunità medievali e della prima età moderna, integrando gli spunti forniti dalla normativa regolare con disposizioni specifiche in merito ai forestieri, con atti di concessione di vicinato e cause giudiziarie a esso connesse: F. Giacomoni, M. Stenico, Vicini et forenses. *La figura del forestiero nelle comunità rurali trentine di antico regime*, in “Studi Trentini di Scienze Storiche. Sezione I”, a. 84 (2005), n. 1-2, pp. 3-76, 163-252: ivi (particolarmente nota 8) ampie indicazioni bibliografiche sulle comunità rurali trentine e su quelle contermini. Segnalo inoltre M. Della Misericordia, “Inter vicinos de vicinantia”. *Una nota storiografica a partire dalle investiture ad accola dei comuni valtellinesi nel basso medioevo*, in G. Alfani, & R. Rao (a cura di), *La gestione delle risorse collettive. Italia settentrionale, secoli XII-XVIII*, Milano 2011, pp. 32-47 e i vari lavori di approfondimento e di sintesi di M. Nequirito: *A norma di regola. Le comunità di villaggio trentine dal Medioevo alla fine del '700*, Provincia autonoma di Trento, Servizio beni librari e archivistici (Quaderni, 1), Trento 2002; Id., *La montagna condivisa: l'utilizzo collettivo dei boschi e dei pascoli in Trentino dalle riforme settecentesche al primo Novecento* (Archivio Scialoja-Bolla. Annali di studi sulla proprietà collettiva, 2010, 2), Milano 2010; Id., *Beni comuni, proprietà collettive e usi civici sulla montagna trentina tra '700 e '900*, Provincia autonoma di Trento (Quaderni, 11), Trento 2011.

<sup>5</sup> F. Ghetta, *Documenti per la storia della Comunità di Fassa: sedute e delibere dei rappresentanti della Comunità di Fassa, 1550-1780*, Vigo di Fassa (TN) 1998, registrazione del 18 ottobre 1749.

<sup>6</sup> Il primo documento noto che menziona il diritto di pascolo dei Fassani sulla piana all’Adige è del 1215: F. Huter, (a cura di), *Tiroler Urkundenbuch*, 3 voll., Innsbruck 1937-55, II vol., doc. 671 p. 125. Per ciascuno dei “barchi” all’Adige (da Formiè, della Feraia, de Casa Nova) la Comunità di valle nominava da due a quattro *cavedolari*, da tre a quattro pastori e un casaro ciascuno; tutti i nominati erano tenuti a «prestar giuramento col tocco di mano della fede». Il procuratore della comunità chiedeva al cancelliere del giudizio di mettere a protocollo i nomi dei prescelti, affinché se

dall'intera Comunità di valle, e anzi, era scoraggiata qualsiasi forma di cura individuale delle bestie<sup>7</sup>. A sovrintendere al gregge comunitario venivano scelti dei *cavedolari*, sorte di amministratori che curavano gli aspetti gestionali e la contabilizzazione dei diritti di pascolo e di passo durante le transumanze, prendevano in affidamento e tenevano il conteggio delle pecore della comunità e incassavano le quote dovute dai singoli proprietari delle bestie.

La parte preponderante dell'attività di documentazione in forma scritta che oggi è giunta fino a noi è condizionata dall'esigenza di fissare in forme godenti pubblica riconoscibilità i rapporti di diritto connessi allo sfruttamento e alla gestione delle risorse collettive e delle terre e all'organizzazione della comunità insediata, che dalle terre traeva il proprio sostentamento. Con l'avallo di ricca documentazione d'archivio riusciamo dunque a percepire come lo sfruttamento su base comunitaria delle risorse naturali, presupposto necessario alla sopravvivenza in questo ambiente di montagna, costituisse il collante stesso del gruppo insediato: spinta dalla necessità di ottimizzare lo sfruttamento delle risorse, di favorirne il naturale ricambio, di garantirne paritario accesso ai propri membri e spartire equamente gli oneri legati al loro mantenimento, la comunità era costretta a darsi delle "regole", ad organizzarsi in forme strutturate a livello di paese, a livello di gruppi di vicinato (da lat. *vicus*=villaggio). Si consolidano così usanze, si sedimenta una tradizione di gestione comunitaria del territorio, in continuità con il passato, che costituisce il legante e un forte elemento di riconoscimento identitario della popolazione, che qualifica le dinamiche relazionali all'interno della comunità stessa e tra essa e il mondo esterno. Il senso di vicinato, che viene via via rafforzandosi nel diritto consuetudinario, prima tramandato oralmente e poi fissato nelle carte di regola e negli statuti comunitari, funge da

ne conservasse memoria. Si veda, ad esempio, la «Notazione seguita dei cavedolari, casari e pastori destinati per ogni barcho, onde la Comunità di Fassa installa le sue piegore nel Paese attesino superiore, di chiaschedun soprastante, con decrittione di loro nomi, cognomi, statura, età, affine di esser mediante sufficiente fede, riconosciuti per talli, servati da ogni molestie de soldati, di puoter con libertà attender al loro officio e maggiormente esser affezionati alla Cesarea Maestà» in F. Ghetta, *Documenti per la storia*, cit., registrazione del 27 marzo 1692.

<sup>7</sup> Si veda ad es. F. Ghetta, *Documenti per la storia*, cit., registrazione dell'11 marzo 1676: «Fu concluso che tutti li sudditi della valle che hanno bestiame pecorino che possi andar sui barchi, che debbino mandarli tutto e non trattenerne qui; e se qualcheduno intendesse haver bestiame che non potesse per qualche difetto andarli, che habbino a dimostrarli alli cavedolari, e far riconoscer il difetto; e chi ne trattenirà in altra forma, venghino castigati conforme li ordini più volte fatti, in troni 5 per cavo».

nucleo di aggregazione delle stesse forme di insediamento: gli abitati si concentrano in gruppi di casali, o piccoli villaggi, dislocati sul fondovalle (Soraga, Vigo, Pozza, Pera, Mazzin, ecc.) o a mezza costa, sui pendii terrazzati (ad es. Tamion, Valongia, Moncion, Pian, Soracropa, Lorenz, Vera e Insom; Mortic, Crousc e Soal sono oggi scomparsi), circondati dai campi coltivati a gestione privatistica (i *divisa*), secondo il modello insediativo proprio delle comunità alpine nei territori di tradizione culturale romanza. Entro la dimensione allargata della Comunità di valle, sovrapponibile al distretto giurisdizionale nonché, nel caso di Fassa ma non nella generalità dei casi, al distretto confessionale della chiesa pievana, si definiscono parallelamente nei rapporti interni relazioni comunitarie più ristrette, corrispondenti a porzioni del territorio (la Valle di Sotto e la Valle di Sopra), e via via alle sfere di influenza dei singoli paesi. Questi consorzi comunitari iniziano verso il XIII sec. a rivendicare prerogative proprie nelle relazioni esterne<sup>8</sup>: il senso di identità comunitaria allargata qualifica la popolazione nelle relazioni “verticali”, con gli organi dell’autorità signorile, e in quelle “orizzontali”, con le popolazioni confinanti, nel caso di Fassa appartenenti a signorie territoriali o a stati diversi (il Principato vescovile di Trento, la Contea di Tirolo, la Repubblica di Venezia).

I diversi livelli delle aggregazioni comunitarie consolidano dunque progressivamente un’autonoma personalità giuridica, acquisiscono capacità di agire giuridicamente nelle relazioni con l’autorità e con i pari delle comunità finitime, definiscono le proprie rappresentanze e i propri organi deliberativi (l’assemblea dei capifamiglia a livello di vicinia, di regola o *in pien comun*), organizzano un apparato amministrativo per la gestione delle risorse indivise, consolidandosi progres-

<sup>8</sup> Nel 1263 venne stipulato un patto di amicizia e di mutua difesa tra la Comunità di Fiemme, rappresentata dal gastaldo Ezzelino per conto del principe vescovo di Trento, e la Comunità di Fassa, rappresentata da due «ambassadors Fassie pro dominum Brunum Dei gratia episcopum Brixinensem et pro omnibus infrascriptis videlicet ecc. et pro tota comunitate Fassie»: Arch. Magnifica Comunità di Fiemme, 1264 luglio 1, Cavalese, ora irreperibile.

Del 1298 è il patto di amicizia e di mutua difesa della Comunità di Fassa, rappresentata da sette fassani che «promiserunt pro se et pro comune de Ewisso et pro dicto eo comune sicut certi nuncii dicti comuni de Efissio», con Remberto signore di Fiè: l’originale, proveniente dall’archivio di Castel Gandegg, è oggi disperso, rimane la trascrizione in TLA, *Collectio Gandegger Urkunden*, n. 201, copia di P. Justinian Ladurner: 1298, novembre 24, Nova Levante.

Del 1303 è il patto di amicizia e di mutua difesa fra la Comunità di Fassa e quella di Primiero alla presenza dei giurati «de dicta terra Fasse, testibus ad hoc uocatis [...] in pleno et generali comuni hominum de Fassa ibidem congregato more solito»: Archivio parrocchiale di Fiera di Primiero, 1303 luglio 14, S. Giovanni di Fassa.

sivamente nella propria fisionomia istituzionale <sup>9</sup>, con il pieno favore della superiorità vescovile. Nell'ottica di una gestione patrimoniale dei *comunia*, il principe vescovo incentivava, infatti, la restrizione del loro godimento ai soli membri della comunità, sui quali aveva signoria e potere di controllo. È stato ampiamente dimostrato, anche per altre realtà, come il consolidamento di un sistema di organizzazione sociale si basi per così dire su una comunione d'intenti: il decentramento della gestione delle risorse a livello di comunità o di "regola" incontrava infatti gli interessi del *dominus loci*, che gestiva con maggiore facilità la propria politica fiscale relazionandosi a interlocutori collettivi (le singole regole, i singoli masi, anche se frazionati nel corso delle generazioni fra più conduttori), e demandava a questi di organizzare in piena autonomia, al proprio interno, una consensuale perequazione dell'onere fiscale. Nessuna autorità statuale potrebbe governare i singoli individui se questi non fossero legati dal bisogno strutturale di organizzarsi in organismi collettivi per condividere beni e servizi comuni, volgendo a proprio vantaggio il rapporto con l'ambiente, specie dove questo può rivelarsi ostile <sup>10</sup>.

Le comunità vengono così progressivamente ad acquisire maggiore autonomia e una fisionomia istituzionale proprio in virtù di questo omogeneo bilanciamento di interessi. Con il *placet* della superiorità vescovile il nucleo dei vicini definisce nelle carte di regola le proprie prerogative e i propri diritti – essenzialmente quello di godere delle risorse collettive e di avere rappresentanza negli organi decisionali della comunità – ma anche il corrispettivo di oneri a essi connessi <sup>11</sup>: l'accesso alle risorse non è libero ma è vincolato alle contribuzioni e

<sup>9</sup> Su questi aspetti presso altre comunità trentine sono di riferimento i lavori di G. P. Bognetti, F. Sinatti D'Amico, C. Violante, *Studi sulle origini del comune rurale*, Milano 1978 e G. Santini, *Comunità di pieve e comunità intermedie di valle (con speciale riferimento all'età medioevale)*, atti del Convegno su *Problemi di un territorio: l'esperienza trentina fra storia e attualità*, Trento 12-13 dicembre 1981.

<sup>10</sup> Sulla questione dell'origine dei nessi comunitari rimando a G. Chittolini, *Il 'privato', il 'pubblico', lo Stato*, in *Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna*, a cura di G. Chittolini, A. Molho, P. Schiera, Bologna 1994, pp. 553-589 (ed. ingl. col titolo *The "Private", the "Public" and the State*, in *The Origins of the State in Italy*, in "The journal of modern history", LXVII/suppl. [1995], pp. 34-61).

<sup>11</sup> L'antichità di questa impostazione pare confermata dalla vicinanza all'etimologia di *communitas*, da *cum-munus*, con riferimento al «munus, che può avere un triplice significato e che rimanda a un dovere, un debito, un dono-da-dare. I soggetti della comunità sono dunque uniti da un obbligo che li rende non completamente padroni di se stessi»: si veda la presentazione di L. Grandi all'opera di R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi, 1998.

alle prestazioni d'opera obbligatorie (le fassioni ovvero *urte e scuf*<sup>12</sup>) necessarie per il mantenimento del bene comune e l'assolvimento delle cariche comunitarie.

Quello fin qui delineato è un percorso di sviluppo che accomuna, nell'interazione con il territorio e nell'organizzazione della struttura comunitaria, molte comunità alpine rurali, partendo dalla montagna piemontese e svizzera fino a quella trentino-tirolese e cadorina.

### 1. *Lo status di vicino*

Ciò che è alla base delle relazioni comunitarie è la titolarità del diritto di appartenenza alla comunità, dello *jus vicinie*, requisito imprescindibile, naturale e individuale, non alienabile a titolo oneroso, per il godimento dei beni comuni indivisi e per l'esercizio dei diritti civici, presupposto quindi per la sopravvivenza stessa della comunità.

Il godimento dei diritti collettivi era suddiviso in quote tra i capifamiglia che sostenevano gli oneri comunitari: «È stato osservato et s'osserva, che cadaun vicino della valle, il quale fa fation et urta di common, puole nel loco della sua habitacione galder et fruir li beni communi et pascoli di regola a suo beneplacito senza poter essere impedito da persona alcuna»<sup>13</sup>. Non tutti gli abitanti sono vicini della regola, ma lo è ogni capofamiglia referente per il proprio nucleo familiare: vi sono tanti vicini quanti sono i fuochi di ciascuna villa, le unità minime usate come divisore per la distribuzione dell'accesso al bene pubblico e per la perequazione degli oneri che gravavano su ciascuna comunità<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Il carico fiscale, ivi comprese le contribuzioni militari e le prestazioni d'opera, dette localmente *urte e scuf*, ovvero «aggravi di signoria et altri scuffi che si sopportano per ragione de vicinanza». Il termine *scuffi* si ritrova anche nel confinante Primiero, ove emerge spesso il richiamo ad «omnia onera et scuffia gerere et substinere»; si veda ad es. APT, *Pergamene e documenti antichi*, c. 27, 1420 agosto 21 (G. Bernardin, *Montagne e pascoli di Primiero (Trento) nei secoli XIV-XV. Introduzione storica e documenti*, tesi di laurea, Università degli studi di Udine, Facoltà di Lettere e Filosofia, relatore F. De Vitt aa. 2003-2004, pp. 93-97, doc. 2).

<sup>13</sup> Statuto di Fassa (di seguito ST) del 1613, lib. III, cap. 7: *Del galder et fruir li beni communi*. Lo statuto di Fassa del 1613 è trascritto in A. Ghetta, *Le istituzioni politiche, amministrative e giudiziarie della Val di Fassa secondo i suoi antichi statuti*, tesi di laurea, relatore prof. Diego Quagliani, Università degli Studi di Trento, a. a. 1994-1995.

<sup>14</sup> S'intende qui la famiglia raccolta attorno a un fuoco riconosciuto come tale dalla comunità: esso poteva corrispondere a una famiglia nucleare o a una famiglia allargata, composta da più generazioni e linee parallele conviventi. Per tale motivazione appare inaffidabile utilizzare il numero dei fuochi come base per stime sulla consistenza

Le prestazioni collettive erano richieste per la manutenzione del bene comune <sup>15</sup> e per l'amministrazione della vita comunitaria: le stesse cariche della regola andavano *a urta*, venivano cioè distribuite secondo un criterio di rotazione turnaria, dal quale non era lecito esimersi se non "per gravi e comprovati motivi": nel gruppo dei pari i rappresentanti non si eleggevano mai, i meccanismi di accesso alle cariche non avvenivano per votazione, ma per turnazione e i mandati erano molto brevi. I nomi dei vicini venivano scritti a rotolo e chiamati a turno a rivestire le cariche, ora di regolano, ora di saltaro o di *fonteghiere*. L'accesso alle cariche, intese come servizio obbligatorio alla comunità, appare dunque all'osservatore moderno abbastanza democratico: in realtà i meccanismi di sorteggio venivano ristretti ai gruppi più originari, garantendo così il controllo sociale e il permanere delle usanze consuetudinarie.

La prestazione degli oneri comunitari dava anche il beneficio delle immunità fiscali e dei privilegi di cui godeva, per antico diritto, la Val di Fassa, in quanto uno dei più antichi territori vescovili («esercitar ogni sorte de mercantie et tràfigi liciti [...], poter uccellar, pescar, cazar, prender et sitar <sup>16</sup> ogni sorte di selvaticine eccetuando cervi») <sup>17</sup>. Appariva dunque indispensabile definire le regole del gioco, definire chi avesse titolo di godere dei beni collettivi e chi no, o chi ne potesse entrare in godimento *sub conditio*, e su quale base ci si spartissero gli oneri connessi.

In questo antico sistema di interrelazione tra l'uomo e l'ambiente montano, il diritto di appartenere alla comunità in Val di Fassa, come nel resto dei territori vicini dove è diffuso un modello organizzativo regoliero, non si acquisiva attraverso lo *ius soli*, cioè dimostrando di risiedere sul territorio da un tempo sufficientemente lungo, ma attraverso lo *ius sanguinis*, attraverso una sorta di eredità genetica trasmessa

numerica della popolazione di un territorio: è ampiamente documentato in bibliografia lo scarto tra "fuochi fumanti", cioè quelli effettivi in un determinato periodo, e "fuochi descritti", cioè quelli risultanti da una messa a estimo delle case, e utilizzati come unità fiscale di riferimento fino al successivo aggiornamento dell'elenco dei fuochi, nonché le problematiche connesse al fenomeno.

<sup>15</sup> Le prestazioni di *corvée* erano legate all'obbligo di manutenzione dei beni comuni, essenzialmente le strade comunitarie e i ponti: ST 1613, lib. III, cap. 6 *Del refar et conzar le strade et ponti communi*: «È stato osservato et s'osserva, che facendo bisogno di refar, et conciar ponti over strade communi, tanto per valle, quanto per le sue montagnie over passi, cioe Careza, simil manchamenti non restino impediti. Ma facendo bisogno di conciar strade et ponti consortali, in tal caso e tenuta ogni regola a conciar et mantener le strade et ponti consorti, che in esse si ritrovano».

<sup>16</sup> *Sitar* nel probabile significato di 'saettare, cacciare con le frecce'.

<sup>17</sup> Statuto 1613, lib. III, cap. 3, *Delli privilegi et immunità della valle di Fassa*.

tra le generazioni discendenti dagli antichi originari, fatta anche di una sedimentata e condivisa tradizione di gestione del territorio. Il vincolo sociale di appartenenza alla comunità si sosteneva, infatti, sulla condivisione del radicamento al territorio: *terrieri* si definivano i vicini, spesso in funzione simmetrica e contrapposta a quanti non lo erano, i forestieri. Quando nei documenti si voleva indicare che alle adunanze pubbliche avevano partecipato veramente tutti, lo scrivano indicava che vi erano «terrieri e forestieri», nella certezza di raccogliere con tale definizione davvero tutti i capifamiglia del distretto territoriale, ma nella piena consapevolezza della profonda distinzione sociale tra i due gruppi. Un membro esterno poteva entrare nel nesso dei discendenti degli antichi vicini solo con un atto di recezione da parte della «comunità degli originari», essendo ammesso alla benevolenza del gruppo, in assenza del quale una prolungata permanenza sul territorio o una contropartita in denaro non erano di per sé requisiti sufficienti per una promozione allo *status* di vicino. «A differenza del comune tedesco, dove un possessore di immobili è vicino, la comunità italiana considera il diritto di vicinia come personale: i vicini vengono assunti con una particolare immatricolazione»: così riportava sul finire del Settecento il commissario governativo imperiale Sigismondo barone de Moll in una relazione riguardo ad altra realtà comunitaria, quella della regola di Lavis, in territorio tirolese, accomunata però a quella fassana da una permanenza di assetti comunitari «nativi» e consuetudini che convivevano in un rapporto abbastanza armonioso con il diritto territoriale tirolese (*Tiroler Landesordnung*)<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> A. Casetti, *Storia di Lavis. Giurisdizione di Königsberg-Montereale*, Trento, 1997, p. 159. Sulla figura del barone Moll si veda P. Pedrotti, *L'attività pubblica del Barone Sigismondo Moll durante il Regno d'Italia*, in «Studi Trentini di Scienze Storiche» XVII (1936), pp. 65-99, nonché *Sigismondo Moll e il Tirolo nella fase di superamento dell'Antico regime*, atti del convegno (Rovereto 25-26-27 ottobre 1990), Rovereto, Accademia Roveretana degli Agiati, 1993. Il differente approccio alla titolarità del vicinato tra comunità «trentine» e comunità che si rifacevano al diritto territoriale tirolese viene commentato anche da Tullio Sartori-Montecroce nel 1892 a proposito della Comunità di Fiemme: «Per individuare lo schema giuridico dell'associazione rurale di Fiemme, è necessario cominciare ad esaminare *in loco* la natura del diritto di vicinia. La fonte più antica al riguardo è il diploma vescovile di Enrico III del 1314, da cui, in accordo con gli statuti posteriori, risulta che il diritto di vicinia nella comunità di Fiemme non era collegato al possesso fondiario, ma era un diritto puramente personale. Come la maggior parte dei comuni rurali italiani, specie quelli trentini, la comunità di Fiemme era una comunità puramente personale ed ha conservato questo carattere fino all'ultimo. Essa si distingue in generale dalla maggior parte delle comunità rurali tedesche di epoca posteriore e in particolare dai comuni rurali tirolesi-bavaresi, le cui consuetudini impongono perlopiù il possesso fondiario



Un atto formale di accettazione nel nesso vicinale della regola di Pozza di un sarto forestiero ci trasmette i tratti del cerimoniale seguito nella prima metà del Seicento per l'accoglimento di un forestiero nella comunità vicinale: i 4 regolani «de conseio et vollontà de tutti li vicini» accettavano il forestiero tra i convicini, concedendogli «per una massaria over fogo sollo, perpettualmenter de generacion in generacion» per sé e per i propri discendenti di «galdere et posseder tutte le ragion et regallie de regolla». All'atto d'immissione nel possesso dei diritti seguiva l'impegno richiesto come contropartita: la discrezione nel «non voller riportar cosse de regolla», non vender legname fuori dalla regola o praticar mercanzia di bestame, la pacifica convivenza nel gruppo e l'obbedienza, per sé e per i propri discendenti («habbia et haver debía da essere boni vicini amorevolli et obbedienti») e in breve di «vivere et morire con li suoi vicini in santa pace et unione». Gli impegni assunti sono suggellati da una remunerazione materiale, la corresponsione di una tassa di vicinato di 33 ragnesi: il patto stipulato in questa forma contentava entrambe le parti. Nel dispositivo si accordano i diritti di «galdere et posseder» i beni comuni; le fonti sono molto precise nella distinzione terminologica fra le figure di dominio, derivate dal diritto romano: la vicinanza è una prerogativa che “si possiede”, che garantisce cioè al conduttore un usufrutto (non la proprietà o la con-proprietà) dei beni comuni; della proprietà ha sempre titolo il *dominus loci*, che sulla concessione di questo libero usufrutto esercitava il proprio diritto di colta. Riporto il testo di questo interessante documento, segnalato da Vittorio Bassetti nel 2013:

«Noi con nome Bastian de Costaza, Zuan de Locatin, Battista de Cipprian de Iochin et Nicollò de Steffen, come quatro regollani della hon.da regola et vissinanza de Pozza, confessiamo et contentiamo in la presente scrittura, per noi et a nome de essa regolla et vissinanza, qualmenter di aver de conseio et vollontà de tutti li vicini, con quel mellio modo, via et forma che far si polle, accettado et contentado per nostro bon convicino m.ro Vallerio della Cromera sartor <sup>19</sup>, habitante

come titolo e spesso anche come criterio per ottenere il diritto di vicinia e considerano la vicinia come una pertinenza della casa e del maso»: T. v. Sartori-Montecroce, *Die Thal- und Gerichtsgemeinde Fleims und ihr Statutarrecht*, in “Zeitschrift des Ferdinandeums” 36 (1892), traduzione italiana a cura di I. Giordani, *La comunità di Fiemme e il suo diritto statuario*, Cavalese, Magnifica Comunità di Fiemme, 2002, pp. 76-77.

<sup>19</sup> Nello stesso 1637 tutti gli uomini di Fassa tra i 24 e i 50 anni vennero annotati sulla lista di leva: «maistro Vallerio della Cromera» compare avere 44 anni: A. Mura, F. Ghetta, *Gli elenchi degli abili alla leva nel giudizio di Fassa, anni 1624 e 1637*, in “Mondo Ladino” 38 (2014), pp. 81-124.

a Poza de Sora. Cioè per una massaria over fogo sollo perpettualmenter de generacion in generacion che possano galdere et posseder tutte le ragion et regallie de Regolla che si perviene, et questo se intende semper sollum per una massaria over fogo sollo, senza contradicion de persona alcuna. Con questa condicione et patti, che ditto m.ro Vallerio, overo chi ritterà tal vissinanza doppoi la sua morte, habbia et haver debia da essere boni vicini amorevolli et obbedienti in ogni occassione et non voller riportar cosse de Regolla, nè manco li suoi vicini, ancora che non habiano da vender legnami fora della Regolla, nè manco far marchancia de bestiami in dano de ditta Regolla, ma vivere et morire con li suoi vicini in santa pace et unione. All'incontra per remunerar la hon.da Regolla de un tal beneficio receudo, che ditto m.ro Vallerio sia tenuto et obligado di dar et disborsar alla antenominata hon.da Regolla la summa de rainesi trentatre, videlizet R. 33 de dinari de bona monetta da Meran.

Et questo è statto fatto et concludo in piena Regolla. Della qual summa noi prenommati regollani, a nome come di sopra, se chiamiamo tacitti, contenti, pagadi et sottisfatti dall'antedetto m.ro Vallerio et dalli suoi heredi senza dano alcuno, promettando ambe parte di mantegnir et observar quanto di sopra si contiene, all'tutto real et fidelmenter senza mallicia nè dollo alcuno.

Et a questa publicacion fu presente testimoni degni de fede chiamadi et pregadi [...].

Il che fu adi 3 del meso de marz del ano corente doppoi la Santissima Natività del Salvator Nostro Iesu Christo milleseicento et trentasette, idest 1637.

Io Zuan Cinzoll per priego de ambe parte, presente li testimoni, fidelmenter ho scritto et in fede della verità me son sotto scritto de manu propria». <sup>20</sup>

Il richiamo all'obbedienza, espresso qui in forma generica perché sufficientemente noto agli astanti per antica usanza, richiamava l'obbligo per il nuovo venuto di contribuire come i convicini in solido e in mestieri (a fare «fation et urta di common») alla vita comunitaria <sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Archivio della Regola di Pozza, doc. 1637 marzo 3: trascritto in V. Bassetti (a cura di), *Val di Fassa. Documenti e studi*, Pozza di Fassa, 2013.

<sup>21</sup> ST 1613, lib. III, cap. 7: *Del galder et fruir li beni communi*: «È stato osservato et s'osserva, che cadaun vicino della valle, il qualle fa fation et urta di common, puole nel loco della sua habitacione galder et fruir li beni communi et pascoli di regola a suo beneplacito senza poter essere impedito da persona alcuna; ordinando perhò che le regole nel pascolare, una l'altra non si debbino con li loro bestiami aggravare;

È interessante osservare che ciascun vicino esercitava il proprio diritto di godimento sui beni comunitari solo «nel loco della sua habitatione», non cioè in tutto il distretto giurisdizionale, quindi non come membro della Comunità di Valle, ma nell'ambito ristretto della Regola dove aveva fissato la propria dimora stabile. La vicinanza si configura quindi come il nesso corporato degli abitanti di ciascuna Regola. Se un vicino si spostava in un'altra regola della stessa Comunità di valle, traslava il proprio diritto dove fissava la nuova abitazione, perdendolo, fino a nuovo spostamento, nella Regola di provenienza. L'insistenza sul concetto di territorialità era funzionale alla definizione dell'ambito di competenza della Regola: sono frequenti le liti tra gli abitanti di case e fondi rurali posti al confine delle giurisdizioni regolari, che non scegliendo univocamente "da che parte stare" tentavano di sottrarsi ai carichi imposti sia dall'una sia dall'altra comunità <sup>22</sup>.

Quest'antica organizzazione comunitaria basata sulla condivisione dell'accesso ai beni indivisi avrà un proprio protagonismo fino a tutto il Settecento, quando, sul finire del secolo, comincerà ad affermarsi un diritto comunitario basato sulla proprietà: tale capovolgimento di prospettiva sarà sostenuto dalla politica fiscale statale, che, in un ampio ridisegno dei meccanismi di accertamento e di esazione del prelievo, mirerà a definire gli oneri individuali dei singoli e a circoscrivere e limitare sempre più i soggetti collettivi, più difficilmente tassabili. Con la secolarizzazione dei principati vescovili (1803) e l'assorbimento di buona parte del territorio trentino-tirolese nell'orbita dei regni napoleonici, prima bavarese poi italo-francese, le comunità locali vennero incardinate nell'apparato statale, e anche dopo il ritorno della regione sotto la sovranità degli Asburgo non riuscirono a riconquistare le prerogative degli antichi nessi comunitari regolieri di Antico regime <sup>23</sup>.

et in tutte le cose di regola over common, debbono esser osservati li ordini di regola et di commun».

<sup>22</sup> «Abenchè uno haveria possession in più regolle, per questo non può esser vicino da per tutto»: così precisa il vicario di Fassa Michiel de Coret nel 1596 nella causa che vede contrapposto Nicolò da Sant Zuan contro la Regola di Pozza: nonostante in un precedente accordo di terminazione con la Regola di Vigo il suo potere cadesse fuori dai confini della Regola, la sentenza dell'*onoranda branca* sancì che la Regola di Pozza dovesse accoglierlo tra i propri vicini e che egli sostenesse gli oneri relativi: V. Bassetti (a cura di), *Val di Fassa. Documenti e studi*, Pozza di Fassa, 2013.

<sup>23</sup> Rimando ai diversi lavori di M. Nequirito per un serio commento alla fase di transizione dalle regole di Antico regime ai comuni amministrativi moderni.

## 2. La trasmissione del diritto di vicinia

Nell'organizzazione dei rapporti sociali della fascia di popolazione che si muoveva attorno al nucleo corporato dei vicini e che ambiva a inserirvisi, entrava in gioco come fattore determinante il ruolo della donna e le prerogative che il diritto consuetudinario le riconosceva: è su questi che vogliamo soffermare la nostra attenzione. Senza entrare nel merito specifico del diritto di successione e delle connesse implicazioni nella sfera civilistica privata e nell'organizzazione fondiaria, vorremmo mettere in luce gli aspetti legati alla dimensione pubblica della donna. La donna, o per meglio dire una delle figlie di un vicino, aveva la possibilità di succedere al padre nel diritto di vicinia, nei benefici e oneri connessi, solo in assenza di eredi maschi: in questa circostanza acquisiva anche la titolarità del patrimonio paterno o materno. Il connubio con una donna *ritadina*, cioè ereditiera, titolare anche di un fuoco vicinale, poteva aprire così una "porta d'ingresso" nella comunità per chi ambiva a entrarvi, non avendone titolo: un membro della Comunità di valle non vicino della Regola o un forestiero avevano in questo modo occasione di accasarsi nel vicinato e di ambire legittimamente a una propria quota delle risorse collettive. Sul negare agli estranei l'accesso ai beni indivisi le comunità andavano molto caute, in quanto il precludere l'accesso ai pascoli o alla legna per scaldarsi in un'economia contadina di alta montagna avrebbe significato precludere agli estranei il diritto stesso alla sopravvivenza sul territorio<sup>24</sup>. Si preferiva semmai mettere un filtro a monte, centellinando o in molti casi negando la titolarità del diritto di vicinato alle donne, anche in assenza di eredi maschi, precludendo loro la facoltà di essere portatrici del diritto per loro stesse e per il nucleo familiare che contribuivano a formare, disincentivando così i tentativi di ingresso dall'esterno: questa la scelta presa ad esempio dalla regola di Mortaso in Val Rendena<sup>25</sup>. Collocandosi su una posizione intermedia tra il negare e il concedere, molte comunità trentine dimostrarono di optare per la trasmissione dello *jus vicinie* a una delle figlie – sempre in assenza di eredi maschi – ma solo vita natural durante, cioè garantendo alla prescelta le risorse per la propria sopravvivenza, anche gestite per il tramite di un consorte forestiero, ma precludendole la possibilità di una trasmissione del diritto di vicinia alla discendenza, e decretando

<sup>24</sup> Si vedano a tal proposito le osservazioni di F. Giacomoni, M. Stenico, *Vicini et forensesi*, cit.

<sup>25</sup> *Ibidem*, pp. 223ss per riferimenti documentari per questo e i successivi casi trentini citati nello specifico capitolo.

così dopo la sua morte l'estinzione del fuoco vicinale e il ritorno della sua quota-parte alla comunità. Così venne sancito ad es. dalla comunità di Tret nell'alta Val di Non nella carta di regola del 1599. Nella definizione dei meccanismi di trasmissione del diritto di vicinia la Comunità di Fassa, assieme e all'unisono con la vicina Comunità di Fiemme e con significative analogie con le prescrizioni presenti nei laudi cadorini, optò, in assoluta controtendenza, per l'ammissione della successione anche in linea femminile, seppur con le precise restrizioni che vedremo. Indagando gli effetti sugli equilibri sociali di questa che può apparire un'inedita apertura, ci accorgeremo – lo si descriverà in conclusione – che essi anzi vennero mantenuti in una situazione di vincente bilanciamento, raggiungendo dunque, per vie opposte, gli stessi obiettivi perseguiti dalle altre comunità trentine, che invece avevano optato per una chiusura.

In questa trasmissione del diritto di vicinato a una figlia e alla sua discendenza, in assenza di eredi maschi, anche se non frequente nelle comunità trentine, non sarebbe da leggere un segnale di particolare considerazione della condizione femminile: anche in Val di Fassa la capacità giuridica della donna nell'amministrare beni e proprietà appare dimezzata, come di prassi nelle *consuetudines* e nella normativa statutaria e regolare delle comunità di area trentina, e al pari di minori (pupilli) poteva contrarre obbligazioni solo per il tramite di un procuratore, chiamato in valle *ombaiser* (da ted. *Anweiser*). In condizioni di normale discendenza in senso patrilineare, le figlie godevano dei diritti di vicinanza portati dal consorte al nuovo nucleo familiare, se si sposavano a un vicino; invece, «maritandosi in persone forestiere», gli statuti chiarivano che esse «non debbono hereditar nè succeder nelli beni di common over di regola, ma siano totalmente escluse». A questa chiusura, sancita negli statuti del 1613<sup>26</sup> all'unisono con le *Consuetudini* di Fiemme dello stesso anno<sup>27</sup>, si arrivò per successive prove d'errore, dopo aver sperimentato percorsi di apertura e averli considerati controproducenti. Ci informa al riguardo la Comunità di Fiemme, che dopo aver sperimentato la soluzione di una trasmissione paritaria della vicinanza anche a tutte le figlie femmine, giunse alla conclusione «che questa osservanza era molto dannosa et pregiudiziale

<sup>26</sup> È significativo che nello statuto comunitario i capitoli sulla trasmissione del diritto di vicinanza non si trovino collocati nel libro secondo, che norma le modalità di contrarre, le cessioni di beni e diritti (cap. 1) e il diritto di successione capp. 2-19), ma nel libro terzo, dedicato ai diritti della comunità.

<sup>27</sup> Edizione delle *Consuetudini* della Comunità di Fiemme in T. v. Sartori-Montecroce, *La comunità di Fiemme e il suo diritto statutario*, cit.

ad essa Comunità, perché molte figliuole si maritavano in persone forestiere, quali si accasavano nella valle et facevano gran rovina nelli beni comuni et spetialmente alli boschi», ottenendo nel 1584 dal principe vescovo Ludovico Madruzzo di poter escludere le figlie dalla successione nel vicinato, in presenza di eredi maschi e allineandosi così alla prassi in uso nelle comunità di regola della nostra montagna <sup>28</sup>. Scorrono quasi all'unisono gli statuti di Fiemme e di Fassa del 1613 su questo passaggio vitale per le due comunità, come si evince da una lettura comparata:

| <i>Consuetudini di Fiemme, 1613</i><br>(copia 1641)                      | <i>Consuetudine di Fassa, 1613</i>                                |
|--------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------|
| Libro II: <i>Del civil</i>                                               | Libro III (riguarda i diritti della comunità)                     |
| Cap. 117: Anticha et nova osservanza delle succession delli beni comuni. | Cap. 5 <i>Della sucession delle donne nelli beni della Regola</i> |
| [...]                                                                    |                                                                   |

<sup>28</sup> Si veda a tal riguardo la premessa al Cap. 117 delle *Consuetudini di Fiemme*, che riprende il laudo delle regole di Fiemme del 1583: ASTn, *Archivio principesco vescovile di Trento*, sez. lat. caps. 12, n. 72: «maridandose le done vicine della comunità in forestieri hereditavano la visinanza et godevano in comuni et boschi tanto quanto che un altro vicino nativo della Valle; et perché da uno tempo in qua molti forestieri se maridano in done de Fieme solamente per haver detta visinanza, et questi tali forestieri continuamente hano fato et fano assai desordeni et dani in li boschi de essa comunità. Per tanto volendo la comunità obviar et prover a questi desordeni et dani che per foresteri sono dati, ha deliberato et determinato de comun consenso et volontà de essa comunità como appar per li laudi dati da essa comunità, la copia de li quali se presentano, de far ordenar et servar questo ordine et capitulo, che da qui in poi per l'avenire tutte le done vicine della Valle maridandose in foresteri non debano haver ne hereditar alcuna visinanza, non debano esser private della visinanza».

Primo. Che havendo un padre vicino della Valle di Fiemme figlioli et figliole legittimi et naturali d'una o più madre vicine o non vicine, solum li figlioli debbino hereditare et succeder nelli beni et vicinanza de commun et le figliole, maritandosi in persone forestiere non debbiano hereditar né succeder nelli beni de commun, ma siano totalmente escluse.

Secondo. Che s'un padre overo madre vicini della Communità haveranno una sola figliuola et non haveranno figliuoli, quella figliuola unica possa et debbia succeder ancho nelli beni comuni come li figliuoli maschi, ancor che si maritasse in persona forestiera.

Tertio. Che s'un padre non haverà figliuoli maschi, ma haverà più figliuole, la primogenita, overo quella che parerà al padre per testamento overo per altra dispositione, debbia hereditar et succeder nelli beni et vicinanza de commun, se ben sarà maritata in persona forestiera, et che l'altre siano escluse et non debbiano succeder nelli beni di commun, maritandosi in persone forestiere: et che ad un padre non sia licito d'instituir più d'una figliuola nelli beni de commun.

S'osserva et e stato osservato nella valle di Fassa, che morendo un padre vicino, lasciando doppo di sè figliolli et figliolle legittimi et naturali, da una o più madre, solum li figliolli debbeno hereditar e succeder nelli beni et visinanza de regola et le figliole maritandosi in persone forestiere, non debbono hereditar nè succeder nelli beni di common over di regola, ma siano totalmente escluse.

Item se un padre over madre vicini, haverano una sola figliolla et non haverano figlioli, quella figliolla possa et debbia succeder nelli beni comuni, come li figliolli maschi, anchor che si maritasse in persona forestiera.

Se un padre non haverà figliolli maschi, ma haverà più figliolle, la primogenita, over quella che parerà al padre per testamento, over per altra sua dispositione, debbia hereditar, et succeder nelli beni et visinanza de commun, se ben sarà maritata in persona forestiera, et che le altre siano escluse, et non debbino succeder nelli beni de comun, maritandosi in persone forestiere.

Et che a niuno sia lecito di poter vender la visinanza che ha nelli beni di commun, over regola; intendendosi forestieri da una regola al'altra.

Quarto. Che s'un padre vicino, qual non habbia figliuoli ma solum figliuole, manchasse senza testamento et senza ordinare qualla di dette figliuole dovesse succeder nella vicinanza et beni de commun, all'hora et in tal caso sia in arbitrio et potestà delli prossimi parenti delle sudette figliuole, con il parer però et decreto della superiorità, d'elizer et deputar una di dette figliuole alla succession delli beni comuni, cioè quella che sara più habile et sufficiente overo più bisognosa. Et quella, che in questo modo sarà elletta et deputata, debbia et possa succeder in detti beni et vicinanza, ancor che fosse overo se maritasse in persona forestiera et l'altre siano escluse, maritandosi in persone forestiere, sì come è detto di sopra.

Quinto. Che li figliuoli maschi overo unica figliuola che nasceranno di madre vicina et di padre forestiero debbiano succeder nelle raggion et vicinanza de commun come se fussero natti de padre vicino. Nel resto si osservi li precedenti capituli, cioè il tertio et il quarto.

Che li figlioli maschi, over unica figliolla, che nascerano di madre vicina, et padre forestiero, debbeno succeder nella visinanza de commun come se fosseno nati di padre vicino.



Sesto. Che, s'una figliuola esclusa dalla vicinanza secondo l'ordine delli sudetti capituli, si mariterà in alchuna persona vicina della valle, la quale voglia andar ad habitar nella villa et regola dove è nata la moglie per sua maggior comodità et per poter goder et fruir li beni della moglie, all'hora et in quel caso la predetta moglie possa et voglia succeder nelli beni et vicinanza di detta regola, sì come fusse vicina, non obstante che sia statta esclusa, ma maridandosi in persona forestiera, sia totalmente esclusa come di sopra.

Che se una figliolla esclusa dalla visinanza si mariterà in alcuna persona vicina della valle, la qual voglia andar ad habitar nella villa et regola dove è nata la moglie, per sua maggior comodità et per poter goder et fruir li beni della moglie, alhora, et in tal caso la predetta moglie con il marito possa et voglia succeder nelli beni et visinanza di detta regola, sì come fusse vicina, non ostante sia stata esclusa; ma maritandosi in persona forestiera, sia totalmente esclusa come e ordinato sopra.

La Comunità di Fassa non ritiene superfluo menzionare, a differenza di quella di Fiemme, che la vicinanza «nelli beni di commun, over regola» non poteva essere ceduta a titolo oneroso, segnale indiretto che tale prassi doveva essere, se non ricorrente, quanto meno certo ben conosciuta dai vicini: aspetto, questo, che punta il dito sul carattere eminentemente utilitaristico della cessione di questo diritto.

A partire dalle *Consuetudini* di Fiemme e di Fassa del 1613, dunque, in assenza di linea successoria maschile poteva subentrare nello *jus vicinie* la figlia unica o «la primogenita, over quella che parerà al padre per testamento»<sup>29</sup>, ancorché sposata a un forestiero. La donna poteva essere immessa nel diritto di vicinia anche ereditandolo in senso orizzontale da un fratello; così apprendiamo infatti da una deliberazione assunta dall'assemblea della Comunità di Fassa del 1653:

«se more un padre o madre vicini de una Regola, che lascino figlioli maschi e figliole, mancando li figli senza lasciar heredi legittimi corporali, che una solla delle sorelle succeda nella ragion de vicinanza, e così successivamente, sempre uno delli heredi di quella; con questa distintione, cioè se talle fratello testasse, che sii in suo arbitrio di lasciarla a quella che vuole. E morendo ab intestato, che detta vicinanza caschi alla più vecchia, o se quella non se ne cura, a quella che starà in casa»<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> ST 1613, Libro III, cap. 5 *Della sucession delle donne nelli beni della Regola*.

<sup>30</sup> F. Ghetta, *Documenti per la storia*, cit., Deliberazione della comunità di Fassa del 15 agosto 1653.

Questa situazione di diritto non si traduceva a livello pratico in una paritaria rappresentanza nella vita comunitaria della donna, anche se titolare di fuoco vicinale: anche in Fassa essa appare comunque sempre subordinata nella dimensione pubblica e generalmente non aveva alcun peso decisionale nella vita comunitaria né accesso alle cariche; la donna era però, in assenza di uomini, chiamata ugualmente a onorare la sua parte degli oneri comunitari. Le vedove vicine potevano avere voce nelle assemblee decisionali delle comunità di villaggio solo nelle rare occasioni ove era necessario il parere dei vicini «tutti unitamente insieme, et separatamente»<sup>31</sup>. Dalla carta di regola di Pozza del 1616 apprendiamo che agli effetti pratici, i benefici legati al diritto di vicinia, come pure l'assolvimento degli oneri, venivano dalla donna esercitati per il tramite dal marito, anche se forestiero, ma a nessun titolo il diritto di vicinato traslava automaticamente su di lui: nel caso di una donna che avesse ereditato dal padre o dai fratelli la vicinanza e sposasse un forestiero, veniva infatti stabilito «che quel talle non sii mai comandato a regola, meno dato scuff de niuna sorte, habita longo o breve tempo in la regola, acioè non puosi quello pigliar tegnuda de visinanza; ma lasiandolo però sina che puosederà li benni della moglie ussufutuore et posedere li benni di visinanza tanto quanto che un altro vicino, comondandolo ad altri scuffi de sperar<sup>32</sup>, conzar strade e ponti e altre urte che verà comandato»<sup>33</sup>. Il forestiero

<sup>31</sup> Al *gastaldo Trinitatis* del 1696 si verifica una discussione interessante attorno alla vicinia di Mazzin: nella suddivisione della comunità di Valle in un Comune di Sotto e un Comune della Monegaria (Valle di Sopra), essa stava per tradizione assieme alla Valle di Sotto, mentre le rimanenti due vicinie della regola omonima (Campestrin e Fontanazzo) appartenevano alla Monegaria. In occasione della scrittura di un memoriale contro la Valle di Sotto, la vicinia di Mazzin si schiera a fianco della Valle di Sopra: di fronte alle rimostranze della bassa Valle «i vicini di Mazzin, comprese le donne, si presentano in *corpore* e dichiarano di voler stare in tutto e per tutto con la Comunità della Valle di Sotto», «conforme ab antiquo»; si presentano pertanto a votare «tutti unitamente insieme, et separatamente»: comprese le vedove, rimaste titolari di fuoco vicinale, nominate in fondo alla lista. Veniamo così a conoscenza dei titolari dei 21 fuochi vicinali della *vicinia* di Mazzin «messer Jacomo Soraruf, ser Sebastian e ser Christan de Cassan, ser Christofol de Cassan, ser Zuan Pescol, ser Antonio Spinel, ser Zuan fu Batta Somavilla, ser Michiel de Piero Somavilla, ser Giorgio ser Bernardo et ser Gio. Batta Costazeri, ser Valerio de Cazer, ser Gio. Batta de Moret, ser Jori Somavilla, ser Gioan Somavilla, ser Michiel de Ciprian Somavilla, ser Ciprian de Jacom, ser Gioan de Donà, ser Gioan de Moret, ser Gioan de Lazer, ser Valerio de Spinel, Susanna vedova di Pietro Pescol, Anna vedova di Piero de Gaiger, et Ursula vedova di Paul Somavilla»: F. Ghetta, *Documenti per la storia*, cit.

<sup>32</sup> *Sperar* 'spietrare, liberare dalla pietre'.

<sup>33</sup> V. Bassetti, *Lo statuto secentesco della Regola di Pozza di Fassa*, in "Mondo Ladino" XXIII (1999), pp. 181-205, nello specifico: cap. 18 p. 200. Prestare le *urte* dovevano

accasato nella regola per aver sposato un'ereditiera, non veniva dunque automaticamente accolto nella vicinanza, né poteva comparire nelle adunanze degli uomini di regola ed esprimere il proprio parere: assumendo la propria quota degli oneri potremmo dire "fiscali" che gravavano sulla comunità, acquisiva il mero usufrutto dei beni comuni (a condizioni più onerose dei convicini), ma non godeva dei diritti civili <sup>34</sup>. Per assumere lo *status* di vicino, indipendentemente dalla sua lunga o breve permanenza sul territorio («habita longo o breve tempo in la regola»), doveva essere accettato formalmente dal gruppo, con le modalità che abbiamo visto. In Val di Fassa dunque, come in Fiemme, la donna che succedeva al padre o al fratello nella vicinanza ne era titolare personalmente, ma, a differenza delle altre comunità trentine poteva trasmettere il diritto alla propria discendenza: «Che li figlioli maschi, over unica figliolla, che nascerano di madre vicina et padre forestiero, debbeno succeder nella visinanza de commun come se fosseno nati di padre vicino» <sup>35</sup>. In questo modo veniva garantita la continuità del fuoco vicinale, in altre realtà regoliere destinato all'estinzione e al riassorbimento nella comunità.

Attorno alla metà del Seicento venne ridiscussa dalla comunità la trasmissibilità della vicinia alle donne e l'assemblea dei capifamiglia di Fassa si mantenne fedele alle antiche usanze e deliberò di non apportare modifiche allo statuto:

«Circa la difficoltà portata avanti dalli procuratori, che sarebbe da inserire nel Statuto: fu convinto da detti homeni delle Regole, a nome et ordine di quelle, che se more un padre o madre vicini de una Regola, che lascino figlioli maschi e figliole, mancando li figli senza lasciar heredi legitimi corporali, che una solla delle sorelle succeda nella ragion de vicinanza, e così successivamente, sempre uno delli heredi di quella; con questa distintione, cioè se talle fratello testasse, che sii in suo arbitrio di lasciarla a quella che vuole. E morendo ab intestato, che detta vicinanza caschi alla più vecchia, o se quella non se ne cura, a quella che starà in casa» <sup>36</sup>.

ugualmente i forestieri, che anche senza risiedere nella regola vi possedessero prati: *ibid.*, cap. 19 p. 201.

<sup>34</sup> Anche in Fassa si trovano attestazioni di pesi contributivi più onerosi per i forestieri: le comunità fissavano così implicitamente una soglia economica per l'accesso ai diritti comunitari, che garantisse loro la solvibilità delle prestazioni fiscali da parte dei nuovi arrivati. F. Giacomoni, M. Stenico, *Vicini et forenses*, cit., presentano una dettagliata analisi dei benefici economici che le comunità ricavano dall'apertura ai forestieri.

<sup>35</sup> ST 1613, libro III, cap. 5 *Della suessione delle donne nelli beni della Regola*.

<sup>36</sup> F. Ghetta, *Documenti per la storia*, cit., registrazione del 15 agosto 1653. Si veda anche V. Bassetti, *Lo statuto secentesco*, cit.

Veniva sancito così il buon funzionamento di un'organizzazione comunitaria che consentiva di replicare le antiche usanze di gestione del territorio attraverso l'ininterrotto flusso dei diritti vicinali, che poteva scorrere occasionalmente e in via suppletiva anche lungo i rami della discendenza femminile, anche per connubio con uomini esterni.

Si ricava l'impressione che in quest'ordine sociale fortemente corporativo l'avvicinamento dei forestieri, degli estranei rispetto al ristretto nucleo vicinale, venisse incentivato, ma questo non implicava come diretta conseguenza un loro automatico assorbimento nel nesso vicinale. L'attenzione si deve allora spostare sulla funzione dei forestieri all'interno dei nessi vicinali, e alle motivazioni di ordine socio-economico e demografico per le quali la loro presenza contribuiva positivamente agli equilibri interni della comunità.

### *3. Dati numerici e ipotesi interpretative*

Accanto alle prerogative del nucleo dei vicini, ai loro diritti e ai loro doveri, il diritto comune di Fassa disciplinava con attenzione anche le prerogative delle tipologie di abitanti collocate in posizione intermedia: 1) i diritti e i doveri degli estranei che risiedevano nella regola, rientrando quindi nel novero dei *sentadivi*, ma non in quello degli originari vicini; 2) quelli dei vicini che invece non vi risiedevano, essendosi accasati in altra regola o distretto, nonché 3) quelli dei veri e propri *forenses*, cioè dei forestieri, che provenendo da altri distretti ambivano a stabilirsi nella regola e ad accedere alle risorse comuni.

Nel caso di Pozza, i forestieri che risiedevano nella regola senza essere vicini erano ugualmente obbligati a sostenere la loro quota degli oneri fiscali che gravavano sulla comunità, a «comparir a scuff», a prestare cioè le corvée obbligatorie comportanti «conzar le strade e ponti vegnando comandato, come anco pagar per l'avenire gabelle e colte che veniseron alla regola»; nel caso avessero posseduto bestiame, erano tenuti ad accordarsi con i vicini della regola per poterlo pascolare («aderbare»), e altrettanto per raccogliere arbusti e legname<sup>37</sup>; la tassa che dovevano corrispondere per *aderbare* il loro bestiame per tutto il mese di maggio era di carantani 3 «per una peccora e cavra», mentre per bestiame grosso 12 carantani a capo e 18 per un cavallo<sup>38</sup>. Per loro, come in genere per chiunque da fuori ambisse a entrare nel

<sup>37</sup> *Ibidem*, cap. 14 p. 198.

<sup>38</sup> *Ibidem*, cap. 16 p. 199.

nesso vicinale, era necessario, come accennato in precedenza, un atto di accettazione formale nel gruppo corporato dei vicini.

Alla seconda casistica erano ascrivibili i vicini che non risiedevano nella regola: chiunque cioè che essendo figlio di un vicino, «che avesse ereditato la visinanza dalli suoi maggiori», si fosse maritato con una donna di un'altra comunità della valle, titolare di vicinia anch'essa, e avesse lasciato la comunità di origine: costoro cessavano di «puossedere li benni di regola», ma potevano essere ri-immessi nell'usufrutto in qualsiasi momento tornando ad abitare nella comunità di origine, naturalmente «faciando li scuffi e urte che pervien a fare dilligentemente», e in tal caso nulla ostava a che potessero «puossedere la sua visinanza come li altri»<sup>39</sup>.

Il quadro che così si viene delineando, nell'organizzazione sociale della Valle di Fassa di Antico regime, è quello di nuclei di vicinato abbastanza compatti, corrispondenti alla dimensione dei singoli villaggi, entro i quali erano riconoscibili nuclei di casali afferenti ai gruppi famigliari, che presidiavano l'accesso ai beni indivisi di immediata pertinenza: sopra di essi una dimensione comunitaria di valle, che non portava a titolarità di diritti di vicinia, ma incorporava un senso comunitario allargato e condiviso che trovava espressione nelle relazioni verticali, con gli organi del potere signorile, e orizzontali, con le comunità confinanti degli altri distretti. Questa struttura comunitaria era permeabile a ingressi dall'esterno, anzi li incentivava, come abbiamo visto dalla prassi di successione nei diritti di vicinia anche in linea femminile, ma li trattava sotto il profilo della titolarità dei diritti civili come «corpi estranei». Una possibile motivazione può essere ricercata nell'utile economico sotteso al trattamento dei forestieri mantenuti come estranei entro i nessi vicinali: le quote di contribuzione per l'accesso ai beni comuni, come abbiamo visto, erano più alte che per i vicini e non influente negli introiti delle regole era anche l'apporto dell'affitto di quote del *ben comun* ai forestieri. Tali utili venivano forfettizzati *una tantum* nella forma di una tassa di incolato, come abbiamo visto, laddove il forestiero che ne faceva richiesta venisse ammesso alla benevolenza del gruppo e accolto nel nesso vicinale<sup>40</sup>. In qualsiasi modo, i diritti economici legati alla condizionata ammissione all'usufrutto delle risorse collettive dei forestieri costituivano una voce significativa nei bilanci attivi delle comunità.

<sup>39</sup> V. Bassetti, *Lo statuto secentesco*, cit., cap. 15 p. 198-199.

<sup>40</sup> L'analisi di F. Giacomoni, M. Stenico, *Vicini et forensesi*, cit., fornisce interessanti dati numerici sulle rendite portate alle comunità dalle tasse di vicinato.

Uno degli aspetti a mio vedere più interessanti, e anche di pregnante attualità, che emergono dalla ricerca di Stenico e Giacomoni è che la maggiore o minore disponibilità delle comunità trentine ad accogliere nei propri nessi dei forestieri era funzionale ai mezzi strutturali di cui esse disponevano per convertire la loro presenza in una risorsa economica per l'intera comunità. È illuminante a questo proposito il caso della città di Trento, analogo a quello di altre città medievali (ad es. Verona), che giunse tra Tre- e Quattrocento a incentivare l'acquisizione della *civilitas* a mercanti forestieri, concedendo loro un periodo lungo di esenzione fiscale – inizialmente cinque anni, poi ridotti a tre nella compilazione statutaria masoviana del 1425-1427 – per dare loro l'agio sufficiente per l'avvio di un'attività commerciale, in una prospettiva, sulla lunga durata, di una ricaduta vantaggiosa per il pubblico erario: laddove la situazione economica avesse mutato tendenza, la comunità si riservava il diritto di revocare tale concessione. Una chiusura al forestiero era dunque, nella maggior parte dei casi finora studiati, segnale di una congiuntura di crisi, una misura protezionistica posta in atto dalle comunità per non sbilanciare l'equilibrio fra popolazione e risorse naturali a sfavore della comunità originaria, preservando la stabilità sociale <sup>41</sup>.

Per certi versi questa apparirebbe la soluzione più scontata: vediamo però che alla minaccia di squilibrio del bilanciamento tra le risorse ambientali e i gruppi insediati, le comunità potevano seguire anche la via opposta e arrivare allo stesso risultato: potrebbe essere questo il caso Fassano.

Abbiamo visto come nella realtà rurale contadina della Val di Fassa nei primi secoli dell'Età moderna la comunità ammettesse la possibilità di una successione nel diritto di vicinato di una fra le figlie, in assenza di eredi maschi: risulta particolarmente interessante cercare di capire quali effetti, sul piano socio-demografico, quest'apertura avesse portato con sé. Per fare questo ricorriamo agli interessanti dati numerici resi disponibili da un'esaustiva indagine demografica condotta per tutto l'arco del XVIII secolo nei registri della parrocchia di San Giovanni a Vigo, oggetto della tesi di laurea di Luca Pederiva del 1985, che contribuiscono a delineare con maggiore precisione le implicazioni socioeconomiche che tale apertura ha comportato.

Il primo colpo d'occhio restituisce la dimensione di un potenziale elemento di criticità, peraltro in linea con il *trend* demografico del tempo: un tasso bassissimo di nuzialità per tutto l'arco del Settecen-

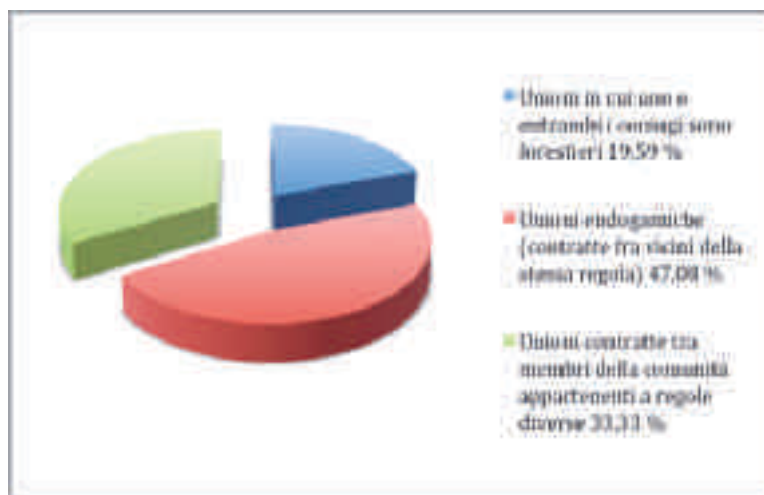
<sup>41</sup> *Ibidem*, parte I, p. 26.

to. Nel periodo considerato, nel distretto pievano di San Giovanni, corrispondente alla Valle di Sotto (quindi alle regole di Soraga, Vigo, Pozza, Pera e metà della regola di Mazzin) si registrano 1317 unioni matrimoniali, quindi una media annuale di 13,17 unioni (con picchi minimi di 4 nel 1718 e nel 1782 e un picco massimo di 28 nel 1706), corrispondenti a una media di 2,6 matrimoni all'anno per ogni regola, con forti oscillazioni combacianti con l'andamento dei raccolti e delle carestie, e un vistoso calo in corrispondenza dell'epidemia di vaiolo del 1758-1759.

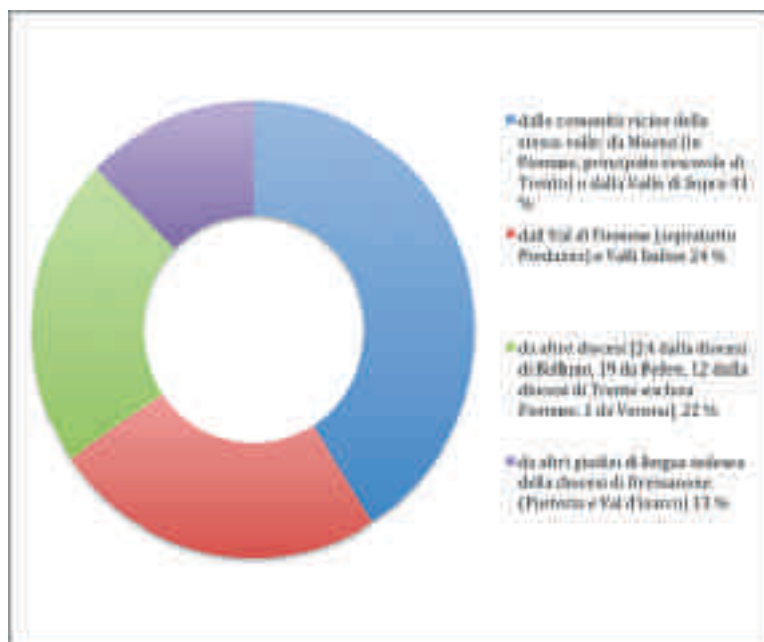
Delle 1317 unioni matrimoniali registrate per tutto il secolo, 1059 furono celebrate fra giovani della stessa parrocchia di S. Giovanni, pari a 80,41 del totale: 258 (corrispondenti al rimanente 19,59%) sono state invece le unioni matrimoniali ove uno o entrambi i coniugi erano estranei alla parrocchia <sup>42</sup>. L'impatto numerico dell'ingresso dei forestieri per connubio con donne vicine non fu quindi, almeno nel Settecento, di entità tale da poter sbilanciare gli equilibri conseguiti nell'accesso alle risorse collettive. Delle 1059 unioni tra giovani dello stesso distretto parrocchiale, sempre entro l'arco del secolo considerato, le unioni fra giovani della stessa regola furono 620; possiamo considerare questi come i veri matrimoni endogamici, giacché, come abbiamo visto, i diritti di vicinia e di accesso ai beni indivisi accomunavano i fuochi vicinali di uno stesso villaggio: in percentuale non raggiungono la metà delle occorrenze (47%, in rosso nel grafico). In queste unioni endogamiche, per il limitato bacino di famiglie sulle quali poteva cadere la scelta di un connubio, Pederiva dimostra, sulla scorta delle dispense concesse, che quasi un quarto (ovvero il 23%) avveniva tra consanguinei tra il secondo e il quarto grado. Un'apertura a sangue esterno, anche se forse non consapevolizzata in questi termini, era quindi vitale ai fini della capacità di resistenza genetica del gruppo. 439 sono le unioni matrimoniali fra giovani di regole diverse ma sempre della stessa parrocchia, o che dir si voglia, della stessa Comunità di valle (pari al 33,33%, in verde nel grafico).

Guardando invece le unioni esogamiche, ove uno o entrambi i coniugi erano estranei alla parrocchia, che ricorrono nel 19,58% dei casi individuati, osservazioni interessanti ci vengono suggerite anche dalle provenienze di tali elementi forestieri. Gli "estranei" delle vicinie della Valle di Sotto sposati con Fassane o Fassani nel corso del Settecento provenivano per il 65% dalla Valle di Sopra, dalla

<sup>42</sup> L. Pederiva, *Ambiente sociale e movimento demografico nella parrocchia di Fassa nel XVIII secolo*, tesi di laurea, relatore prof. F. Seneca, Università degli studi di Padova, a.a. 1984-1985, p. 417.

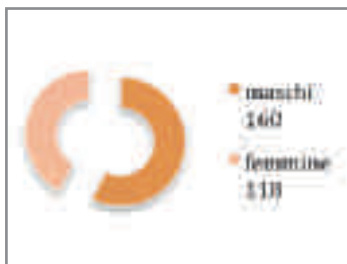


Tab. 1 - Rapporto tra matrimoni endogamici ed esogamici nella Valle di Sotto nel corso del Settecento (Fonte dei dati: L. Pederiva 1985)



Tab. 2 - Provenienza dei forestieri accasati nella Valle di Sotto nel corso del Settecento (278 unità in tutto il secolo, di cui 20 unioni matrimoniali in cui entrambi i coniugi erano stranieri) (Fonte dei dati: L. Pederiva 1985)





Valle di Fiemme o dalle altre valli ladine <sup>43</sup>; il 13% proveniva da altri giudizi del Principato vescovile di Bressanone e il rimanente 22% da altre diocesi.

Dei 278 forestieri entrati per connubio nel corso del Settecento (258 matrimoni contratti con forestieri, di cui 20 unioni con entrambi i membri estranei alla

comunità pievana) erano prevalenti numericamente gli uomini: 160 contro 118 donne. Se questo dato può essere in parte spiegabile con una minore mobilità delle donne, non è, credo, influente il potere di attrazione fornito dalle donne Fassane, titolari dei diritti di vicinato.

Nei 20 casi di matrimoni contratti in Val di Fassa entro l'arco del secolo XVIII tra coppie di forestieri, Pederiva osserva, dai nomi prevalentemente in lingua tedesca, che si trattava in prevalenza di alti funzionari dell'amministrazione vescovile.

Sarebbe interessante disporre di analoghe prospezioni statistiche che consentano di valutare, nello stesso arco temporale, l'incidenza dell'apporto dei forestieri anche sulla consistenza numerica della popolazione della Valle di Sopra, o i tassi di emigrazione dei Fassani e delle Fassane verso i distretti vicini o altre diocesi; i dati esposti fin qui consentono però già di fare una prima valutazione.

Possiamo dedurre, in una sintesi conclusiva, che l'organizzazione comunitaria regoliera e il regime successorio incentivavano anche in Val di Fassa la formazione di famiglie estese patriarcali, raccolte attorno alla figura del capofamiglia, titolare del fuoco vicinale e dei diritti e degli oneri comunitari. Superata la soglia, documentata, di un'altissima mortalità infantile, pochi dei figli, come abbiamo visto, arrivavano a sposarsi, e il celibato/nubilato era praticato anche in Val di Fassa con ricorrente usualità. È stato dimostrato anche in altre realtà vicine (è il caso ad esempio dei Mòcheni della Valle del Fèrsina <sup>44</sup>), come il celibato/nubilato fosse sostenuto anche dall'istituto religioso del

<sup>43</sup> Il rilevatore include nel conto dei matrimoni contratti con membri della Comunità di Fassa anche Moena, in realtà sotto il Giudizio di Fiemme nel Principato vescovile di Trento, costringendoci a sommare i due valori.

<sup>44</sup> G. Sellan, *Costituzione della famiglia mòchena e della proprietà fondiaria nel tempo*, in *La Valle del Fèrsina e le isole linguistiche di origine tedesca nel Trentino*, a cura di G.B. Pellegrini, M. Gretter, atti del Convegno interdisciplinare Sant'Orsola (Trento) 1-3 settembre 1978, San Michele all'Adige (TN) - Calliano (TN), 1979.

*comparatico* (o *compadrasco*), dove il padrino di cresima, il compare o *compadre*, non veniva scelto tra i personaggi eminenti della comunità, ma era per lo più un fratello non sposato del padre o della madre (il *barba*, nel caso locale, attestato nelle fonti documentarie almeno dal XVII sec.), che aveva quindi capacità giuridica di integrare la protezione a uno dei nipoti e la sua dotazione patrimoniale dopo la morte.

Si può concludere che la pratica di gestione del territorio su base comunitaria, che Fassa condivideva con altre comunità montane e che presupponeva la coesione di un nesso corporato di vicini uniti “dalla” e “della” stessa *regola*, si sosteneva su tradizioni d’uso che consentivano di mantenere lo sfruttamento delle risorse – finite – su un livello sostenibile. Il sistema comunitario manteneva controllato il *trend* di crescita demografica che avrebbe portato il rapporto con le risorse disponibili a superare la soglia critica con una serie di meccanismi di autoregolazione naturale. È stato notato<sup>45</sup> come le comunità che ammettevano nel proprio regime successorio la partibilità dei beni, si orientavano naturalmente verso norme sociali e modelli famigliari in grado di contenere il pericolo di dispersione della proprietà fondiaria e, conseguentemente, delle risorse per la sopravvivenza da consegnare alla generazioni future, mantenendo l’equilibrio omeostatico dell’ambiente sociale. A garantirlo interveniva il bilanciamento del sistema di accesso alle risorse comunitarie, principali risorse economiche delle comunità, che abbiamo descritto, e lo sviluppo di un modello di famiglia estesa fortemente patriarcale, sostenuta da pratiche di legittimazione anche sociale del celibato, e dallo stesso regime successorio, che rimandava la possibilità materiale di costituire nuovi nuclei famigliari dopo la morte dei genitori, quindi in età avanzata, con conseguente naturale riduzione delle nascite per la brevità del periodo fertile. Parallelamente, il contenimento della pressione demografica si riverberava su una crescita contenuta dell’allevamento, mantenendo il carico dei pascoli e degli alpeggi entro la soglia che consentiva la naturale rigenerazione delle risorse ambientali.

In questo quadro, anche il connubio con una donna ereditiera, cui la comunità avesse riconosciuto anche la titolarità dei diritti di vicinia sui beni comuni, assumeva la funzione di naturale riequilibratore demografico: in regime successorio di partibilità dei beni, sposando una donna vicina ereditiera, un uomo fondeva la propria potenzialità di costituire autonomo *fuoco* con quella della moglie: da due potenziali fuochi ne risultava uno, contenendo il numero di

<sup>45</sup> *Ibidem*, C. Poppi, *Formazione sociale*, in *Nuovo Atlante Ladino*, a cura di M. Marcantoni, Trento 2006.

unità famigliari che avevano accesso ai beni comuni, limitandone così, ancora una volta, la dispersione, e nel contempo aumentando la dotazione patrimoniale della famiglia, che con la divisione all'atto della successione minacciava di essere troppo esigua per consentire una dignitosa sopravvivenza.

Vediamo confermato anche nel caso studiato come le comunità montane partendo da pratiche sociali che possono apparirci orientate a opposte finalità (partibilità/impartibilità dei beni, apertura o chiusura a unioni esogamiche), si assestavano in condizioni di equilibrio omeostatico adottando misure naturali di adeguamento che mantenevano comunque positivo il bilancio nel rapporto con l'ambiente.

## Ressumé

Ester un vejìn te una dles vedles comunitàs dova l dert de azes al Ben Comun – garanzia de souravivenza di grups che vivova ti raions da mont – e de tò pert a la vita dla comunità. Per avei chisc derc messova i vejins daidè mantegnù la proprietà coletiva y se mete a desposizion per les enciaries ofiziales. L dert de vejinanza (*jus vicinie*) fova la cola che tegniva adum i liams dla comunanza, y al fova ence l meso de trasmission dla conescenza tradizionala; l dert de vejinanza vegniva passé dal pere al fi, y i foresc podova l otegnì demé do che al fova vegnù azeté ofizialmenter da duta la comunanza. D'usanza passova l *ius vicinie* ai fies en linia masculina, ma te Fascia y Fiem podòvel passé ence a les fies, se al ne fova nia l fi. Ensì se dauriva la comunità a omegn foresc, che te vigni cajo podova avei azes a la proprietà coletiva demé do avei ciapé l consens y demé con condizions vantagioses per la comunanza. Souraldut permetova chest prozes la trasmission di derc comuns ence a na vejina. Chesta enrescida met al luster co che sibe i mecanisms de protezion sibe l'avertura ai omegn foresc sperimenteda te Fascia permetova l mantegniment dl ecuiliber sozìal y l control dl azes a les ressurses naturales.

To be a 'vicino' (neighbour) in one of the ancient Communities gave the right to accede to the Common Property – with which the groups that inhabited the mountain district were granted survival – and to take part in the community life. In order to retain those rights, the *vicini* had to help in maintaining the collective property and to make themselves available for the official tasks within the Community. The right of the *vicini* (*jus vicinie*) represented the glue that held the community connections together, as well as the means for passing down traditional knowledge; the right to be a *vicino* was handed down from father to son and no stranger could enjoy it without official acceptance by the group. The *ius vicinie* passed on to the sons, and – prerogative of the ancient Jurisdictions of Fassa and Fiemme – even to one of the daughters, lacking any male heirs. Thus, the Community opened up to possible stranger partners, who would access to the collective property only with prior consent and under particularly advantageous terms for the community. Above all, this process guaranteed the transfer of the common rights even to a female *vicino*.

The research shows how both protection mechanisms and minor openings allowed the communities to maintain social balance and to control the access to the natural resources.

## Le strade e il dazio

Note sul ruolo della Valle di Fassa nelle rotte commerciali veneziane di primo Seicento \*

Angela Grazia Mura

In un primo sguardo d'insieme sui percorsi commerciali secondari nel Trentino bassomedievale, nel 1996 Gian Maria Varanini, riprendendo la suggestione lanciata da Braudel nel capitolo introduttivo del celebre saggio su *Civiltà e imperi del Mediterraneo*, giungeva a confermare «l'immagine di una montagna prealpina intensamente percorsa, minutamente coperta da una rete fittissima di relazioni commerciali, nella quale i grandi itinerari commerciali si inseriscono su un tessuto connettivo fatto di mobilità grande e diffusa di uomini e di cose»<sup>1</sup>: ci proponiamo qui, sulla scorta di una testimonianza documentaria poco conosciuta, di ingrandire un dettaglio del versante Fassano dell'area dolomitica, percorso nel fondovalle, solcato dal primo tratto del fiume Avisio, ma anche, in senso longitudinale, nei solchi vallivi dei suoi numerosi tributari, da sentieri montani intensamente frequentati fin dalla remota antichità<sup>2</sup>. Era certo quello, che seguiva

\* Il presente contributo deve la sua ispirazione al proficuo scambio di idee con Marco Stenico (TN) e con Graziano Tonelli (PR), che ringrazio. Sono ulteriormente grata a Harald Toniatti (BZ) per la consulenza prestata.

<sup>1</sup> G. M. Varanini, *Itinerari commerciali secondari nel Trentino bassomedievale*, in atti del convegno "Die Erschließung des Alpenraums für den Verkehr im Mittelalter und in der frühen Neuzeit", Irsee (Germania), 13-15 settembre 1993, 1993, pp. 101-128, qui p. 128.

<sup>2</sup> Rimando ai precedenti studi sui percorsi viari in area dolomitica, principalmente dovuti a F. Ghetta, *La Valle di Fassa. Preistoria, romanità e medioevo. Contributi e documenti*, Trento 1974 e a K. Occhi, *Attorno alla Marmolada: transiti e commerci sulle vie di valico*, in M. Varotto – Alberto Carton (a cura di), *La Marmolada*, Dipartimento di Geografia dell'Università di Padova, Verona 2011; Ead., *Ai confini dell'Impero. Attività produttive e reti commerciali tra continuità e mutamento (secoli XVI-XVIII)*, in P. Pombeni – H. G. Haupt (a cura di), *La transizione come problema storiografico. Le fasi critiche dello sviluppo della modernità (1494-1973)*, Bologna 2013, pp. 77-100; A. Bonoldi, A. Leonardi, K. Occhi (a cura di), *Interessi e regole. Operatori e istituzioni nel commercio transalpino in età moderna (secoli XVI-XIX)*, (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 87), Bologna 2012.

il corso del fiume, il percorso viario principale, la *strada comuna*, tanto da aver condizionato il nome stesso della valle, che venne chiamata *Fascia* nel senso proprio di ‘fascia’ già dal 1253 <sup>3</sup>, abbandonando la toponomastica più antica derivata dal nome del fiume, che trovò continuità nel nome tedesco della valle (*Eves*). Esistevano però, in questa vallata, dall’antichità, tutta una serie di sentieri di montagna, che si inerpicavano per i solchi vallivi degli affluenti dell’Avisio o lungo le coste montuose, e la mettevano in comunicazione con i distretti contermini, di lingua tedesca e ladina, trentini e tirolesi, e da qui con Bolzano o con la *strada imperiale della Chiusa* o quella *tirolese*, e, verso Sud-Est, con i territori veneziani, il Bellunese, il Feltrino, la Valsugana, e di qui con l’ampia pianura. Passaggi di persone, di cose, di animali, ma anche di tradizioni culturali e linguistiche, di usanze, che possiamo seguire, a ritroso, fin dalla preistoria: l’esistenza di questi fitti tracciati di comunicazione, oggi riscoperti da un’utenza alpinistica e turistica della montagna, è fattore determinante nello sviluppo degli insediamenti, nelle forme di controllo signorile del territorio, e vale da sola a motivare, in presenza altrimenti di tutte le debolezze “strutturali” tipiche di un’economia alpina, gli interessi di controllo territoriale che l’episcopio brissinese avanzò su questo distretto, fin dalle prime forme di espressione del proprio dominio temporale, agli albori del secondo millennio.

La Val di Fassa si connota infatti, già agli inizi della tradizione documentaria, come territorio di comunicazione tra il Tirolo e l’area padano-veneta. I motivi di interesse politico della sua strategica posizione emergono con chiarezza, però, in una fase più avanzata: è dall’istituzione di una dogana vescovile in valle, nel terzo decennio del Seicento, che il presule brissinese assunse formalmente il controllo politico dei tracciati viari alternativi rispetto alle più frequentate vie di comunicazione che immettevano alla via del Brennero, che collegavano, attraverso la Val di Fassa, le zone di produzione o di sfruttamento commerciale di merci d’importazione marittima con i mercati transalpini.

L’aggravarsi progressivo dell’indebitamento del principato nel corso della Guerra dei Trent’anni rese necessaria una revisione globale della politica daziaria, che traesse maggior vantaggio dal traffico delle merci a uso commerciale. Per coprire parte delle obbligazioni pendenti con la confederata Contea del Tirolo, verso la quale l’insolvenza del principe vescovo di Bressanone aveva superato il tetto dei 90.000

<sup>3</sup> BayHStA, HL Brixen 1, fol. 25, HL Brixen 3, fol. 20: urbario delle rendite vescovili brissinesi del 1253. Trascrizione: F. Ghetta, *La valle di Fassa*, cit., n. 12 p. 342.

fiorini, il presule fu costretto infine a scendere a patti con l'arciduca d'Austria e conte del Tirolo, Leopoldo V d'Asburgo-Tirolo: l'imperatore Ferdinando II assunse su di sé parte del debito imponendo però, con decreto del 30 agosto 1630 <sup>4</sup>, l'innalzamento delle tariffe dei dazi di Chiusa e di Bressanone e l'insediamento di nuove dogane anche nei giudizi di Fassa e di Livinallongo, che intercettassero itinerari commerciali secondari tra i territori veneti e i mercati d'Oltralpe <sup>5</sup>. La nuova dogana, presidiata da un daziere di nomina vescovile, venne collocata a Campitello, mentre nelle regole di Soraga, Vigo e Canazei vennero insediati degli ispettori doganali, nominati localmente dal capitano, con il compito di sorvegliare le vie di transito alla valle. Soraga presidiava le vie di accesso dal giudizio vescovile trentino di Fiemme e, attraverso il valico di San Pellegrino sulla *mont de Aloch*, dalla Valle del Biois, già in territorio veneziano; Vigo presidiava invece la via provinciale («lanndtstras», 1497 <sup>6</sup>) che scendeva, attraverso la *mont de Careza* («mons Careçe», 1356 <sup>7</sup>), dal confinante giudizio tirolese di Cornedo e di qui apriva alla conca bolzanina: era questa una via molto battuta, anche dai flussi della transumanza primaverile delle greggi della comunità di valle fino ai *barchi* all'Adige, ove i Fassani avevano antichi diritti di pascolo; l'ispettore di Canazei presidiava invece gli importanti valichi che immettevano, verso oriente, aggirando da nord al passo di Fedaia il ghiacciaio della Marmolada, nella veneta Val Pettorina (Rocca Pietore) e, di qui, al bacino del Cordevole, nonché verso settentrione le vie carrabili che risalivano le pendici del massiccio del Sella e immettevano al giudizio tirolese di Selva Gardena, attraverso il Passo Sella (*mont de Chiavaces*) e di qui a quello brissinese di Torre al Gadera attraverso il Passo Gardena, oppure, nell'estremo avamposto brissinese di Livinallongo, attraverso il valico al Pordoi («in monte

<sup>4</sup> ADBrix, *Archivio del Principato vescovile di Bressanone*, ms n. 17341, TLA doc. n. 9022 (1630 agosto 30). Si veda sul dazio di Fassa O. Stolz, *Geschichte des Zollwesens, Verkehrs und Handels durch Tirol und Vorarlberg von den Anfängen bis ins XX. Jahrhundert* (Schlern-Schriften, 108) Innsbruck 1953, pp. 28, 128; R. Gratl, *Die Grenzgerichte des Hochstifts Brixen, Fassa, Anras und Bannberg: 1500–1641*, tesi di laurea, Università degli studi di Innsbruck, 1975, pp. 250-253.

<sup>5</sup> Sulla dogana di Livinallongo si veda M. Niedermair, *Die Hauptmannschaft Buchenstein und die Pflege Thum an der Gader 1591–1677*, tesi di laurea, Università degli studi di Innsbruck, 1982 e R. M. Niedermair, *Die Hauptmannschaft Buchenstein und die Pflege Thum an der Gader 1678–1803*, tesi di laurea, Università degli studi di Innsbruck, 1985.

<sup>6</sup> ASBz, vesc. di Bressanone, caps 73, n. 30, litt. A; ASBz, *Archivio del Principato vescovile di Bressanone*, caps 73, n. 11, litt. B (1497 febbraio 7).

<sup>7</sup> AP Vigo di Fassa, doc. n. 18, Vallonga, 23 giugno 1356.

Prodoj», 1358<sup>8</sup>). La riapertura al disgelo e la tenuta in servizio di questi percorsi viari incombeva sui vicini di Fassa, che vi provvedevano con turni di *corvée*<sup>9</sup>. A mezza costa sopra Canazei sorgeva al tempo, in località *Mortic*, oggi non più abitata, un'osteria che dava ricovero ai viaggiatori che transitavano su queste vie. La funzione di Canazei come crocevia appare, alla luce dei percorsi viari che hanno trovato continuità fino ai giorni nostri, assolutamente prevalente, e può destare, in prima battuta, qualche stupore la scelta del presule brissinese di collocare invece la dogana principale a Campitello, in posizione arretrata rispetto alla testa della valle. La funzione strategica di questo centro può essere letta solo cogliendo il fitto tracciato di percorsi montani secondari, frequentati da uomini e animali fin dall'antichità preistorica. A Campitello sfocia, infatti, la valle del *ruf de Duron*, che immette, superata una piccola rampa iniziale, attraverso un agevole tracciato solcato ancora oggi da una carrareccia, al possente altopiano dell'Alpe di Siusi, che sovrasta la Valle d'Isarco e la Val Gardena, che a essa si congiunge. L'importanza rivestita, a quest'altezza cronologica, da questo che è l'altopiano più grande d'Europa, può essere efficacemente colta nelle parole di Marx Sittich von Wolkenstein, che verso il 1600 riferiva che i suoi pascoli potevano essere caricati ogni estate con 2100 fra manzi e vacche e rendere 1800 carrate di fieno: a luglio, per un mese, 4000 uomini e donne complessivamente erano coinvolte nei lavori di pastorizia e fienagione<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> ASBz, *Archivio del Principato vescovile di Bressanone*, capsula 73, 1D, doc. n. 1661 18 ottobre 1358.

<sup>9</sup> «Circa di aprir le strade; è convenuto che il vicario habia per un giorno far chiamar in piazza, tanti homeni per regola, che bastano a far verzer le strade per le montagne, cioè per la montagna de Chiavazes et Chareza. Per la mont de Cavazes; Canazei 18 homeni, Campitello 12, Fontanaz 4. Per la mont de Careza; Vigo 12 homeni, Soraga 8, Pozza 12, Pera 8, Mazugno 4»: F. Ghetta, *Documenti per la storia della Comunità di Fassa: sedute e delibere dei rappresentanti della Comunità di Fassa, 1550-1780*, Vigo di Fassa (TN) 1998, registrazione del 20 gennaio 1606.

<sup>10</sup> «Es ligt auch ab den dorf Castelreudt die allerschönische und grosse alm, so man nit jr gleichen in land findt, und man ein teische meil wegs von dorf hinauf ist, genant dis Seysser Almb; darauf man jarlichen in sumber in die 1500 kie und bey 600 ogsen erhalten und nichgest weniger in die 1800 futer hey herab gefiert werten und auch etliche heuter zendten schmalz und käs gemacht werten, so solten auch bey 400 heythillen darauf sein und 100 kaserthillen und umb Jacobi bey 4 oder 5 wochen bey 4000 man und weib daroben ligen und arbeyten tain in hey und das kroffigist und peste hey, so man in land findt, ist, und man kan sy kamb in ein ganzen tag umbiegen. Da wagsen auch die aller-kostlichen kreiter und wurz [...] und sich vil leydt von weiten landten dahinkomben und ausgroben und suchen tain, auch zu erzneyen gebraucht werdt. Man sagt auch fyr gewis, das man ob 100 jaren alda wilte leyte gesechen seindt worten»: Marx Sittich von Wolkenstein, *Landesbeschreibung*



Occorre dunque, per comprendere appieno la politica vescovile di controllo politico e sfruttamento economico, tramite l'imposizione indiretta, dei flussi commerciali che passavano dalla Val di Fassa, mettere brevemente a fuoco la rete di sentieri che, attraverso la via principale che la percorreva nel fondovalle ma anche salendo nelle valli laterali, collegavano i distretti della regione trentino-tirolese con l'area veneta. Una rappresentazione grafica degli antichi sentieri è efficacemente tracciata su una carta più tarda ma molto precisa, stesa sulla base dell'*Atlas Tyrolensis* di Peter Anich e Blasius Hueber del 1774 nel terzultimo decennio del Settecento da due soldati dell'esercito francese, che perlustrarono accuratamente i percorsi viari secondari della regione trentino-tirolese per procurare gli strumenti conoscitivi necessari alla penetrazione militare che si stava preparando. Su tale *Carte topographique du Tyrol en VI Feuilles, réduite d'après la grande Carte d'Anich et de Hueber en XX Feuilles, rectifiée sur les observations de plusieurs Officiers français*<sup>11</sup> i percorsi viari carrabili sono indicati con tratto doppio in rosso, le mulattiere in tratto sottile bruno: vediamo così che la *mont di Duron* sovrastante Campitello dava accesso a due importanti percorsi viari (fig. 1).

Due passaggi si aprivano, a quanto si vede, sullo spartiacque di confine con l'Alpe di Siusi. Il varco più a occidente, sulla testata della valle, corrisponde al *Jouf de Duron*, ancora oggi frequentato accesso alle praterie del vasto altipiano, alla sommità dello Sciliar, costeggiando i Denti di Terrarossa o, piegando a O, a Tires attraverso la Valle del Ciamin; quello più a oriente doveva passare invece probabilmente a E delle formazioni rocciose tondeggianti note come *i Frati* lungo la *Cresta de Sousc*, in luogo oggi non immediatamente identificabile ma anticamente contrassegnato da un capitello o un crocifisso (*Christ*). Conosciamo le frequentazioni lungo questo tracciato fin dalla preistoria, come segnalano i reperti litici rinvenuti sulla *Cresta*

*von Südtirol: verfaßt um 1600, erstmals aus den Handschriften herausgegeben von einer Arbeitsgemeinschaft von Innsbrucker Historikern*, [Festgabe zu Hermann Wopfners sechzigstem Lebensjahr; 21. Mai 1876 - 1936], (Schlern-Schriften, 34), Innsbruck 1936 p. 256. Quest'edizione delle cronache del Wolkenstien, parziale, va integrata con N. Rasmø, *Il XIII volume delle cronache di Marx Sittich von Wolkenstein*, «Cultura atesina / Kultur des Etschlandes», 5 (1951), pp. 64-139.

<sup>11</sup> TLA, incisione su rame, 6 fogli, 38,5 x 55 cm, scala 1 : 208.000: incisa e stampata da Christian von Mechel a Basilea, verso il 1802/5. Si veda la premessa introduttiva di Wilfried Beimrohr del 2007 (online su <https://www.tirol.gv.at/fileadmin/themen/kunst-kultur/landesarchiv/downloads/CarteTyrol.PDF>) e G. Tomasi, *Il Territorio Trentino-Tirolese nell'antica cartografia – Trientiner und Südtiroler Landschaft auf alten Landkarten*, Ivrea 1997.



Fig. 1 - Dettaglio della *Carte topographique du Tyrol en VI Feuilles* (1802/5) raffigurante i sentieri che passavano dalla Val Duron

*de Sousc*<sup>12</sup>. Di questi due sentieri il primo conduceva a Castelrotto e di qui scendeva in Val d'Isarco, senza passare da Bolzano, oppure, con una variante, all'imbocco della Val Gardena; il secondo portava a Santa Cristina, nel cuore della valle. Alla frequentazione antica di questi percorsi allude anche la dedicazione a S. Giacomo Maggiore della chiesa principale di Campitello e dell'omonima chiesa nei pressi di Ortisei, sul versante gardenese dell'Alpe. Un percorso carrabile attraverso la Val Badia e uno pedonale collegavano quindi la Val di Fassa alla strada della Pusteria, oltre alla via principale che saliva da Canazei; giunte in Val Pusteria, le carovane di somieri potevano piegare a occidente, verso Bressanone, e di qui a Nord, lungo la trafficata via del Brennero, fittamente presidiata da dogane, oppure a oriente verso Dobbiaco, S. Candido e Sillian, da qui verso Lienz e quindi, sempre discendendo la Drava, immettersi nel bacino del Danubio. Uno sbocco secondario verso il versante settentrionale delle Alpi poteva offrire anche la mulattiera che risaliva la Valle di Anterselva e oltrepassava lo spartiacque al passo Stalle.

Gli accessi dalla pianura veneta attraverso il territorio di Fassa erano invece garantiti, da S e da E, oltre dai ricordati valichi al Passo di S. Pellegrino, discendendo l'omonima valle, e presso il lago di Fedaia, da almeno altri due sentieri secondari o varianti di queste principali direttrici, ugualmente tracciati sulla carta militare francese.

<sup>12</sup> F. Chiocchetti (a cura di), Campitello di Fassa-Ciampedel, in *Dizionario Toponomastico Trentino*, 10, vol. 3: Mazzin, *Campitello di Fassa, Canazei*, Trento 2008.



Fig. 2 - Dettaglio raffigurante il sentiero lungo la Valle del Contrin



Fig. 3 - Dettaglio raffigurante il sentiero lungo la Valle dei Monzoni

Il primo, abbastanza impervio, saliva da Vallada nell'Agordino e aggirava il ghiacciaio della Marmolada dal versante sud, per discendere ad Alba dalla *mont de Contrin* (fig. 2).

Particolarmente interessante appare la variante di collegamento alla Valle del Biois attraverso il passo di San Pellegrino (fig. 3): qui, al *Pian de Stua*, si incontravano i confini dei territori dei vescovi di Trento, di Bressanone e di Feltre: questa zona fu oggetto di animate liti confinarie per il possesso dei pascoli, per i diritti di taglio sui boschi del *Col de Mez* e, non da ultimo, per il presidio dell'impor-

tante via di comunicazione, che dal Passo di San Pellegrino (1918 m) scendeva nel Feltrino: sul valico dal 1358 è attestato l'ospizio di San Pellegrino «in monte Alochi Vallis Flemarum tridentine diocesis»<sup>13</sup> ma l'antichità del passaggio umano è documentata da affioramenti mesolitici in diversi punti. In questa zona, tra la giurisdizione di Fiemme e il Falcadino, la Regola di Soraga si era assicurata un'*enclave* di pascoli alla *mont di Valchada* o di *Falcade (Fuchiade)*, che ancora oggi appartiene al territorio comunale<sup>14</sup>. Attraversando l'alpe *de Camp Zingulant*, sulle pendici meridionali della Costabella, di pertinenza fassana, dal passo *de le Sele* (2528 m) un sentiero erto immetteva alla valle dei Monzoni, e di qui al tratto terminale della Val di San Nicolò, che sboccava a Pozza: appare probabile che, oltre che dai pastori, questo sentiero potesse essere percorso con merci portate a spalla, alimentando un traffico stagionale di piccoli commerci con i vicini territori veneziani. Per la stessa via potevano infiltrarsi traffici di contrabbando, aggirando la via principale che scendeva dal passo e si immetteva nella valle dell'Avisio a Moena. Questo punto vulnerabile fu al centro dell'attenzione dell'*Officio* vescovile di Fassa che, all'indomani dell'impianto del sistema daziario in valle, diede opportune istruzioni alle *varde* (guardie) dei confini, affinché «il transito de Monzon sia per l'avenire bandito, che niuna persona debia transitare per detta strada, et se qualche persona transitarìa per tal passo, debia li soprastanti dar notitia all'Officio»<sup>15</sup>.

All'avvio delle sue funzioni, nell'agosto del 1630, la nuova dogana di Campitello venne munita di un apposito tariffario, che daziava le merci in transito dal distretto vescovile. Le tipologie merceologiche

<sup>13</sup> AP Moena, 14 giugno 1358: atto di fondazione; trascrizione in F. Ghetta, *La Valle di Fassa*, cit.

<sup>14</sup> Apprendiamo l'esatto scorrere della linea di confine in questo punto dagli accordi di delimitazione dei confini alla *mont di Falcade* presi il 30 luglio 1619: ASBz, *Archivio del Principato vescovile di Bressanone*, capsula 73, n. 28, litt. G; ms n. 13320; TLA, *Grenzakten*, fasc. 118, pos. 1a: trascrizione in R. Gratl, *Grenzgerichten*, cit. pp. 35-39.

<sup>15</sup> F. Ghetta, *Documenti per la storia*, cit., registrazione del 29 agosto 1630: la chiusura di questo percorso era funzionale anche a un più efficace presidio delle vie per evitare la propagazione dell'epidemia di peste, che in quest'anno stava dilagando. La fitta rete di percorsi viari che davano sbocco sulla Val di Fassa, si rivelava, infatti, pericoloso veicolo di penetrazione proprio nel caso del propagarsi di epidemie dai territori vicini: nel 1679 la comunità acconsentì «a notare di haver concluso per ordine delle regole, come anco seguì ieri l'altro, che per il sospetto del mal contagioso che regna in Germania si deve stabilire due guardie, l'una a Mortiz et l'altra a Vallonga, e proibire l'altre strade per bandite, eccettuate quella verso Fiemme, che resta libera, e spedito li ordini et instrumenti alli guardiani»: *ibid.*

previste in questo primo tariffario <sup>16</sup> rappresentavano le ristrette varietà del prodotto interno dei distretti rurali del paese: così, oltre agli animali (manzi, cavalli, tori, vitelli e animali di piccola taglia), troviamo elencati i prodotti dell'allevamento (formaggio, carne, pelliccia, pelli), dell'agricoltura locale (grano, segale e altri cereali) e dell'attività estrattiva (sale, ferro e metalli), oltre a legname in varia pezzatura. Tra i molti passaggi di pastori con le loro bestie, pur diminuiti dacché il passo non era più libero, il daziale incaricato, Gioan Bidamon (o nelle fonti in lingua tedesca Hans Widmann), iniziò dopo i primi anni a intercettare alcuni flussi di merci in transito che chiaramente si connotavano come provenienti dall'area padana, o mediate dai traffici marittimi veneziani e originarie dei mercati d'Oriente, del mare del Nord, o delle coste del Mediterraneo. Non essendovi, per merci di questo tipo, alcuna specifica nel tariffario che gli era stato inizialmente fornito, chiese nel 1635 lumi al consiglio aulico, che provvide a inoltrargli un'adeguata integrazione, mutuata dei più dettagliati tariffari degli importanti dazi vescovili che presidiavano la via dell'Isarco (il dazio di Chiusa) o della Val Pusteria (Brunico), seppur a tariffe agevolate. Questo documento, che deve il proprio ritrovamento e la prima menzione alla ricerca condotta da Rita Gratl presso l'Archivio Diocesano di Bressanone nel 1975 <sup>17</sup>, merita, a nostro vedere, un'attenzione dedicata e un'edizione integrale.

Il 4 dicembre il consiglio, nel sottoporre al daziere questa integrativa *tariffa*, confermò che era da attendersi un certo spostamento dei flussi commerciali dalla via dell'Isarco a percorsi secondari altrettanto sicuri, quindi anche attraverso la Valle di Fassa, per aggirare il costoso transito dalla città di Bolzano («damit die anvor gebraucht ordenlich landtstrassen, wegen zu Bozen angesetzer laidigen contagion, abgewichen und die wahr desto sicherer fortgebracht werde»). L'istituzione, solo pochi mesi prima (15 settembre 1635), del magistrato mercantile di Bolzano, che negli auspici dell'arciduchessa d'Austria Claudia de' Medici avrebbe perseguito una sollecita e competente composizione delle vertenze commerciali che sorgevano in occasione delle quattro grandi fiere della città mercantile, era stata accompagnata dalla concessione ai magistrati di finanziare l'istituzione con l'imposizione di «una ragionevole colletta sopra le mercantie per le spese che occorressero»,

<sup>16</sup> Edizione in O. Stolz *Quellen zur Geschichte des Zollwesens und Handelsverkehrs in Tirol und Vorarlberg vom 13. bis 18. Jahrhundert, Deutsche Zolltarife des Mittelalters und der Neuzeit* / Tl. 1, (Deutsche Handelsakten des Mittelalters Mund der Neuzeit, 10) Wiesbaden 1955, p. 131, trascrizione parziale in R. Gratl, *Grenzgerichten*, cit., p. 252.

<sup>17</sup> R. Gratl, *Grenzgerichten*, cit., p. 253.



che sarebbe andata a colpire le merci in transito dalla città, anche se non destinate alle fiere <sup>18</sup>. Tra gli effetti più visibili nell'immediato, accanto all'impulso dato alla piazza bolzanina, che avrebbe acquisito visibilità sulla media distanza, fu da mettere in conto il potenziamento di una rete di percorsi viari alternativi, che le merci in transito dall'area padana non destinate alle trattative commerciali sulla piazza bolzanina seppero sperimentare attraverso l'area dolomitica, fino ai loro mercati di finale utilizzo.

Attingendo, in alcuni passaggi letteralmente, ai repertori merceologici dei più ampi tariffari dei dazi vescovili di Chiusa e di Bressanone del 1630 <sup>19</sup>, il consiglio aulico inoltrò dunque al daziale di Campitello il nuovo tariffario, che riportava, rispetto alle due dogane maggiori, dazi dimezzati. Si tratta, per ciascuna categoria messa a tariffa, di tutte merci pregiate d'importazione, predisposte a viaggiare in carichi leggeri, trasportati da bestie da soma, più agevolmente incamminabili anche lungo i tortuosi e spesso impervi sentieri montani. Vengono elencate droghe e spezie di vario tipo, in massima parte provenienti dai porti dell'Oriente (zenzero, noci moscate, macis o fiori di noce moscata, pepe, zafferano, mandorle, fichi, uva passa, curcuma bianca, zucchero), tessuti pregiati (sete, panni, stoffe di seta), pesci essiccati o salati, provenienti per lo più dal Nord dell'Atlantico (storioni, salmoni, lavarelli, stoccafissi, anguille), pesce ordinario, ostriche, olio, miele, frutta o bulbi (capperi, limoni, aglio, castagne, melegrane, nocciole,

<sup>18</sup> *Privileggi benignamente concessi per le fiere di Bolgiano [dto. 15. Sett. 1635] dalla serenissima arciduchessa Claudia D'Avstria, &c. capitoli, regole, et ordini che in quelle si debbono osservare, & sua clementissima approbatione*, c. 13, Cap. XVII «In oltre habbiano facoltà li Magistrati stessi, con intervento & assenso della Contrattatione di imporre una ragionevole colletta sopra le mercantie per le spese che occorressero, la quale potrà essere da loro cresciuta, & diminuita, conforme alla qualità de' tempi, & alterationi, che accadessero». Sul magistrato mercantile di Bolzano segnalo, entro la copiosa letteratura disponibile, i lavori di G. Canali, *Il Magistrato Mercantile di Bolzano e gli Statuti delle Fiere*, «Archivio per l'Alto Adige», 37 (1942), pp. 5-197, F. Huter, *Die Quellen des Meßgerichtsprivilegs der Erzherzogin Claudia für die Bozner Märkte (1635)*, «Bozner Jahrbuch für Geschichte, Kultur und Kunst», Bozen 1927, p. 43; H. Heiss, *Die ökonomische Schattenregierung Tirols. Zur Rolle des Bozner Merkantilmagistrates vom 17. bis ins frühe 19. Jh.*, «Geschichte und Region / Storia e regione», 1/1(1991), pp. 66-88; diversi contributi scientifici di A. Bonoldi, in particolare *La fiera e il dazio: economia e politica commerciale nel Tirolo del secondo Settecento*, Trento 1999.

<sup>19</sup> Trascritti da O. Stolz, *Deutsche Zolltarife des Mittelalters und der Neuzeit. Teil I: Quellen zur Geschichte des Zollwesens und Handelsverkehrs in Tirol und Vorarlberg vom 13. bis 18. Jahrhundert*, Wiesbaden 1955, dalla copia coeva in TLA, cod. 815, rispettivamente al n. 53 pp. 124-127 e al n. 55 pp. 130-131.

olive, carrube, riso, cipolle), piantine da frutto, formaggio dichiarato Parmigiano <sup>20</sup>, alloro, vini del sud (Malvasia, Moscatello, Rainfel), acquavite, vino comune, sale verosimilmente marino, sapone, il tutto – con esclusione di sale e vino comune – daziati a 4 kr la soma.

Difficile dire, in assenza fin qui di ulteriori approfondimenti, quante di queste merci pregiate, attinte da un repertorio tutto sommato standardizzato, in uso presso le altre dogane, passarono effettivamente dalla sbarra di Fassa, o ancor più difficile stimare se una piccola quota di queste merci venissero intercettate dai valligiani: certo una quota di esse, come apprendiamo dalla premessa, dovette varcare il confine Fassano, come giustifica la richiesta stessa di un'integrazione del tariffario. L'aspetto che sicuramente si coglie da questo documento, supportato dall'osservazione della carta militare francese, è il rafforzarsi, a quest'altezza cronologica, di una viabilità alternativa che depotenziava i percorsi stradali maggiori, ben nota alle signorie territoriali, e anzi da queste in qualche modo agevolata con dazi più sostenibili e un presidio locale dei tracciati. Ne esce confermata l'immagine di una plastica permeabilità dei confini, anche nelle zone, difese naturalmente, come nel caso della Val di Fassa, da una cortina di catene montuose lungo tre lati, che favorì gli scambi commerciali e che si dimostrò strategica nelle dinamiche di controllo del territorio.

Collocazione archivistica: ADBrix, *Archivio del principato vescovile di Bressanone*, Protocolli del Consiglio aulico, vol. LXII, registrazione del 1635 dicembre 4. Sunto in R. GRATL, *Grenzgerichte*, cit. pp. 252-253.

An zollner in Eves Hanssen Widman.

Uns ist durch den camermaister alda, eur schriftlich anbringen und begerte resolution, wessen jr euch mit abforderung des zols von den am zoll Eves aus Welschland derweilen an khomenden seiden- und andern kauffmans warn (warvon in der euch zuegestelten zoll tafl, ainiche anregung beschicht) zuverhalten referiert worden.

<sup>20</sup> Fra tutte le merci elencate, richiamo l'attenzione sulla presenza del formaggio Parmigiano, presente anche nelle tariffe di Chiusa e di Bressanone del 1630. Non più di due decenni prima, ragionevolmente proprio in considerazione dell'apertura commerciale di questo prodotto estremamente durevole ai mercati del Nord, i casali di originaria produzione del circondario parmense (cascine del Cornocchio, di Fontevivo, di Madregolo, di Noceto e «di simili luoghi circonvicini alla città di Parma») avevano sentito l'esigenza di tutelare la denominazione di origine: ASPr, Notarile, 7 agosto 1612: ringrazio per la segnalazione il dott. Graziano Tonelli, direttore dell'Archivio di Stato di Parma.

Geben euch darüber zuvernemen, das in der eveserischen zolltaffl von dergleichen kauffmanswarn, wie aniezt eurem andeiten nach, durch Eves (vermuetlich allain darumben, damit die anvor gebraucht ordentlich landtstrassen, wegen zu Bozen angesetzer laidigen contagion abgewichen, und die wahr desto sicherer fortgebracht werde) geen, desthalben khain meldung beschehen seitmalen selbigen orts khain gewonliche landtstrassen, noch weniger mit dergleichen obangedeiten welschen wahrn aldort durch zu passieren, yeblich gewest. Dannenhero in namen unsers gnedigen fürsten und herrn, euch hiemit befelchende, von den an eurn verwaltenden etc. zoll Eves ankommenden khaufmans wahrn, den zoll hinfürter, biß auf unser weiterer verordnung jnnhalt beiligender tariffa abzufordern einzulangen und zuverrechnen. Hieran beschicht an stat etc. unser mainung.

Datum Birxen, den 4. Decembis 1635

N. Statthalter und rath etc.

Tariffa, so dem Zollner in Eves eingeschlossen worden.

Allerlaj spezerej

appoteggerej

feigen

gewirz allerlaj

ingwer

mandlen

muschgget nussen

Gibt jeder roßsamb 4 kr

muschgget plie

pfeffer

saffran

weinperler

zitwer

ziweben

zugger

zwespen





Ain samb seiden  
tuech  
schambeleth

|            |                      |
|------------|----------------------|
| hausen     | gibt jeder samb 4 kr |
| lax        |                      |
| platteißē  |                      |
| renckhen   |                      |
| stockfisch |                      |
| äll        |                      |
| ausstern   |                      |
| lageindler |                      |
| öll        |                      |
| hennig     |                      |

Ain samb allerlaj fricht

|                    |                 |
|--------------------|-----------------|
| gappern            |                 |
| zitronj            |                 |
| khnofloch          |                 |
| khessten           | jeder samb 4 kr |
| lemonj             |                 |
| margranten         |                 |
| haßlnüssen         |                 |
| öelper             |                 |
| allerlaj frichtpäm |                 |
| pox hörndler       |                 |
| reiß               |                 |
| zwifl              |                 |
| parmasan khäß      |                 |
| ain samb lorber    | 4 kr            |

Malvasier

|           |               |
|-----------|---------------|
| Muscatell | ain samb 4 kr |
|-----------|---------------|

Rainfel

|                      |      |
|----------------------|------|
| ain samb salz        | 1 kr |
| ain samb gemain wein | 1 kr |
| ain samb sießen      | 4 kr |
| samb prandtwein      | 4 kr |
| samb saiffen         | 4 kr |
| samb visch           | 4 kr |

## Ressumé

L'istituzion de n sistem de dac te Fascia ti agn '30 dl Siescént, y en particolar n interessant tarifar dl daz de Ciampedel dl 1635, olà che al vegniva dazieda marcianzia preziosa de importazion che ruvova ca dal raion padan-venet o da marciadenc aunejians (vins dal Sud, ostriches, salmons y d'autri tips de pesc dal Mer dl Nord, seides y spezies orientales), permet de fé lum su na rei secondara de percursc y stredes da mont, che con cheles maioures che menova a Belun, te Badia y Gherdeina, envers Dier y Karneid, à fat de Fascia na encrojeda de coliamenc ti trafics transalpins.. Chesta rei spessa de comunicazion é n fatour de gran emportanza per l svilup di paisc y per les formes de control del teritore mené inant dai signours locai; emplù desclaréscel i interes de control de chest raion alpin che l prinzipat episcopal de Persenon ova su chest distret, che empò podessa somié economicamenter puere, ja dai prums temps de si podei temporal, al scomenciament dl segont milené.

The institution of a custom system in Val di Fassa in the 1630s, and in particular an interesting rate list of the tollhouse of Campitello in 1635, in which custom duties are applied on valuable goods imported from the Venetian area and from the Po Valley (fine wines from the South, oysters, salmons and other kinds of fishes from the North Sea, silks and Oriental spices), enables to highlight the existence of a rich network of secondary mountain routes. These routes, together with the main ones that from the bottom valley led to Belluno, to Badia and Gardena and to the districts of Tires and Cornedo, made Fassa an important crossroads in the transalpine trades. The existence of this thick network of communication is a key factor in the development of villages and in the way local lord controlled their territory; moreover, it explains the interests concerning the control of this alpine area, in spite of its weak economy, wielded by the ecclesiastical principedom of Brixen since the very beginning of its temporal power, at the dawn of the second millennium.



## Il carteggio Fassano di K. F. Wolff (1951-1965)

*Ulrike Kindl e Fabio Chiocchetti*

L'Archivio storico dell'Istituto Culturale Ladino conserva una raccolta di lettere e cartoline postali, ovvero la corrispondenza intercorsa negli anni '50 e '60 tra Karl Felix Wolff (1879-1966) e Guido Iori Rocia, lo strenuo alfiere della causa ladina nativo di Penia di Canazei (1912-1987), proveniente dal suo corposo archivio personale, acquisito integralmente dall'Istituto nei primi anni '80. A questi documenti epistolari si sono aggiunte alcune lettere autografe emerse dall'Archivio Mazzel, anch'esso depositato presso l'Istituto, indirizzate ad altri esponenti della cultura ladina (segnatamente Luigi Cincelli Zul, allora maestro in Sudtirolo, e lo stesso don Massimiliano Mazzel), le quali per affinità tematica e temporale contribuiscono a definire con le precedenti un insieme omogeneo e piuttosto interessante per la conoscenza di quella particolare fase della storia culturale di Fassa.

Che Karl Felix Wolff intrattenesse ampi carteggi, sia in lingua tedesca sia in italiano, con studiosi di vari campi di ricerca, dall'antropologia all'etnologia, dalla romanistica fino alla glottologia e la filologia antica, lo dimostrano i materiali custoditi nel lascito del nostro autore, oggi al "Brenner-Archiv" di Innsbruck<sup>1</sup>. Per le missive di maggiore importanza, Wolff abbozzò minute più o meno elaborate, archiviandole assieme alle lettere ricevute in risposta dai suoi interlocutori. Per la corrispondenza quotidiana e di carattere più familiare invece, la documentazione è lacunosa.

Il plico custodito all'ICL rappresenta, quindi, un caso fortunato in quanto ha il pregio di radunare una serie di missive spedite dallo stesso Wolff a diversi destinatari, cui si aggiunge una sola lettera di risposta di Guido Iori, isolata ma molto significativa per il contesto, pervenuta in copia carbone dattiloscritta insieme con due altri docu-

<sup>1</sup> [www.uibk.ac.at/brenner-archiv/archiv/wolff.html](http://www.uibk.ac.at/brenner-archiv/archiv/wolff.html), vedi le sigle «Korr.» = Korrespondenzen 1919-1960, 13 contenitori.



Fig. 1 - Karl Felix Wolff, ritratto da Guido Iori nella sua casa di Bolzano il 15 febbraio 1954.

menti epistolari pertinenti che lo stesso Iori ebbe la premura di unire al medesimo incartamento <sup>2</sup>.

Come possiamo vedere dai documenti qui presentati, Karl Felix Wolff nella corrispondenza con interlocutori di lingua italiana preferiva firmarsi *Carlo Felice Wolff* e utilizzare carta intestata nella stessa lingua, dove si qualificava come membro della roveretana “Accademia degli Agiati” nonché come «autore della raccolta di leggende dolomitiche»; altre lettere destinate agli amici fassani sono invece redatte su carta semplice oppure su carta intestata in lingua tedesca <sup>3</sup> (figg. 2 e 3).

<sup>2</sup> In questa sede pubblichiamo senz'altro le lettere di Iori a Jon Pult e a mons. Alois Pompanin (doc. nn. 4 e 5), mentre citiamo solo *en passant* una telegrafica comunicazione inviata in data 1.12.1951 dal Provveditore agli Studi di Trento, Giuseppe Dal Rì, avente per oggetto “Scuole ladine in Val di Fassa”: «Le vigenti disposizioni non contemplano la possibilità di istituire, nella provincia di Trento, scuole ladine. La richiesta della S.V. esula quindi dalla competenza dello scrivente e pertanto non può essere accolta». Arch. ICL. Fondo Iori - Lettere.

<sup>3</sup> Oltre ad una citazione del poeta e scrittore tedesco Felix Dahn (1834-1912), quest'ultima reca un'ampia intestazione in *Fraktur*, che qui trascriviamo per comodità

# C. F. Wolff - Letterato

(Membro dell'Accademia degli Agiati)

ATTORRE

Atto recitato di legge  
dell'istituto

«I nomi pubblici»  
questo volume

«Il Regio del Fiume»  
questo volume

Capelli, Silvestri, Silvestri

Autore: 1. 10. 51.  
Roma 10. 10. 51.

Stimabilissimo Signore,

Non posso dirle come mi rian-  
cressi di non esser stato a casa  
quando lei ebbe la gentilezza  
di visitarmi.

Intanto però ho letto le Sue due lettere col  
più vivo interesse e ho assicurato che sarò  
ciclistino di poter vedere il suo glossario,  
ed quello farò qualche copia per poi resti-  
tuirglielo. La benauguro che il suo articolo  
saga comparsa in una rivista spinosa, c'è  
molta simpatia là per i Latini delle Dolomiti.

Tornai anche leggere questi saggi. Ella trova  
nella «Storia linguistica e nazionale» del  
Rattisti. Se Ella è Taccuino, la citerò, per-  
ché pare che tra Rattisti e me voglia svilup-  
pare una lunga polemica.

Attento alle gentilissime notizie e intanto  
cordialmente Le dirigo la mano.

Sempre suo C. F. Wolff.

La foto sopra raffigura la manoscritta di questa lettera  
del C. F. Wolff a Guido Iori, di data 1 ottobre 1951, con intestazione in lingua italiana.

Fig. 2 - Lettera di K. F. Wolff a Guido Iori, di data 1 ottobre 1951, con intestazione in lingua italiana.



Schriftsteller Karl Felix Wolff

Seit 1957 Zeitschrift für den deutschen Judentum seitlichen Literaturkreis „Lustig in Wien“  
und für 1958 Zeitschrift für den „Kulturkreis der Literatur“ seitigen „Vergleichende Literatur“-Dienste

Anschrift: Zagen, Bonn 14/4 (S&S-Dienst)

6.7.65.

Das kleine Bild der Wittenberg 1. von 1914  
und 1915 das Bild der Wittenberg 1. von 1914  
das kleine Bild der Wittenberg 1. von 1914  
das kleine Bild der Wittenberg 1. von 1914  
das kleine Bild der Wittenberg 1. von 1914  
das kleine Bild der Wittenberg 1. von 1914

Reverendo Signore,

La ringrazio per il Suo graziosissimo libro „Sposi e mariti“, che ebbi questamane. È un lavoro elegante e moderno (nel miglior senso della parola).

Coglio l'occasione per pregarla di tener sempre le forme più antiche che hanno il profumo dell'antica vita e poesia latina.

P.e. non scriverei vegia,  
ma vèya. Vèya sarà moenese,  
ma non Radeit. I vecchi che io  
conoscevo nel 1905 non dicevano  
soreye, ma sorèye (l' y ce lo  
disse io, perché ha qualcosa  
di antico e poetico).

Fig. 3 - Lettera di K. F. Wolff a don Massimiliano Mazzel, di data 6 luglio 1965, con intestazione in lingua tedesca.



Il contenuto delle lettere è incentrato in sostanza su questioni inerenti la lingua e la cultura ladina, il che dimostra con quanto interesse il Wolff abbia seguito fino a pochi mesi prima di morire gli sviluppi di quella tematica cui aveva dedicato certamente gli sforzi maggiori della sua vita intellettuale, con una lunga serie di pubblicazioni e articoli di vario genere, tra cui va ricordata in primo luogo la raccolta *Dolomitensagen*, il *corpus* più cospicuo di leggende ladine ambientate nei *Monti pallidi* [Wolff 1957]. In quegli anni infatti, nonostante l'età avanzata, egli continuava a seguire con grande attenzione le tormentate vicissitudini del movimento ladino, trovando nello spirito battagliero di Guido Iori un'anima gemella impegnata ad oltranza nella lotta dei fassani per il riconoscimento della loro etnicità minoritaria.

L'epistolario può essere diviso in due parti: la prima, costituita dal carteggio intercorso nel periodo ottobre-dicembre 1951 (doc. 1-6), ha come argomento principale la "questione ladina" e la connessa polemica nei confronti di Carlo Battisti; la seconda, che si dipana nel corso degli anni successivi con intervalli di maggior ampiezza, è più incentrata su vari aspetti della lingua (etimi, fonetica, grafia), salvo alcune ulteriori incursioni in ambito storico-politico dovute soprattutto all'amichevole partecipazione con cui il Wolff continuava a seguire le disinvolute evoluzioni di Iori sulla scena politica locale e regionale <sup>4</sup>.

### 1. La polemica con Carlo Battisti

È probabile che lo scambio epistolare tra Wolff e Iori abbia preso avvio non solo dal comune interesse per la lingua e la cultura ladina, ma soprattutto in virtù del comune impegno rivolto a rintuzzare le tesi del famoso glottologo Carlo Battisti, esposte in particolare nel volume intitolato *Storia linguistica e nazionale delle valli dolomitiche atesine* [Battisti 1941], in cui si negava al ladino lo status di sistema linguistico autonomo dall'italiano <sup>5</sup>. Ne abbiamo traccia fin dalla

del lettore: «Schriftsteller Karl Felix Wolff / Seit 1957 Inhaber der von der Universität Innsbruck verliehenen Ehrenmedaille "Excellenti in litteris" und seit 1960 Inhaber des vom "Kulturwerk für Südtirol" verliehenen Vogelweider-Literatur-Preises. / Anschrift: Bozen, Sernesi 24/4 (Südtirol)».

<sup>4</sup> Sul pensiero e l'azione militante di Guido Iori cfr. l'esautiva monografia di Mauro Scroccaro, basata in larga misura sui documenti del "Fondo Iori", riordinati per l'occasione e collocati nell'Archivio storico dell'Istituto Culturale Ladino [Scroccaro 1994].

<sup>5</sup> Carlo Battisti (1882-1977), nato a Trento allora austriaca, studia a Vienna, formandosi come glottologo e linguista sotto la guida di Wilhelm Meyer-Lübke, uno dei padri della filologia romanza. Docente di lingue neolatine presso l'Università di Vienna, gli viene negata la cattedra a causa delle sue simpatie irredentistiche. Dal

prima lettera di Wolff, inviata a Guido Iori in data 1 ottobre 1951, in risposta a due missive di Iori non presenti nel corpus: «Pare che tra Battisti e me voglia svilupparsi una lunga polemica» (doc. n. 1). Di fronte a quest'urgenza, si colloca in secondo piano l'accenno a un "glossario" che evidentemente Guido Iori intendeva sottoporre allo studioso bolzanino <sup>6</sup>.

In effetti la polemica tra Wolff e Battisti sarà lunga e assai aspra: tutto nasce da una serie di articoli pubblicati sul quotidiano "Dolomiten" in data 12, 19 e 23 luglio 1951, il cui argomento scottante (*Die Alt-Völker Tirols*) mette in allarme la redazione del quotidiano italiano "Alto Adige", che tempestivamente invita Carlo Battisti a replicare. A sua volta il "Dolomiten" risponde con uno *statement* dal titolo *Wolff gegen Battisti*, pubblicato in data 11 ottobre 1951, cui si fa cenno anche nella successiva lettera inviata a Iori (doc. n. 2). Da qui una diatriba che andrà avanti fino agli inizi del 1952 <sup>7</sup>.

Guido Iori a sua volta è già sul piede di guerra. Verosimilmente ha già scritto un "memoriale" teso a elencare punto per punto tutti

1906 inizia la collaborazione alla rivista "Archivio per l'Alto Adige", fondata da Ettore Tolomei (1865-1952). Dopo il passaggio del Trentino-Alto Adige all'Italia, Battisti ricopre molti incarichi nelle istituzioni culturali (p.e. direttore della Biblioteca Statale Isontina a Gorizia, professore di glottologia presso l'Università di Firenze, socio dell'Accademia della Crusca). Studioso di dialettologia e toponomastica, Battisti è ricordato soprattutto per il *Dizionario etimologico italiano*, 5 voll., 1950-1957. La posizione di Carlo Battisti nei confronti degli idiomi ladini è illustrata, oltre che nel citato volume oggetto della controversia, nei suoi celebri saggi *Storia della questione ladina* [1937] e *Le Valli Ladine dell'Alto Adige e il pensiero dei linguisti italiani sulla unità dei dialetti ladini* [1962].

<sup>6</sup> Annunciata già sulle pagine di "Zent Ladina Dolomites" nell'ottobre del 1946, la raccolta del lessico Fassano-Cazet tenne impegnato il Nostro per molti anni. Nel "Fondo Iori" è conservato un corposo faldone (Sez. E, fasc. 5-8) contenente fogli e quaderni con lunghe liste di parole, materiali evidentemente finalizzati alla compilazione di un "Dizionario". Agli inizi degli anni '50 l'autore stesso valutava in circa 6000 parole la consistenza della sua raccolta, che tentò più volte di pubblicare, senza successo. L'opera non venne mai completata, né vide mai la luce, forse anche perché nel frattempo un'impresa analoga era stata avviata da don Massimiliano Mazzel, suo storico antagonista nonché fondatore dell'Union di Ladins de Faša (1955). Cfr. anche Scroccaro 1994: 119. La prima stesura del "Liber de Paroles" di don Mazzel cominciò a circolare in dispense ciclostilate già nel 1965: a questo lavoro – allora ancora in corso – accenna con vivo interesse il Wolff nella lettera del 17.11.1965 (doc. n. 19).

<sup>7</sup> Nell'ordine: C. Battisti, *I quattro dubbi di K. F. Wolff al lume della logica elementare* ("Alto Adige" 21.10.1951); K. F. Wolff, *Nochmals Battisti. Eine Erörterung über Politik und Wissenschaft in ihren Beziehungen zu Südtirol* ("Dolomiten" 5.12.1951); C. Battisti, *K. F. Wolff vuole il divorzio fra Alto Adige e Trentino?* ("Alto Adige" 16.12.1951). Infine il contenzioso si chiude con una presa di posizione finale di Wolff: *Schluss mit Battisti* ("Dolomiten" 26.01.1952).

gli “errori” contenuti nel volume del Battisti a proposito del ladino Fassano, documento al quale il Wolff si dimostra particolarmente interessato, contando di servirsene contro Battisti. Ne accuserà ricevuta in data 10 ottobre (doc. n. 2), ma solo nella missiva del 3 dicembre potrà confermarne l’avvenuta lettura: «Finalmente con grandi sforzi dei miei occhi vecchi e deboli ho letto il Suo memoriale, denso di idee ed ottimo in tutta la Sua materia. Ogni dieci minuti ho interrotto la lettura per dividere i Suoi pensieri e per godere la Sua veramente trionfale filippica contro il “mito Battisti”» (doc. n. 3).

Il famoso memoriale è presente nel “Fondo Iori” in tre copie carbone, ricavate da un originale di oltre quattro pagine, fittamente dattiloscritte, intitolato “Critica ragionata ad un’opera di glottologia ladina”, firmate ma non datate, insieme ad altre stesure di dimensioni più contenute, probabilmente successive, testimonianza residua di un’intensa e ripetuta attività di riscrittura e divulgazione<sup>8</sup>. Non è questa la sede per una puntuale disamina del testo, in cui si alternano incisivi passaggi connotati dalla ben nota *vis polemica* del Nostro e puntuali rilievi di tipo linguistico, talvolta appropriati, talvolta frutto di fraintendimenti accidentali, come ad esempio quelli relativi alla trascrizione fonetica di certe voci che il Battisti riprende evidentemente da opere di riferimento ben note nell’ambiente scientifico<sup>9</sup>. Lo stesso Wolff si meraviglia ad esempio del fatto che Iori non riconosca l’oscuramento della -a finale atona nelle voci femminili, rese dal Battisti in -o, fenomeno particolarmente vitale nel *brach*: «Cinquant’anni fa in Fassa l’ho sentito ancora (forse soltanto in qualche paese). S’informi, prima di insistere su questo dettaglio. La â finale si trova anche nel Provenziale» (doc. n. 3)<sup>10</sup>.

Ma il tema centrale è ora la pubblicazione di questo memoriale, che in ogni caso il Wolff giudica “eccellente”. Nella corrispondenza

<sup>8</sup> Arch. ICL, “Fondo Iori” (Sez. E, fasc. 4). Le stesure coeve o successive – di contenuto analogo – hanno per titolo rispettivamente “Purezza degli idiomi ladini delle Dolomiti” (pag. 3), “Il Professor Carlo Battisti e la glottologia ladina” (pag. 4), e “Il problema ladino” (pag. 2). Purtroppo l’intero incartamento, comprendente complessivamente 43 fogli in carta velina, è da tempo caduto vittima della “critica rodente dei topi” e appare gravemente deteriorato. Cfr. anche Scroccaro 1994: 120 e nota 26.

<sup>9</sup> Tra le molte citate, dovrebbe trattarsi in particolare del lavoro di Th. Gartner, *Ladinische Wörter aus den Dolomitentälern* [Gartner 1923], il quale tra l’altro si avvale delle trascrizioni di Hermes Fezzi: cfr. a titolo di esempio – anche in relazione al fenomeno di cui si tratta qui di seguito – le voci «fass. *bêlq, rotürq*» (nota 12, p. 127) con -a finale oscurata, voci utilizzate dal Battisti nella stessa forma e nell’identica successione nell’opera contestata da Iori [Battisti 1941: 207].

<sup>10</sup> Inutile sottolineare che il fenomeno in questione doveva essere perfettamente riscontrabile anche negli anni ’50, tanto che giunge fino ai nostri giorni, per quanto ormai in misura decisamente marginale e recessiva.

del mese di dicembre si sondano varie ipotesi: scartato a priori l'“Alto Adige”, si pensa a “Nos Ladins”, il mensile ladino edito da Salvester Erlacher, quindi al “Dolomiten” e infine a qualche periodico estero come la “Romanica Helvetica”. Emergono tuttavia serie difficoltà anche in queste direzioni, ed è probabile che la cautela degli editori interpellati sia dovuta non soltanto al taglio decisamente polemico del memoriale, ma anche a una debolezza di fondo di certe argomentazioni sul piano tecnico-scientifico.

Wolff consiglia il «caro amico e compagno di sventura» di eliminare le espressioni offensive e attenersi ai fatti, e Iori è disposto a farlo. Si rivolge pertanto a Jon Pult, allora segretario della Lia Rumantscha<sup>11</sup>, per far pubblicare in Svizzera il suo manoscritto, a suo dire unica strada percorribile: «Tentativi di trovare una rivista letteraria italiana che ospitasse il mio lavoro sono stati infruttuosi, in quanto ogni proposta è stata bloccata, poiché tutte indistintamente sono nelle mani di amici del professor Carlo Battisti» (doc. n. 4). Infruttuoso si rivelerà anche l'appello rivolto a mons. Alois Pompanin, Vicario generale della diocesi di Bressanone, con il quale Iori era in contatto fin dagli anni 1945-46<sup>12</sup> (doc. n. 5).

Il giorno stesso, 4 dicembre 1951, Guido Iori scrive a Wolff una lunga lettera che chiude virtualmente questa sezione (doc. n. 6). Questo scritto risulta particolarmente significativo soprattutto poiché in esso l'Autore rivolge un acuto sguardo retrospettivo sulle vicende degli anni 1945-46, un'inedita auto-critica che riguarda il progetto di “Zent Ladina Dolomites” con il quale si tentava di impostare la soluzione del “problema ladino” in chiave puramente politica, puntando prevalentemente su questioni di interesse materiale: «Riconosco di aver tentato di costruire sulla sabbia, poiché mi mancavano i presupposti

<sup>11</sup> Jon Pult (1911-1991), romanista, impegnato nella tutela della minoranza retoromancia dei Grigioni; uno dei padri fondatori della Radio e Televisiun Romanscha. Cfr. *Jon Pult – Pleds e scrits / Reden und Schriften*, a cura della Societad Retorumantscha, Chur / Coira, 2011.

<sup>12</sup> Cfr. Scroccaro 1994: 107 e passim. Alois Pompanin (1889-1966) nato a Cortina d'Ampezzo allora austriaca, studia teologia a Bressanone e presso la Pontificia Università Gregoriana, consegue il dottorato a Innsbruck. Nel 1915 viene ordinato presbitero, lavora a Cortina e a Bressanone. Nel 1933 è nominato dal vescovo Geisler vicario generale della diocesi di Bressanone (esercita la funzione fino al 1952). Convinto sostenitore del ritorno dell'Alto Adige all'Austria (e più tardi al *Reich*), collabora con le forze filo-naziste, mantenendo un rapporto ostile verso la politica italiana. Dopo il crollo del regime nazifascista è coinvolto nell'organizzazione della cosiddetta *ratline*, la fuga di gerarchi verso il Sudamerica, passando per l'Alto Adige con l'aiuto della Croce Rossa Internazionale e il tacito appoggio del Vaticano. Cfr. Sauser 2002, Sp. 1190-1191.

necessari, soprattutto la preparazione. Oh se avessi avuto allora quella preparazione che ho oggi, ebbene noi Ladini non ci saremmo persi in un cucchiaino d'acqua!». Di qui la necessità di dare al “sentimento ladino” fondamenta più solide, costruite con pazienza e tenacia mediante un programma culturale in grado di fornire conoscenze concrete e condivise, per non rischiare di cedere di fronte alle “argomentazioni sofistiche” degli avversari.

È in fondo la stessa critica che – a distanza di anni – sembra rivolgere p. Frumenzio Ghetta «a chi che disc de voler n avenir ladin, da le val ladine» senza un percorso preliminare, fatto di seria formazione e divulgazione culturale, tale da meritare di essere tenuti in buona considerazione: «Se enveze se vel ruar de fata ai obietives finai, enlauta se fenesc dut inant de scomenzar»<sup>13</sup>.

Nella lettera succitata Guido Iori invoca l'aiuto di Wolff per costituire «una piccola Società o Accademia di studi storici, glottologici e scientifici», la quale dovrebbe proporsi di «alimentare con basi storico-scientifiche l'ormai, purtroppo, debole fiammella dello spirito nazionale ladino-tirolese» (*ibidem*). «Acioche chel picol fech no se destude», avrebbe detto p. Frumenzio.

Animato da questi propositi, negli anni seguenti Guido Iori darà il suo contributo, solitario e un po' disordinato, agli studi ladini con ricerche archivistiche, repertori toponomastici e lessicali, raccolte di testimonianze su leggende, usi e costumi (di cui trapelano cenni anche nella corrispondenza qui in esame), non di rado mettendo a disposizione della causa le sue indubbie qualità di fotografo e di editore<sup>14</sup>. Ma il suo spirito battagliero avrà ancora il sopravvento, cosicché a partire dal 1957 si getterà nuovamente nella mischia con la sua nuova creatura, “Il Postiglione delle Dolomiti”, da lui stesso in seguito definito «settimanale anticonformista di informazione» [Scroccaro 1994: 131 e segg.].

## 2. *Notarelle di linguistica ladina: etimi, toponimi e antroponimi*

La serie documentale di cui ai numeri 7-19, relativa agli anni 1953-1965, è costituita esclusivamente da missive autografe di Karl Felix Wolff, con le quali lo scrittore bolzanino risponde con ammirevole

<sup>13</sup> P. Frumenzio Ghetta, *Doi pardice e doi pensiero su la lenga*, in questo fascicolo, p. TOT.

<sup>14</sup> Si veda ad esempio il reportage sul carnevale Fassano realizzato proprio in quegli anni da Guido Iori con diapositive a colori 6x6 di alta qualità e di notevole valore etnografico, ora pubblicate in AA.VV. 2006.

sollecitudine a vari quesiti dei suoi interlocutori. In effetti in quel periodo Wolff rappresenta un punto di riferimento per vari esponenti del mondo ladino, allora in pieno fermento culturale. Pur in assenza delle lettere corrispondenti in entrata, possiamo vedere come le richieste vertessero principalmente su argomenti relativi a leggende e tradizioni delle valli ladine, ma anche su questioni di etimologia e toponomastica, sempre in una prospettiva storico-linguistica tesa ad acclarare le “antiche origini” del popolo ladino. È il caso ad esempio delle due lettere inviate a Luigi Cincelli, allora maestro prima a Rina di Marebbe (1953), quindi a Gummer (San Valentino in Campo) in Val d'Ega (1957), che evidentemente lo aveva interpellato circa l'interpretazione di figure mitologiche come *bregostane* e *bregostegn*, ovvero dei leggendari *latrones* e *trujegn* (doc. nn. 7 e 10) <sup>15</sup>.

Wolff concorda con Cincelli a proposito di *bregostegn*, che a suo dire sarebbero i primi abitanti della valle, fornendo anche un'ipotesi etimologica che peraltro attende ancora di essere smentita: «La parola è derivata da *breghe*s, cespugli» (doc. n. 7) <sup>16</sup>. Fin dai suoi primi scritti, Wolff sostiene l'ipotesi – di chiaro sapore evemerista – che la gente “selvaggia” delle leggende ladine (e più in generale di tutto l'arco alpino) siano davvero “selvaggi”, ossia persone in carne ed ossa, appartenenti a popoli primitivi sopravvissuti, non si sa bene come, negli angoli più sperduti del paesaggio alpino. Che i primi frequentatori delle Alpi fossero, ancora in epoca mesolitica, tribù dedite alla caccia, non vi è ombra di dubbio; è però assai inverosimile che nelle leggende si sia mantenuto un vago ricordo di scontri tra “primitivi” cacciatori ed “evoluiti” (o “acculturati”) agricoltori stanziali, dato che il passaggio all'agropastorizia neolitica risale a circa 5.000 anni fa e avvenne certamente in modo graduale. L'immagine della “gente selvaggia” è, invece, un motivo ubiquitario della tradizione popolare, che visualizza in queste figure della mitologia minore le forze “selvagge” della natura, cioè fenomeni come la fertilità, la ciclicità dei processi di riproduzione e rigenerazione, il mistero della morte <sup>17</sup>.

Per contro, a proposito di *latrones*, Wolff si dimostra assai perplesso di fronte all'idea avanzata da Cincelli che l'appellativo possa riferirsi a soldati trevigiani (*trujans*, o *trujegn*), e chiede al suo interlocutore

<sup>15</sup> Luigi Cincelli Zul, nato a Pozza di Fassa (1927), estimatore ed epigono di K. F. Wolff, è appassionato studioso delle tradizioni e delle leggende ladine nonché, autore di varie pubblicazioni sull'argomento [Cincelli 2007 e 2016].

<sup>16</sup> Per meglio dire: ‘arbusti di erica’, da cui l'it. ‘brughiera’.

<sup>17</sup> Cfr. Leander Petzoldt 2003<sup>3</sup>, voce “Wilde Leute”: 190-192; inoltre Massimo Centini 2000 e per il contesto ladino Alinei 1985.

precise indicazioni bibliografiche a proposito di un ipotetico documento ove sarebbe citato «un castello fortificato tenuto dai “latrones” trevisani» (doc. n. 11) <sup>18</sup>.

Non è noto se la questione abbia conosciuto degli sviluppi risolutivi, ma è interessante rilevare come nella stessa lettera il Wolff – nel congratularsi con Cincelli per le prospezioni archeologiche avviate o progettate in località *Dolèda* con il contributo di Piero Leonardi – si premuri di segnalare altri luoghi potenzialmente significativi per ricerche sulla preistoria di Fassa, come *Chiarvena* e *Cercenèda*, presso Canazei <sup>19</sup>. Altrettanto interessante è la notizia, evidentemente riferita da Cincelli, circa il ritrovamento di un’ascia in pietra in quel di Campitello, di cui apparentemente si sono perse le tracce.

Nelle lettere inviate in Fassa a partire dal 1955 gli argomenti di discussione riguardano in prevalenza toponimi e antroponimi su cui evidentemente Iori chiede lumi all’esperto collega bolzanino. Particolarmente interessante la lettera del 28 gennaio 1955 (doc. n. 8) nella quale Wolff ritorna sull’etimologia del monte *Latemar*, avendo appreso con soddisfazione dal suo interlocutore che le antiche denominazioni a lui ben note, come *Lek de la Tomèra* e *Bosk de la Tomèra*, sono ancora note in Fassa.

Sulla questione il Wolff si era già soffermato nella sua monografia dedicata alla “Strada delle Dolomiti” <sup>20</sup>. Partendo dal celebre documento del 1050, che stabilì i confini fra i due principati ecclesiastici di Trento e Bressanone, Wolff identifica l’antica indicazione ivi contenuta di una «crispa [o crista] de Laitemar» con l’odierno oronimo di *Late-mar*, rifiutando sia l’ipotesi di una radice germanica (forse da un nome

<sup>18</sup> Come è noto, secondo le tradizioni fassane raccolte dal Wolff, l’espressione *latrones* è riferita agli *arimans*, i mitici guerrieri al servizio della Comunità di Fassa che ebbero il compito di difendere la valle contro gli attacchi dei loro nemici giurati, i *trusans*, le genti della Marca Trevigiana: dopo un lungo periodo di pace, narrano le leggende, la disciplina, in origine ferrea e fiera, degenerò, trasformando la truppa di valorosi guerrieri in una masnada di predoni. Così il corpo fu sciolto. Le leggende si concentrano poi sull’“ultimo dei *latrones*”, il prode eroe Lidsanél. Le prime notizie del ciclo di leggende attorno a Lidsanél che Wolff inserì di seguito nei racconti sul “Regno dei Fanes”, l’autore le raccoglie in Fassa, come già si legge nella *Monographie der Dolomitenstraße* [Wolff 1908: 245-249]. La fonte più importante per le leggende sugli *arimans* è Hugo de Rossi (1875-1940) che fornì a K. F. Wolff tutte le informazioni in riguardo al folclore fassano. Cfr. anche Hugo de Rossi 1984.

<sup>19</sup> Le indagini di Leonardi si concentrarono soprattutto sul Colle di Santa Giuliana. Cfr. in modo particolare i saggi di Leonardi dedicati alla preistoria della Valle di Fassa [Leonardi 1954 e 1969], anche in <http://www.studitrentini.it/Dbst/leonardi.html>.

<sup>20</sup> Cfr. Wolff 1908: 79-83. L’opera, a distanza di un secolo e oltre, sarà presto disponibile in edizione italiana, a cura dell’ICL e delle Edizioni “Nuovi Sentieri”.

prediale *Latmarer / Latmoar*, in origine probabilmente *Leitmayer*), sia l'ipotesi, proposta dallo studioso tedesco Arthur Achleitner (1858-1927), che costruisce un probabile *Limitar* (= 'monte al confine'), mutato poi per metatesi in *Latemar* <sup>21</sup>. Wolff, invece, parte da un ipotetico etimo \*mara/mera per segnalare una zona di sfasciumi, che avrebbe dato il nome al lago di Carezza, il "*lai to mara*", quindi il 'lago situato in un'ampia zona di detriti'. La cresta che sovrasta questo lago sarebbe, di seguito, la montagna sopra il "*lai – o lech – to mara/mera*", il Latemár (nella parlata ladina con l'accento sull'ultima sillaba) <sup>22</sup>.

Inutile aggiungere che la questione è ancor oggi irrisolta, mentre più convincente e generalmente accettata è la spiegazione proposta per il nome del maso "Bewaller", noto in Fassa come *Pabòler*, o *Pavòler*, che il Wolff fa risalire correttamente al ladino *pàbol* (lat. PABULUM) 'foraggio'.

Argomenti di simile natura verranno presi in esame anche nelle lettere inviate a Iori negli anni successivi. L'amicizia tra i due nel frattempo si è consolidata, grazie anche a una ricorrente frequentazione personale (fig. 2), come dimostra tra l'altro il passaggio dal formale "Lei" al confidenziale "Tu" con cui Wolff, nella citata lettera del 28 gennaio 1955, si rivolge al «caro collega ed amico» Fassano. Non solo, in indirizzo questi è persino accreditato dell'appellativo di "letterato", il che appare francamente eccessivo ma costituisce in ogni caso una chiara testimonianza della stima e della considerazione di cui godeva agli occhi dello scrittore bolzanino.

«Vorrei pregarTi di aiutarmi nei miei studi», scrive il Wolff nella lettera del 7 luglio 1959 (doc. n. 12), chiedendo spiegazioni a proposito di certi nomi di persona e di luogo (*Bavareis* e *Ruf de Pegna*) riportati ne "Il Postiglione": evidentemente lo studioso – nonostante l'età avanzata – continuava la propria attività e seguiva costantemente le vicende di Fassa anche attraverso la lettura del settimanale che Guido Iori gli inviava regolarmente <sup>23</sup>.

Nella successiva corrispondenza il Wolff affronta altri temi controversi, come ad esempio l'etimologia dei termini *brach* e *cazet*, che da sempre in Fassa denotano la varietà linguistica e gli abitanti stessi rispettivamente della bassa e dell'alta valle, per i quali ancora

<sup>21</sup> Per le tesi dello studioso tedesco, circa l'argomento in questione, cfr. Achleitner 1901.

<sup>22</sup> Sulla storia controversa del citato documento cfr. Resch 1767: 700-701, nonché gli studi di P. Frumenzio Ghetta [Ghetta 1974: 33-35; Ghetta 1990:149-210].

<sup>23</sup> Cfr. anche la lettera del 28 luglio 1959: «plaudo sempre alla tua instancabile e coraggiosa lotta» (doc. n. 13).



non esiste una spiegazione comunemente accettata. Nemmeno Wolff azzarda ipotesi in tal senso, ma considera la voce «katzét» di origine retica, non veneto-friulana, come sembra ritenere Guido Iori (lettera del 6 settembre, doc. n. 15).

### 3. Questioni di fonetica e di grafia

Non soltanto di etimologie discute Wolff con i suoi interlocutori, ma a sua volta li interpella su problemi di fonetica e di grammatica ladina, come accade ad esempio nella cartolina postale del 20 maggio 1955 con la quale chiede conferma a Iori circa la correttezza dell'espressione «Yè zhiré a Sen Zhan», per dire 'io andrò a San Giovanni', specificando che il valore fonetico del grafema «zh» da lui impiegato indica un suono analogo alla «j» francese (doc. n. 9).

Il problema di un'ortografia comunemente accettata, e adatta alle peculiarità fonetiche del ladino, assilla Wolff a partire dai primi anni del Novecento, quando inizia a occuparsi delle valli dolomitiche. Fin dalla stesura della *Monographie der Dolomitenstraße* (1907-1908) egli si trova alle prese con il grattacapo della corretta scrittura di nomi geografici ladini [cfr. ivi, pp. IV-VIII, e 160-165]: all'epoca, operando ancora nel Tirolo austriaco, Wolff opta per soluzioni appoggiate alla grafia tedesca (p.e. l'uso della «k», oppure il grafema «tsch»), ma dopo il passaggio dell'Alto Adige all'Italia egli inizia a sperimentare soluzioni più personali, adottate sulla base delle analisi fonetiche contenute principalmente nelle opere di Theodor Gartner<sup>24</sup>.

Come abbiamo visto nel caso sopra citato, il Wolff si mantiene fedele all'uso dei grafemi «sh» e «zh», adottati fin dagli anni '20 per rappresentare la coppia delle sibilanti palatali /š/ e /ž/, rispettivamente sorda e sonora<sup>25</sup>. Fin qui, nessun problema. Più complessa appare la

<sup>24</sup> Oltre ai classici lavori di Th. Gartner [1883, 1910], qui possiamo supporre che anche il Wolff abbia come riferimento la già citata opera *Ladinische Wörter aus den Dolomitentälern*, pubblicata nel 1923 (cfr. anche supra, nota 8), strumento utilissimo di consultazione e comparazione interdialettale, nella quale si nomina esplicitamente il contributo di Hugo de Rossi alla lessicografia fassana [Gartner 1023: 2-3]. Tra l'altro in quest'opera compaiono trascrizioni fonetiche del tipo *nyøk* [61] 'gnocco', o fass. *yámō* [123, nota 4] 'gamba', che possono aver ispirato le soluzioni ortografiche di cui ai par. successivi.

<sup>25</sup> Cfr. ad esempio «fazhea, rosh» nel racconto ladino "La contia di prumes tempes", trascrizione databile ca. l'anno 1924, successivamente pubblicata dal Wolff in *König Laurin und sein Rosengarten*, con la seguente avvertenza «sh = engl. sh, zh = franz. j» [Wolff 1947: 123, e 127-28]. Anche Hugo De Rossi, che nel *Ladinisches Wörterbuch* [1914] utilizzava ancora i grafemi «š» e «ž», nei dattiloscritti posteriori – constatate le

questione che trapela già dalla lettera a Iori datata 29 ottobre 1958, a proposito del toponimo *Ruf de Getries*: «Io però – commenta il Wolff – dal *veje* Dantone ho sempre sentito *Ru de Jètries*» (doc. n. 11). Qui si tratta dunque di un fonema caratteristico del ladino – e del ladino Fassano in particolare – ovvero l’occlusiva mediopalatale sonora (in IPA /j/), in antico comune a tutta la valle: lo stesso De Rossi infatti nel suo *Ladinisches Wörterbuch* trascrive *jat* e *veje*, distinguendo il caso dai prestiti italiani del tipo *ženitori* o *ĝeložia*. In questo caso, l’evoluzione fonetica più recente dà origine a esiti localmente ben diversificati: da un lato un indurimento in direzione dell’affricata palatale /dʒ/ (come nell’italiano ‘gente’), dall’altro un approdo decisamente vocalico /i/. Ma il Wolff ha ancora nell’orecchio la pronuncia del «*veje* Dantone».

È un punto cruciale cui lo studioso bolzanino tiene in modo particolare, sul quale egli ritornerà a distanza di qualche anno nella lettera inviata a don Massimiliano Mazzel in data 6 luglio 1965 per ringraziarlo del volumetto “Sposs e maridoc”, inviatogli fresco di stampa (doc. n. 18) <sup>26</sup>. Wolff nell’occasione consiglia il sacerdote Fassano «di cercar sempre le forme più arcaiche che hanno il profumo dell’antica vita e poesia ladina», aggiungendo in particolare: «Non scriverei vegia, ma vèya. Veggia sarà moenese, ma non katzét. I vecchi che io conoscevo nel 1905 non dicevano soregie, ma sorèye (l’y ce lo diedi io, perché ha qualcheda di antico e poetico). Non si diceva Sent’Ugena, ma Sentuyèna (in Katzét) e Santuyàna (in Brak)» (doc. n. 18) <sup>27</sup>.

Ebbene questa realizzazione sopravvive in alta valle fino agli anni ’60, come dimostrano i documenti sonori conservati negli Archivi dell’Istituto <sup>28</sup>. Per contro l’odierna grafia prevede l’impiego della consonante <g> in posizione iniziale (*giat*, *gialina*), mentre in posizione interna si prescrive l’uso della vocale, specie come esito del nesso lat. primario o secondario -cl- (*veie*, *eie*, *jeneie*), in conformità con la pronuncia oggi predominante in valle nonché con le tenden-

difficoltà pratiche derivanti dall’uso dei diacritici – adotterà la soluzione proposta dal Wolff, quantomeno per il grafema <sh>, mentre per la corrispondente sonora preferirà la <x> ripresa da don Brunel. Si vedano i testi ladini desunti dalla cosiddetta “seconda versione dattiloscritta”, pubblicati nell’edizione moderna di *Märchen und Sagen aus dem Fassatale* [De Rossi 1984: 62 e passim].

<sup>26</sup> Mazzel 1965 [1970<sup>2</sup>]. Il libretto è citato anche nella lettera inviata a Iori con la stessa data (doc. n. 17). Cfr. sotto, nota 68.

<sup>27</sup> Cfr. supra, nota 24. Oggi l’antica pronuncia è percepibile in Fassa solamente nell’area laterale conservativa di Moncion: cfr. ALD-I 1998, punto 99, carte 333 (la gallina), 334 (il gallo) e 336 (il gatto), e corrispondenti dati sonori.

<sup>28</sup> Archivio ICL, Fondo “Canori-Piccoliori”, Nastro 53\_01: Intervista di Luigi Piccoliori a Giacomo Salvador (*Giòchele Stóchier*) di Penia, nato 1873 (o 1872), anno 1960.

ze normative a livello interladino <sup>29</sup>. Sebbene oggi possa apparire decisamente “estetizzante”, la soluzione ⟨y⟩ proposta dal Wolff non è affatto peregrina, in quanto avrebbe potuto sostenere entrambe le realizzazioni odierne, nel senso affatto moderno di una “grafia di supporto” <sup>30</sup>. Tuttavia, stando ai casi qui presi in esame, ⟨y⟩ e ⟨j⟩ sembrano alternarsi senza alcuna apparente regolarità, sia in posizione interna che in posizione iniziale: «yè zhiré...» (doc. n. 9) ma «Ru de Jètries» (doc. n. 11), e per contro «veje» (*ibidem*) ma «sorèye» (doc. n. 18).

Un caso analogo è costituito dalla rappresentazione grafica della corrispondente sorda, esito tipicamente ladino del nesso latino CA, nelle sue varie realizzazioni locali. Come è stato dimostrato altrove, anche il Fassano nel corso dell'Ottocento conosceva l'opposizione funzionale tra l'occlusiva /c/, /č/, e l'affricata palatale /tʃ/, esito di CE, CI latino <sup>31</sup>, e anche in questo caso la grafia ideata da Wolff tenta di dar conto di tale particolarità: si vedano qui, ad esempio, forme del tipo *Tjanatjei* (doc. n. 17) e *Tjan Bolpin* (doc. n. 18), dove il grafema ⟨tj⟩ vuol rappresentare il caratteristico fonema ladino, che non trova precisa corrispondenza nelle altre lingue di cultura, siano esse di orizzonte romanzo o germanico. Tuttavia agli inizi del Novecento la distinzione tra le due serie non appariva più così netta come in tempi precedenti, tant'è vero che nemmeno Hugo de Rossi ne rileva la portata, generalizzando la scrittura ⟨č⟩: čan, Čanačei.

Lo stesso Wolff sembra oscillare su questo punto: nei suoi scritti troviamo sia *Tshanatschèi*, prevalente fino agli anni '20, sia *Tjanatjèi*, come abbiamo visto sopra. Se la prima risponde all'esigenza di farsi intendere da lettori germanofoni, la seconda sembra dettata dalla volontà di ripristinare l'esatto valore fonetico del ladino arcaico, aspetto tanto caro al cultore delle leggende dolomitiche. Ma all'epoca l'originaria distinzione tra i due suoni doveva essere ormai quasi im-

<sup>29</sup> Per contro, realizzazioni di segno opposto del tipo *iat* e *ialina*, per quanto recessive, sono tuttora riscontrabili a Campitello e Vigo di Fassa, mentre forme come *vege* e *jenege* ricorrono ancora a Pera, ed ancor più a Penia, specie nelle persone anziane. Invece – contrariamente a quanto riteneva il Wolff – a Moena non si dice “vegia”, bensì *velgia*, come a Soraga.

<sup>30</sup> Concetto connesso in particolare con le attività di normalizzazione delle lingue minoritarie non standardizzate, che prevede l'adozione di grafemi che «permettano letture leggermente diverse», fornendo una sorta di “comun denominatore” per le varietà fonetiche locali [cfr. Iannàcaro-Dell'Aquila 2002: 37].

<sup>31</sup> Il fenomeno è particolarmente evidente nelle opere di don Giuseppe Brunel (1826-1892). Cfr. ad esempio Brunel 1883 e Brunel 1856, testi di una certa ampiezza che consentono di analizzare minutamente, sotto questo profilo, il suo sistema ortografico [Chiocchetti 1983, Chiocchetti 2008].

perceutibile, specie in alta valle: stando all'etimologia del toponimo, CANNACETUM, in questo caso ci saremmo dovuti aspettare piuttosto "Tjanatschei" = [ćanatʃei].

#### 4. *Lingua e politica*

Per quanto discutibili possano essere le scelte ortografiche suggerite agli amici Fassani, Wolff continua a coltivare l'idea di una lingua nobile, arcaica, dotata di una forte capacità evocativa, insomma la lingua che egli ha conosciuto e appreso dagli ultimi grandi testimoni dell'antica poesia epica delle Dolomiti.

Nella lettera del 5 settembre 1963, egli raccomanda a Guido Iori di dare alla nuova "Via ferrata" della Marmolada «un degno nome arcaico», ovvero *Troi de la Marmolèda*, evitando di scrivere "della", dato che «il vero idioma ladino non conosceva le geminate» (doc. n. 16). Nella stessa lettera, egli dichiara tra l'altro di accettare con piacere la nomina a "Presidente onorario" del Comitato che si accinge a realizzare o a ripristinare la "Via ferrata" in Marmolada, declinando tuttavia l'invito a presenziare all'inaugurazione per ragioni di salute. Ma ciò non gli impedisce di esprimere come sempre la sua affettuosa adesione alla causa del "popolo ladino" e in particolare all'affermazione della sua lingua, come dimostra l'entusiasmo con cui egli concede a Iori i diritti di utilizzare liberamente brani tratti dalle sue opere, «purché siano scritte né in italiano, né in tedesco, ma unicamente nel Tuo idioma ladino» (doc. n. 11).

D'altra parte egli non esita ad ammonire l'amico Iori allorché le sue scelte sul piano politico-ideologico gli sembrino a dir poco azzardate, come a proposito del suo "innaturale" avvicinamento a Pietro Mitolo, leader neofascista e ultranazionalista di Bolzano, ostile a qualsiasi istanza proveniente dai gruppi etnici tedesco e ladino (lettera del 6.07.1965, doc. n. 16.)<sup>32</sup>. Ancor più severamente si esprime il Wolff quando dalle colonne del "Postiglione" Guido Iori plaude all'azione di Porta Pia (20 settembre 1870), che portò a compimento l'Unità d'Italia: «Cosa ce n'importa a noi, Ladini e Tedeschi, che l'Italia sia "fatta e una"? per noi non fu che una disgrazia!» (doc. n. 14).

Il tono alquanto stizzito con cui Wolff si rivolge all'amico e compagno di lotte, deprecando la sua indulgenza verso Roma, «l'insaziabile lupa che vorrebbe ingoiare tutti i popoli», permette di gettare uno sguardo sul pensiero del nostro autore, soprattutto sul suo atteggiamento

<sup>32</sup> Alle elezioni provinciali del 1960 Guido Iori si era candidato nella lista del Movimento Sociale Italiano. Cfr. Scroccaro 1994: 127-129.

mento verso la storia nazionale italiana. In fondo il Wolff è sempre rimasto, nel cuore, un fedele suddito asburgico, senza alcuna comprensione per la storia patria delle nazionalità non tedesche presenti all'interno del defunto impero austriaco, il cosiddetto *Vielvölkerstaat*, lo Stato dei tanti popoli. Anche dopo l'esperienza orrenda della seconda guerra mondiale, che ha portato il nazionalismo pangermanico fino ai limiti più estremi, Wolff si confessa *Alldeutscher*, annoverando pure i ladini – in quanto sotto l'aspetto etnico gli eredi dei reti – tra i popoli “amici”, secondo la definizione del *befreundetes Zwischenvolk* [Wedekind 2012].

Wolff è comunque un uomo d'altri tempi. Oggi fa un po' sorridere il severo disappunto nei confronti del cinematografo, di cui è in corso la costruzione a Canazei (lettera 28.07.1959, doc. n. 13). Bisogna comunque ricordare che già nell'Ottocento infuriava una simile polemica contro l'abitudine femminile, ritenuta pessima e pericolosa per la morale pubblica, di leggere romanzi... Perché poi fosse in pericolo solo la virtù delle ragazze, e non già quelle dei giovani maschi, sarebbe un mistero degno dei moderni *gender studies*.

In ogni caso, lingua e antiche tradizioni ladine sono i temi che continueranno a richiamare l'interesse di Karl Felix Wolff fino al termine dei suoi giorni. Ne sono testimonianza le due lettere che chiudono questo carteggio, inviate nel 1965 a don Massimiliano Mazzel, nelle quali egli ringrazia il sacerdote fassano per l'invio delle sue pubblicazioni, il già ricordato volumetto sulle usanze nuziali *Sposs e maridoc* e soprattutto il suo *Liber de Paroles*<sup>33</sup>. Anche in queste occasioni il Wolff non si esime da fornire all'interlocutore suggerimenti e spunti di approfondimento su termini arcaici o desueti, come ad esempio *borešk*, o *borest*, ‘selva’, voce presente nella toponomastica delle valli ladine, a suo dire derivata da *bora*, «parola illirica... importantissima» (doc. n. 19)<sup>34</sup>.

Nella lettera del 6 luglio 1965 egli torna anche sui temi delle leggende dolomitiche, e precisamente sulla figura di Soreghina: interpellato evidentemente dal Mazzel a proposito del nome, il Wolff conferma che gli anziani informatori da cui aveva appreso il racconto (tra cui Franz Dantone Pascalín) non dicevano affatto *Soresina*, bensì

<sup>33</sup> Mazzel 1965-66. Il Dizionario di don Massimiliano Mazzel ebbe varie riedizioni, fino all'edizione in grafia normalizzata a cura dell'Istitut Cultural Ladin “*Majon di Fascegn*” [Mazzel 1995].

<sup>34</sup> Risalire a radici illiriche era all'epoca, per così dire, “di moda”. Secondo Kramer *bora* è comunque voce alpina incontestabilmente preromanica [EWD I: 318-319], mentre per *borésk* / *boréšk* ‘dichter Wald’, oppure ‘bosco riservato’, egli propende piuttosto per un lat. (SILVA) FORESTIS incrociato con germ. \*bosk [EWD I: 322].

«Soreghina (o, raramente, anche Soreguina)» (doc. n. 19). Il che renderebbe meno plausibile una derivazione da *soreie* / *sorege*, suggestiva e particolarmente appropriata per avvalorare la figura mitologica della “figlia del Sole”, ma rinvierebbe piuttosto a *sorèga* / *soraga*, voce diffusa nella toponomastica ladina con significato di ‘luogo posto oltre il torrente’ (lat. *SUPER AQUAM*). Ma come è ben noto, nel mondo dell’immaginario largo spazio hanno le etimologie popolari, e qui la filologia non basterebbe a sminuire il fascino del racconto <sup>35</sup>.

Ancora una volta da questo carteggio emerge sì la figura dello studioso K. F. Wolff, ma soprattutto quella del poeta, del cantore appassionato che ha dedicato tutta la vita a raccogliere e divulgare le ultime vestigia di un’antica tradizione popolare. E così dobbiamo ricordarlo, con le sue stesse parole con le quali egli si raccomanda all’amico Iori e si congeda da lui: «Se fossi morto, rammentami come quello dei “Monti Pallidi”, innamorato delle Dolomiti e del popolo ladino. Viva il popolo ladino, oggi come ieri e domani come sempre!» (doc. n. 16).

Nell’ultima lettera appartenente a questo carteggio, inviata a don Mazzel in data 17 novembre 1965 (doc. n. 19), la calligrafia – solitamente sempre elegante e chiara – si fa incerta e tremolante, a causa della salute sempre più malferma. Karl Felix Wolff muore il 25 novembre 1966.

<sup>35</sup> Wolff narra di una “Lichtprinzessin” (una “principessa luminosa”) di nome Soreghina già nella *Monographie der Dolomitenstraße* [Wolff 1908: 219]. La leggenda della “figlia del sole” è pubblicata per la prima volta sul giornale “Der Tiroler” dell’08.06.1919. Anche in un’altra occasione Wolff afferma di aver saputo dal “vecchio Dantone” il particolare che Soreghina e Cian Bolpin fossero fratelli. Cfr. Ulrike Kindl 1997: 72-73.

## 1. Wolff a Iori, lettera 1 ottobre 1951

Bolzano, 1.10.51

Stimatissimo Signore,

Non posso dirLe come mi rincresce di non esser stato a casa quando Lei ebbe la gentilezza di visitarmi.

Intanto però ho letto le Sue due lettere col più vivo interesse e Le assicuro che sarò lietissimo di poter vedere il Suo glossario, del quale farò qualche copia per poi restituirGlielo. Va benone che il Suo articolo possa comparire in una rivista svizzera; c'è molta simpatia là per i Ladini delle Dolomiti.

Vorrei anche leggere quali errori Ella trova nella “Storia Linguistica e nazionale” del Battisti <sup>36</sup>. Se Ella è d'accordo, La citerò, perché pare che tra Battisti e me voglia svilupparsi una lunga polemica.

Attendo Sue graditissime nuove e intanto caramente Le stringo la mano.

Sempre Suo

C.F. Wolff

Se Ella legge tedesco le mando il mio studio “Die Besiedlung der Dolomiten-Täler” <sup>37</sup>.

ms. su carta intestata in lingua italiana (fig. 2)

<sup>36</sup> Si tratta della contestata opera di Carlo Battisti, *Storia linguistica e nazionale delle valli dolomitiche atesine* [Battisti 1941].

<sup>37</sup> Cfr. Wolff 1951.

## 2. Wolff a Iori, lettera 10 ottobre 1951

Bolzano, 10.10.51

Caro Amico,

ho ricevuto i Suoi pregiati scritti ed il manoscritto del quale farò tesoro<sup>38</sup>, informandoLa anticipatamente di ogni mio passo. Purtroppo i miei occhi ormai sono molto deboli e faccio fatica a leggere quando le righe dattilografiche non sono interlineate, vuol dire divise da spazi. Per intanto La prego di scusarmi e di darmi un po' di tempo, dovendo partire immediatamente per Innsbruck, dove rimarrò ca. 10 giorni per studiare alcune opere rarissime, che quella università dovrà fra poco rimandare a Vienna.

Una stretta di mano e cordiali saluti dal suo dev<sup>mo</sup>

C.F. Wolff

Allego la risposta che domani nelle "Dolomiten" darò al Battisti<sup>39</sup>.

ms. su carta intestata in lingua italiana

<sup>38</sup> "Critica ragionata a un'opera di glottologia ladina", dattiloscritto inedito. Cfr. supra, nota 8.

<sup>39</sup> La minuta inviata a Iori si riferisce all'articolo *Wolff gegen Battisti*, apparso l'11.10.1951 sul "Dolomiten". Cfr. supra, § 1 e nota 7.



### 3. Wolff a Iori, lettera 3 dicembre 1951

Bolzano, Erbe 46, Lì 3.12.51

Caro amico e compagno di sventura,  
Finalmente con grandi sforzi dei miei occhi vecchi e deboli ho letto il Suo memoriale, denso di idee ed ottimo in tutta la Sua materia. Ogni dieci minuti ho interrotto la lettura per dividere i Suoi pensieri e per godere la Sua veramente trionfale filippica contro il “mito Battisti”. Una pubblicazione di questo eccellente memoriale nella stampa dell’Alto Adige per ora è purtroppo impossibile. Il prof. Erlacher <sup>40</sup>, che pubblica il “Nos Ladins”, nome di grandi meriti, perché in tutta quiete mobilita gli spiriti dei Ladini, – il prof. Erlacher non vuol entrare in dissidi politici; e Lei sa meglio di me come ogni polemica con Battisti diventa politica, perché lui in fin dei conti è più politico che scienziato, ed è (come Lei giustamente osserva) il più grande nemico dei Ladini, ma anche dei Tirolesi, e questi non lo capiscono. Così avviene che anche le “Dolomiten” mi fanno le più gran difficoltà. La mia risposta al secondo articolo di Battisti è in redazione da 5 settimane, ed ora vorrebbero abbreviarla <sup>41</sup>. Quelli che veramente possono aiutarLe sono gli Svizzeri e Lei, fortunatamente, ha già trovato questa strada. Soltanto Le consiglierei di non far tradurre il Suo memoriale, ma di pubblicarlo in italiano (p.e. nella “Romanica Helvetica” di Zurigo). Le parole offensive le cancelli; bastano i fatti e questi sono inappuntabili.

Mi meraviglia che Lei nega l’o (meglio à) alla fine delle parole femminili. Cinquant’anni fa in Fassa l’ho sentito ancora (forse soltanto in qualche paese). S’informi, prima d’insistere su questo dettaglio. L’à finale si trova anche nel Provenzale.

Le mando due dei miei lavori come stampe e Le domando se Lei conosce le mie “Alt-Völker Tirols” <sup>42</sup>. Se non fosse, può avere anche

<sup>40</sup> Salvester Erlacher (1910-1991), fondò nel 1949 la rivista *Nos Ladins*, dal 1972 continuata sotto il nome di *La Usc di Ladins* sotto l’egida dell’Union Generela di Ladins dla Dolomites.

<sup>41</sup> Viste le date, il testo bloccato in redazione si riferisce evidentemente al nuovo intervento di Wolff, *Nochmals Battisti. Eine Erörterung über Politik und Wissenschaft in ihren Beziehungen zu Südtirol*, pubblicato finalmente sul “Dolomiten” il 5.12.1951. Vedi nota 7.

<sup>42</sup> Si tratta dello studio di cui si è già detto in precedenza [Wolff 1951], originariamente pubblicato in tre puntate (*Die Alt-Völker Tirols*) sul quotidiano “Dolomiten” in data 12, 19 e 23 luglio 1951.

quelle. Ed ha mai letto la mia “Monographie der Dolomitenstraße”<sup>43</sup> che è anche una monografia della valle di Fassa?

Aspetto l’altro Suo manoscritto<sup>44</sup> (se possibile lo scriva interlineato, cioè con le righe distaccate) e La ringrazio per il permesso di citare le Sue opere. Spero che ci saranno ancor occasioni per combattere da buoni alleati il comune nemico.

Intanto caramente La saluto e mi firmo dev<sup>mo</sup>

C. F. Wolff

Sa che a La Val in Badia quest’estate hanno ripreso lo spettacolo popolare “Il regno dei Fanes”?<sup>45</sup>

ms. su carta semplice r/v

<sup>43</sup> Wolff 1908. Il secondo volume, programmato ma non terminato, non è mai stato pubblicato. Nel lascito di Wolff, custodito presso il “Brenner-Archiv” di Innsbruck, si trova la bozza di un primo capitolo del secondo volume, dedicato ai dintorni della Marmolada.

<sup>44</sup> Si tratta probabilmente del dattiloscritto intitolato “Terza questione ladina” di cui si fa cenno anche nella successiva lettera di Iori a mons. Pompanin del 4.12.1951 (cfr. doc. n. 5, nota 47, nonché doc. n. 6).

<sup>45</sup> Riferimento allo spettacolo andato in scena a *La Val* / La Valle, nell’estate del 1951, sul testo di Angel Morlang, *Fanes da zacan*, pubblicato (in versione ampliata e rivista) nel 1978 dall’Istitut Ladin “Micurà de Rü”. L’avvenimento teatrale è descritto in un lungo saggio nel *Calënder de Gherdëina* per l’an 1952, pp. 106-108. Wolff stesso parla di quel “Festspiel der Ladiner” nell’introduzione alla nona edizione del volume *Dolomitensagen* [Wolff 1957: nell’ediz. recente 2009].

#### 4. Iori a Pult, lettera 4 dicembre 1951

Canazei, 4.12.1951

Ch.mo Signor  
JON Dott. PULT  
Lia Romancia  
COIRA

Mentre intrattengo regolari rapporti di corrispondenza con il signor Carlo Felice Wolff, di Bolzano, che nobilmente si è inserito nella campagna in favore dei Ladini, dietro suo invito La prego cortesemente di voler vedere se è possibile ottenere la pubblicazione del mio manoscritto, debitamente sfrondato da ogni termine offensivo, nella “Romanica Helvetica” di Zurigo <sup>46</sup>, pubblicazione nella quale esso dovrebbe possibilmente venire pubblicato in italiano.

Alla mia monografia della Valle di Fassa, ormai ultimata nella sua seconda trascrizione, vi stò inserendo notizie di carattere storico e scientifico, le quali richiederanno ancora una settimana.

Non ho più saputo nulla da Lei e gradirò oltremodo un Suo cortese cenno.

Tentativi di trovare una rivista letteraria italiana che ospitasse il mio lavoro sono stati infruttuosi, in quanto ogni proposta è stata bloccata, poiché tutte indistintamente sono nelle mani di amici del professor Carlo Battisti.

Molto cordialmente La saluto, Suo devotissimo

Guido Iori - Canazei

datt. copia carbone

<sup>46</sup> La serie “Romanica Helvetica”, iniziata nel 1935 (editore Francke, Basilea/Tubinga), a periodicità irregolare, era, in effetti, domiciliata per diversi periodi a Zurigo (1935-1936, 1938-1940, 1941-1946); dal 1948 (e fino al 1992) era però di nuovo nelle mani di Francke, che curava l'edizione a Berna. Evidentemente, Wolff non era al corrente dei frequenti spostamenti del luogo di pubblicazione della serie.

## 5. Iori a Pompanin, lettera 4 dicembre 1951

Canazei, 4.12.1951

Al Molto Reverendo  
Monsignor Pompanin  
Curia Arcivescovile di  
Bressanone

Perdoni, Monsignore, se mi permetto di disturbarLa.

Ho scritto recentemente un mio lavoro “La Terza questione Ladina”<sup>47</sup> nella quale oltre a mettere in risalto, pagina per pagina ecc., una serie di errori, di grossolane storpiature e di sbagli riscontrati nella “Storia Linguistica e nazionale delle Valli Dolomitiche Atesine” del professor Carlo Battisti, dimostro, in base agli errori citati, l’incompetenza dell’esimio glottologo Nònes<sup>48</sup> in materia di problemi ladini e l’impossibilità che egli possa erigersi a giudice delle sorti dei Ladini. Di questo lavoro ne ho inviate copie allo scrittore Carlo Felice Wolff di Bolzano, perché se ne serva liberamente nella sua campagna contro Carlo Battisti ed altra copia al dottor Jon Pult, della Lia Romancia di Coira, perché veda se è possibile trovargli ospitalità su qualche rivista svizzera. Ora stò elaborando una “Monografia della Valle di Fassa”.

Riscontrando gli innumerevoli accenni al Principato Vescovile di Bressanone, cui un tempo la Valle di Fassa, ed anche Moena fino al 1267, apparteneva, mi permetto di chiederLe se negli archivi di Bressanone esistono documenti che mi potrebbero essere di qualche utilità e se, in caso affermativo, mi sarebbe consentito di prenderne visione. Fiducioso in un Suo benevolo cenno di risposta, porgo anticipati vivissimi ringraziamenti ed unisco i miei più deferenti saluti.

Con la massima osservanza, Suo obbligatissimo

Guido Iori

datt. copia carbone

<sup>47</sup> Dattiloscritto inedito di 20 pagine, intestato Guido Iori, non datato, conservato in Arch. ICL, “Fondo Iori” (Sez E, fasc. 3). Il *pamphlet*, inviato anche a Jon Pult già nell’aprile del 1951, riprende in un più ampio contesto storico-politico i temi della polemica con il Battisti e riporta molti degli esempi illustrati nel citato “memoriale”. Cfr. Scroccaro: 121 e nota 26.

<sup>48</sup> Allusione ironica alle origini nonese di Carlo Battisti, “esimio glottologo” che saprà pure tutto sulle parlate anauniche, ma non necessariamente altrettanto competente – secondo Guido Iori – riguardo agli idiomi ladino-dolomitici.

## 6. Iori in risposta a Wolff, lettera 4 dicembre 1951

Canazei, 4.12.1951

Ch.mo Signor  
CARLO FELICE WOLFF  
Accademico, Scrittore  
Bolzano, piazza Erbe 46

Caro signor Wolff, La ringrazio cortesemente per la Sua lettera del 3 corrente e Le esprimo i più vivi ringraziamenti per la stima che Lei dimostra verso di mè e l'avermi annoverato fra i Suoi Amici, cosa di cui le sono particolarmente grato e che mi incita a continuare nella mia "campagna" (missione, è un termine un po' troppo ardito, se non azzardato). Stò concludendo una nuova rielaborazione della mia "Monografia della Valle di Fassa"<sup>49</sup>, richiestami, in visione, anche da Touring Club Italiano di Milano, e del quale sarà mia cura rimetterLe copia.

Mi stò addentrando nella parte storica, e constato la mia ignoranza nelle cose di casa mia, perché il Governo Italiano si è sempre ostinato a negare ai Ladini una istruzione "storica della loro Valle", come cosa di nessuna importanza, contribuendo in tal guisa a creare un'atmosfera di minorità e di avvilito nelle popolazioni Ladine. Ma questa è una cosa che spetta a noi, in primo luogo a Lei, proporre, e vorrei proprio sorgesse fra i cultori delle cose patrie ladine e tirolesi una vera e propria piccola Società, o Accademia di studi storici, glottologici e scientifici atta ad apportare un reale contributo allo studio delle cose nostrane, in guisa che si possa alimentare con basi storico-scientifiche l'oramai, purtroppo, debole fiammella, dello spirito nazionale ladino-tirolese. Io non voglio qui fare della politica ed il nostro lavoro dovrebbe unicamente servire a creare una paternità storica ecc. ecc. a noi, cosiddetti "bastardi ladini".

Constato qui in Val di Fassa, come noi tutti indistintamente, siamo del tutto digiuni in materia di storia patria, come non ci rendiamo conto della vitalità e ricchezza del nostro idioma, costantemente avviliti dal disprezzo sfacciato ostentato dai trentini e dagli italiani, verso di noi; ed io la prego con tutte le mie modeste energie di vagliare questa mia proposta, in quanto ritengo che se ci è possibile poggiare il nostro "sentimento" ladino su basi concrete, noi ci porremo in grado di non

<sup>49</sup> Guido Jori [sic], *Le Dolomiti di Fassa: monografia*. Canazei, Vigo, Moena [1950?].

“mollare” mai più, soprattutto di non cedere di fronte ad argomentazioni sofistiche. Nel 1945-46 io ero d’altro parere, ossia di impostare la soluzione del problema ladino, intese come unione sotto una sola Provincia, unicamente su questioni di interesse. Riconosco di aver tentato di costruire sulla sabbia, poiché mi mancavano i presupposti necessari, soprattutto la preparazione. Oh se avessi avuto allora quella preparazione che ho oggi, ebbene noi Ladini non ci saremmo persi in un cucchiaino d’acqua!

Constato che il professor Carlo Battisti cerca anche di sminuire l’importanza della partecipazione dei Ladini alle guerre di liberazione contro Napoleone, e me ne dà prova Hugo von Rossi <sup>50</sup>.

A proposito di Hugo von Rossi, mi rivolgo a Lei per chiederLe se Le fosse possibile, tramite un Suo conoscente di Innsbruck, rintracciarmi un “Ladinisches Wörterbuch, Idiom Unterfassa”, edito nel 1914, <sup>51</sup> naturalmente a pagamento.

Accuso ricevuta del Suo cortese omaggio “Die Besiedlung der Dolomitentäler” e vivamente La ringrazio. Conosco la Sua pubblicazione su “Canazei” <sup>52</sup>, ma non conosco le altre che Lei mi cita.

Ho già scritto al dott. Jon Pult <sup>53</sup>, della Lia Romancia di Coira, perché veda se è possibile far pubblicare il mio scritto sulla “Romanica Helvetica” di Zurigo, come Lei gentilmente mi ha suggerito.

La mia monografia della Valle di Fassa sarà pronta fra una decina di giorni. Concordo con Lei le difficoltà di ottenere la pubblicazione di uno scritto sui Ladini, che non sia un incensamento alla “causa” italiana, e me lo comprova il professore universitario di Milano, Mario Bendiscioli <sup>54</sup>, il quale mi avverte che tutte indistintamente

<sup>50</sup> Hugo v. Rossi, *Beteiligung der Fassaner an den Befreiungskriegen 1796–1813* [Rossi 1909] recentemente anche in versione ladino-italiana *I Fascegn a le vere de liberazion / I Fassani alle guerre di liberazione*, traduzione G. Dellantonio, a cura dell’Istitut Cultural “Majon di Fascegn” [De Rossi 2009]. Sull’argomento vedi anche Margoni 2010: 53-82.

<sup>51</sup> Il riferimento è all’opera *Ladinisches Wörterbuch* di Hugo de Rossi (1875–1940), compilato in pochi esemplari ciclostilati, consegnato dall’autore nel 1914 (a causa della sua chiamata alle armi) al museo *Ferdinandeum* di Innsbruck, rimasto per decenni dimenticato negli archivi del museo. Cfr. per l’edizione moderna De Rossi 1999.

<sup>52</sup> K. F. Wolff, *Canazei. Das Zentrum der Dolomiten*. Ed. it.: *Il centro delle Dolomiti*, Comitato di Cura di Canazei, 1927.

<sup>53</sup> Cfr. supra, doc. n. 4.

<sup>54</sup> Mario Bendiscioli (Passirano [BS], 1903-1998), docente di Storia del Cristianesimo alla Statale di Milano dal 1941 al 1953, quindi docente di Storia medievale e moderna presso l’Istituto universitario di Magistero di Salerno (1952-1959). Altre notizie su vita e opere in: <http://www.lombardiabeniculturali.it/archivi/soggetti-produttori/persona/MIDC0007C3/>, 12.09.2016.

le riviste glottologiche sono in mano di amici del professor Carlo Battisti.

Come Lei riconosce, il Battisti si sente talmente debole da non poter sostenere una disquisizione squisitamente accademica, sul piano scientifico, ma cade volontariamente e di proposito nella politica, sua alleata, e taccia di anti italiano e di “dinamitardo” chiunque non si aggancia al suo carro.

Ed è appunto per questo che io ritengo che il Battisti vada combattuto, come ho iniziato io, confutandone errore per errore, pagina per pagina in guisa da smontarlo da quel “trono” che si è creato, e combattuto e smentito proprio sul suo terreno, su quel terreno che si vanta di “coltivare” da oltre 40 anni!

La “Storia Linguistica e Nazionale delle Valli Dolomitiche Atesine”, grazie a mè, vada circolando in Val di Fassa e costituisce da sola, senza il mio bisogno, una prova oramai incontrovertibile della sua incompetenza in materia di ladinità, poiché i ladini di Fassa potranno essere sì zòtici ed ignoranti, ma la propria lingua madre la conoscono, e come!

Purtroppo noi Ladini siamo poveri, non disponiamo di mezzi, ma in ogni caso dobbiamo riunirci, associarci per combattere il perpetrarsi di tanto sconcio!

Se i miei mezzi me lo permetteranno voglio approntare una pubblicazione, a ciclostile, della mia “Terza questione Ladina”<sup>55</sup> e della “Monografia della Valle di Fassa”, da diffondersi soprattutto in Valle di Fassa, per rafforzare il nostro sentimento ladino ed il nostro amore nella nostra piccola “patria ladina” in quanto ritengo che una maggiore consapevolezza del nostro passato potrà contribuire in guisa efficacissima a consolidare le basi della nostra coscienza ladina.

Mi addolora, ciò che Lei mi scrive a proposito del “Dolomiten” e non mi riesce di comprendere, come il giornale non si senta sufficientemente impegnato per condurre questa polemica fino in fondo. Oppure che hanno paura dell'autorità di Carlo Battisti?

Mi sono messo in comunicazione con il professor Erlacher, ma appunto anche a mè egli ha fatto sapere di non volersi ingolfare in polemiche, soprattutto bèn sapendo che il professor Battisti non esiterebbe un solo istante a “tirar fuori” la politica, unico suo puntello. E perciò io stesso ho desistito dalla mia proposta.

Le sarò grato se Lei sarà così cortese da indicarmi qualche esempio degli eventuali errori a proposito della A finale, nel femminile, nei quali io sono incorso nel mio manoscritto, onde potermene rendere

<sup>55</sup> Cfr. supra, nota 47.

ragione, in quanto è possibile che qualche cosa mi sia sfuggito, sebbene ciò mi sembri da escludersi.

Fiducioso di aver esaurientemente risposto alla Sua cortese Lettera, anzi timoroso di averLa anche annoiata, Le porgo i miei più cordiali saluti e rinnovo a Lei i miei più caldi ringraziamenti per avermi incluso nella cerchia dei Suoi amici.

Suo devotissimo

[Guido Iori]

datt. copia carbone, 2 fogli r/v



## 7. Wolff a Cincelli, lettera 21.10.1953

*Busta:*

All'egregio signor  
Cincelli, maestro a  
Rina di Marebbe (Welschellen)  
(Brunico)

Bolzano, 21.10.53

Caro amico!

La ringrazio per la pregiata Sua lettera del 9 corr. e Le do pienamente ragione se Ella vede nei Bregostégn la primitiva popolazione di Fassa. La parola è derivata da brèghes “cespugli ecc.” I Bregostégn sono quindi quelli che si ritiravano nelle boscaglie. Dappertutto abbiamo l'antitesi di cacciatori e contadini. La più antica popolazione viveva della caccia e pesca; poi vennero i contadini. La differenza era enorme, anche per la costituzione della famiglia: i cacciatori avevano il matriarcato, invece i contadini il patriarcato. Quando i poveri cacciatori cominciarono ad estinguersi e non erano più che pochi disperati che scorrazzavano per le montagne, vennero anche confusi con le belve (perciò gli artigli delle bregostane!).

I Badioti hanno per questi selvaggi la denominazione Pantegàn e Pantegàna. Cerchi di accertarla e di trovarne l'etimologia.

Se non mi sbaglio, il Curato Morlang, che ha drammatizzato ultimamente il “Regno dei Fanes” <sup>56</sup>, si trova anche lui a Rina. Vedendolo me lo saluti caramente.

Allego le due dichiarazioni che Ella ha desiderato.

Con distinti saluti  
Suo dev<sup>mo</sup>

C. F. Wolff

ms. su carta intestata in lingua italiana, r/v

<sup>56</sup> Si tratta di Angel Morlang, autore dell'opera teatrale *Fanes da zacan*, rappresentata a La Val nel 1951. Cfr. anche nota n. 45.

## 8. Wolff a Iori, lettera 28 gennaio 1955

Bolzano all'Adige, Erbe 46, Lì 28.1.55

Caro collega ed amico,

Ti ringrazio per la Tua preg. lettera del 4 corr. e mi interessa molto leggere quello che Tu mi scrivi.

Dunque “lek de la Tomèra” e “bosk de la Tomèra” sono ancora nomi conosciuti. Molti anni fa ho costruito un'etimologia per Tomera e Latemar e ne sorse una polemica con un professore di Monaco<sup>57</sup>. Ne parleremo a voce, quando ci rivedremo. Credo anch'io, che Latemar sia una corruzione di “la Tomera”, ma la colpa non può essere dei cartografi, perché Latemar si trova oramai in un documento del 1050 o 1100. I colpevoli saranno i miei connazionali dell'Eggental, ed anche questa cosa Te la spiegherò a voce. Credo del resto, che questo “Latemar”, formato dai tedeschi che dicono “Láttemar”, perché usano la cosiddetta “Anfangs-Betonung”, venne poi ripreso dai Fassani e Fiemmazzi, i quali ne fecero “Latemár”. Ma la radice più profonda deve essere “la Tomèra”, parola non tedesca.

Simile sarà la storia del maso Pavòler. Questo nome non è altro che il tedesco Bewálller, ma anche qui si tratta di un nome pretedesco, perché Bewaller non ha etimologia tedesca. Nei tempi antichi, quando ancora tutto era latino (mille e più di mille anni fa) là ci sarà stato “na tièzha per el pàbol” e l'uomo, che la custodiva, era il “pabolér”. I tedeschi poi lo chiamarono “Bewálller” ed in fine i Fassani ne fecero “Pavolér”.

<sup>57</sup> Sulla diatriba con Arthur Achleitner circa la toponomastica del monte Latemar, sorta in seguito alla pubblicazione della *Monographie der Dolomitenstraße* 1908: 79-83], cfr. quanto detto sopra, § 2.

Bisogna poi anche pensare, che là passava un “vèye tròi” che dal Passo conduceva al lago, al Pabolér e poi a Deutschnofen.  
Ma come ho già detto, ne parleremo a voce.  
Cordialissimi saluti, anche da mio fratello.<sup>58</sup>  
Sempre Tuo aff. C. F. Wolff

ms. su carta semplice, r/v

<sup>58</sup> Che la frequentazione tra K. F. Wolff e Guido Iori sia ormai amichevole se non familiare, si riflette anche nel cordiale saluto da parte del fratello di Karl Felix, Richard Wolff (1880-1964). Richard, di un anno più giovane del fratello maggiore Karl Felix, è l'artista della famiglia Wolff: frequenta l'Accademia a Verona e Venezia, specializzandosi in una pittura vedutistica di gusto tardoromantico. Per la predilezione di dipingere paesaggi delle Dolomiti è detto anche il “*Rosengartenmaler*” (il “maestro del Catinaccio”). Altri motivi preferiti si concentrano su quadri di genere ispirati agli antichi quartieri di Bolzano. I fratelli Wolff vivono, dopo la morte dei genitori, uniti per tutta la vita nell'appartamento familiare nel centro di Bolzano, nelle vicinanze di Piazza delle Erbe (*Obstmarkt*). Solo nei tardi anni 1950, i due fratelli si trasferiscono nella casa a Piazza Sernesi, messa a disposizione da parte della famiglia Oberrauch.

9. Wolff a Iori, cart. post. 5 aprile 1955 [?]

*Destinatario:*

All'egregio signor  
Guido Iori,  
letterato a  
Canazei  
(Val di Fassa)

Bolzano, Erbe 46, Lì [??] 55<sup>59</sup>

Carissimo Amico,  
Ti prego di farmi sapere a giro di posta, se è ben detta in fassano ladino  
la frase “Andrò a San Giovanni” con le parole:  
Yè zhiré a Sen Zhan,  
dove il zh corrisponderebbe al j francese<sup>60</sup>?  
Cari saluti e buone feste!  
Sempre tuo dev<sup>mo</sup>

C. F. Wolff

20.05.(??) 55]

<sup>59</sup> Qui giorno e mese risultano illeggibili, mentre dal timbro postale sembra di poter ricavare le cifre «5.IV.1955». L'augurio di “buone feste”, che chiude la cartolina, rende plausibile questa lettura, poiché la Pasqua nell'anno 1955 cadeva in data 10 aprile.

<sup>60</sup> Oggi, in grafia normalizzata: *gé jiré a Sen Jan*. L'espressione è in *cazet*, laddove il *brach* avrebbe *gio*.

## 10. Wolff a Cincelli, lettera 3 gennaio 1957

*Busta:*

Al signor Luigi Cincelli,  
maestro a  
Gombre apede Novataliana  
(Gummer bei Welschnofen),  
Posta Val d'Ega.

Bolzano, Erbe 46. 1957 (Timbro postale: 03.01.1957)

Caro Amico,

La ringrazio per la Sua gentilissima lettera del 24 dic. e ricambio i Suoi auguri. Mi piace assai come Lei seguita a studiare le antichità della Sua bella ed interessantissima valle. Non poteva trovare un maestro più colto e più simpatico del professor Leonardi <sup>61</sup>. Seguiti pure a lavorare con lui ed avrete bellissimi successi. Posti, dove forse si potrebbe trovare qualche cosa, sarebbero anche Chiarvéna e Cer-cenèda (ambedue sopra Canazei). Ma avete ragione, se prima volete indagare alla Dolèda.

Un'ascia di pietra l'ho avuta io a Dier (Tires); bisognerebbe confrontarla con la Sua di Campitello. Ne parleremo.

La prego di precisare bibliograficamente quell'"Antologia", nella quale si parla (pagina?) di un documento dei Bellunesi e Feltresi contro un castello fortificato, tenuto dai "latrones", Trevisani. Così scrive Lei. Dunque sembrerebbe che "latrones" si chiamassero i soldati di Treviso. Ho dei dubbi e La prego di citar a parola quel documento.

Fra poco compisco il 78 e mi sento poco bene. Ma spero però di poterLa ricevere. Intanto La saluto caramente e Le auguro dei bei successi. Con raccomandata Le mando alcuni stampati.

Sempre Suo dev.°

C. F. Wolff

<sup>61</sup> Piero Leonardi (1908-1998), noto geologo e paleontologo; nato a Valdobbiadene, studia a Padova, dove inizia la carriera universitaria. Si trasferisce a Ferrara, dove prende la cattedra e dirige l'Istituto di geologia e paleontologia. Studioso della geomorfologia soprattutto delle Dolomiti, dedica ampie ricerche di argomento preistorico ai Monti Lessini, alla Val di Fiemme e alle grotte dei Colli Berici. Cfr. in modo particolare i saggi di Leonardi dedicati alla Preistoria della Valle di Fassa [Leonardi 1953-1969] <http://www.studitrentini.it/Dbst/leonardi.html>.

P.S.: conosce Lei Guido Iori di Canazei e Weiß di Vigo? <sup>62</sup> Ambedue sono bravi ladini ed entusiasti per i vostri studi.

ms. su carta intestata in lingua italiana, r/v

<sup>62</sup> Potrebbe trattarsi di Otto Weiss (1919-1996), di professione fornaio, da cui anche l'appellativo locale *Otto Pech*, oppure di Carlo Weiss (1927), entrambi di Vigo ed entrambi sostenitori della causa ladina.

11. Wolff a Iori, lettera 29.10.58

Bolzano, Erbe 46  
Lì 29.10.58

Caro collega ed amico,

Ti ringrazio per la Tua preg. lettera del 28 corr. con la descrizione topografica del Ruf de Getries. Io però dal veje Dantone ho sempre sentito Ru de Jètries, che vuol dire “torrente delle scale”, perché viene giù a salti da una roccia all'altra.

Molto interessanti Duìn e Sorègie; ne parleremo.

Quanto all'assenso alla pubblicazione Ti autorizzo a pubblicare brani brevi o lunghi dalle mie opere:

“Monographie der Dolomitenstrasse”,

“Dolomiten-Sagen” e

“König Laurin”, purché siano scritte né in italiano, né in tedesco, ma unicamente nel Tuo idioma ladino.

Saluti cordialissimi!

Sempre Tuo

C. F. Wolff

ms. su carta intestata in lingua tedesca

## 12. Wolff a Iori, lettera 7 luglio 1959

Bolzano, Erbe 46 – 7.7.59

Caro collega,

osservo con grande simpatia che la Tua valorosa lotta contro il disordine nel comune di Canazei e non dubito che presto avrai vinto. Ti ringrazio poi per le simpatiche parole che hai detto relativamente alla mia modesta persona.

Finalmente vorreiregarTi di aiutarmi nei miei studi. Nel Nr. del 28 giugno del Tuo “Postiglione” Tu parli di un certo “Cicele de Bavarèis”. Cosa è “Bavarèis” e cosa vuol dire? – Poi nomini un “Ruf de Pegna” a Campitello. Dove è questo e cosa vuol dire “pegna”? A Mareo “pegna” significa un buco nel terreno <sup>63</sup>.

Cordialissimi saluti!

Sempre Tuo

C. F. Wolff.

ms. su carta semplice

<sup>63</sup> Foneticamente *Bavareis* corrisponde all'it. ‘bavarese’, mentre *Cicele* dovrebbe essere diminutivo di Francesco (?). La voce *pegna*, in fassano come negli altri idiomi ladini, indica innanzitutto la zangola, ma la sua valenza semantica si estende anche a una qualche struttura di forma cilindrica (cfr. *pegna de chegadoi*, ‘vano di scarico del cesso a caduta’; *pegna de funé* ‘condotto ligneo da cui si fa passare il fieno dal *tobià* alla stalla sottostante’, Arch. Mazzel VI/31 e XVI/6); in toponomastica è presente in Fassa in varie denominazioni con valore di ‘fosso, infossatura nel terreno, stretto canalone dove scorre un torrente’, come in marebbano: *Pegna* (Alba di Canazei), *Ruf de Pegna* (Campitello), *Le Pegne* (Moena).



### 13. Wolff a Iori, cart. post. 28 luglio 1959

Al Signor  
Guido Iori  
Letterato a  
Canazei (Fassa)

28.7.59 Bolzano, Erbe 46

Caro Collega,  
Lego il tuo "Postiglione" del 26 corr. e plaudo sempre alla tua instancabile e coraggiosa lotta. Così ho trovato anche i Tuoi 20 punti presentati all'autorità comunale<sup>64</sup>. Qui però vorrei fare due osservanze. Le vecchie case diventano più pittoresche e più attraenti meno che siano tinteggiate.

A pag. 3 Tu dici, che si sta continuando il cinematografo e al punto 20 Tu lo domandi. In ogni caso io sono ostilissimo al cinematografo, il quale non sarebbe che un male. Specialmente la gioventù femminile viene rovinata dal cinematografo. Le giovinette s'inebbriano a vedere sempre gente vestita di lusso che gira in automobile e vive su grande piede. Anch'esse poi vogliono fare la stessa vita e diventano pigre e senza morale. Niente cinematografo!

Saluti cordialissimi!

Wolff

<sup>64</sup> Dal 1957 al 1964 Guido Iori siede nel Consiglio Comunale di Canazei, sempre nei banchi dell'opposizione. Cfr. Scroccaro 1994: 130-133.

#### 14. Wolff a Iori, lettera 26 ottobre 1959

*Busta:*

Al Signor  
Guido Iori, letterato a  
Canazei (Fassa)

26.10.59 – Bolzano, Erbe 46

Caro collega ed amico,

Lo sai che io plaudo sempre alla Tua opera coraggiosa e leale, perché vedo in Te uno di quei Ladini (o forse meglio dire Reti) che hanno sempre difesa la loro patria contro Roma, l'insaziabile lupa, che vorrebbe ingoiare tutti i popoli. Non mi nascondo, che Tu nella Tua grave lotta Ti trovi in una situazione difficile e forse pericolosa. Pure mi ha fatto dolore vedere, che Tu T'inchini dinanzi ai nostri più atroci nemici, glorificando il 20 sett. e l'azione di Porta Pia. Cosa ce n'importa a noi, Ladini e Tedeschi, che l'Italia sia "fatta e una"? per noi non fu che una disgrazia! Ti prego di pensarci.

Poi la conquista della luna! E dai colloqui nascerà la pace? No, caro. Non è vero che verrà la pace, la guerra verrà e sarà l'unico mezzo per schiacciare i tiranni e per dare la libertà di deboli ed oppressi. Ne parleremo a voce.

Nella prefazione delle mie "Dolomitensagen" Ti ho nominato onorevolmente.

Intanto Ti saluto di cuore. Viva il popolo ladino!

Sempre tuo

C. F. W.

ms. su carta semplice

15. Wolff [a Iori], lettera 6 settembre 1962

*Busta:*

All'egregio signor Guido Iori, letterato  
a Canazei (Fassa)

Wolff, Bolzano, Sernesi 24/ IV  
Lì 6.9.62

Carissimo Amico,

Ti ringrazio per la Tua simpatica reazione alla mia lettera.

Ora ha preso la parola il Tuo collaboratore <sup>65</sup>. La prima frase mi è incomprensibile (penso che ci mancherà una parola).

Tutti gli abitanti della valle inferiore parlano “brak” (saranno circa 3000); ad Alba non si tratta che di una dozzina. È probabilissimo quindi che gli antenati di questa dozzina siano immigrati in tempi remoti dalla valle inferiore, e che dai “Katzéc” vennero chiamati “Bràkes” perché parlavano “brak”.

Che in tutta la Valle di Fassa non si trova una sola famiglia col soprannome “Katzét” non vuole dire niente, perché questo è un “argümentüm e silentio”.

Perché ha da essere veneto-friulana la parola “Katzét”? Io la considero retica, ma non vorrei escludere che dessa si trovi anche nel Friuli, dove parole retiche continuano ad esistere.

Caramente Ti saluto.

Sempre Tuo

C. F. Wolff

ms. su carta intestata in lingua tedesca

<sup>65</sup> Non è chiaro chi sia il “collaboratore” che sembra essere intervenuto nel dibattito, probabilmente in ordine all’etimologia degli etnonimi fassani *brach* e *cazet*.

Bolzano, 5.9.63

Caro amico e collega,

Ti ringrazio per la Tua pregiata lettera del 3 corr., nella quale Tu mi prospetti un grande onore.

M'immagino che la Tua "Via ferrata" sarà fatta con ramponi di ferro per arrampicatori, non mica una strada per motociclette (o robaccie simili); dunque una cosa alpinistica per salvaguardare le vite e null'altro <sup>67</sup>.

Poi Ti prego di introdurre o re-introdurre il vero nome Fassano "Marmolèda" (perché "Marmolada" dicevano gli Agordini, i Cayùtes della leggenda).

Finalmente Ti consiglio, di dare alla Tua opera anche un degno nome arcaico, cioè "Tròi de la Marmolèda", non "Via". Si scrive "de la" (non "della"), perché il vero idioma ladino non conosceva geminate. Accetto dunque assai volentieri la "Presidenza onoraria" e saluto il Vostro "Comitato Promotore" col grido di "Viva il popolo ladino, oggi come ieri e domani come sempre!"

Purtroppo alla festa dell'apertura non potrò prender parte, essendo troppo stanco e debole. Pensa che sono nell'85.

E se fossi morto, rammentami come quello dei "Monti Pallidi", innamorato delle Dolomiti e del popolo ladino.

Ti saluto caramente!

Sempre Tuo

C. F. Wolff

ms. su carta intestata in lingua italiana, r/v

<sup>66</sup> Il destinatario non è indicato esplicitamente sul foglio, mentre la busta non si è conservata: tuttavia dal contenuto si deduce che si tratta dell'amico Guido Iori.

<sup>67</sup> La via ferrata sulla Marmolada, dalla Valle di Contrin salendo per la Forcella Marmolada lungo la dorsale della Cresta Ovest fino alla vetta più alta, Punta Penia ("*Hans Seyffert-Weg*"), è una delle vie ferrate più antiche delle Dolomiti (inaugurata nel 1903, a cura dei gestori del Rifugio Contrin, allora in possesso della Sezione Norimberga (*Nürnberg*) del *Deutscher und Österreichischer Alpenverein*, il Club alpino tedesco).

## 17. Wolff a Iori, lettera 6 luglio 1965

*Busta:*

Al signor  
Guido Iori,  
letterato a  
Canazei (Val di Fassa)

6.7.65

Caro collega ed amico,  
Il signor Mazzel mi manda il suo libro “Sposs e Maridoc”, che secondo me vorrebbe dire “Fidanzamento e nozze” (?). Mi ricordo che Tu ne hai fatta una critica, ma non so più perché<sup>68</sup>. Vorresti rammentarmi la cosa principale con poche parole?  
Non affrattellarti troppo con Mitolo<sup>69</sup>, il quale vuole che il ladino non sia altro che un dialetto italiano, mentre la lingua ladina è più vicina alla francese che all’italiana.  
Plaudo con entusiasmo al Tuo congresso ladino, fatto a Tjanatjèi.  
Ti saluto caramente e Ti auguro quella vittoria, che ti hai meritata.  
Sempre Tuo

C. F. Wolff

ms. su carta intestata in lingua tedesca

<sup>68</sup> Si tratta della prima edizione del fortunato volumetto intitolato *Sposs e maridoc. Rimes e conties fassènes* edito a cura dell’Union di Ladins, successivamente più volte ristampata, anche in epoca recente [Mazzel 1965 (1970<sup>2</sup>, 2000<sup>3</sup>)]. In effetti la pubblicazione fu oggetto di una severa critica, incentrata soprattutto sulle scelte ortografiche di don Mazzel, per nulla condivise da Guido Iori: la copia fittamente annotata da quest’ultimo, dalla prima all’ultima pagina, è conservata nell’Archivio dell’ICL.

<sup>69</sup> Pietro Mitolo (1921-2010), uomo politico della Destra nazionale, insieme al fratello maggiore Andrea per anni esponente di spicco del neofascismo a Bolzano; grande amico di Giorgio Almirante (1914-1988), fonda il Movimento Sociale Italiano dell’Alto Adige. Personalmente colto, buon conoscitore della lingua e cultura tedesca, è però ostile all’Autonomia garantita nel trattato Degasper-Gruber, difendendo a oltranza le tesi della “latinità” dell’Alto Adige e lavorando per la continuazione della politica di italianizzazione ispirata a Ettore Tolomei. Per anni membro del consiglio comunale di Bolzano, nel 1973 è eletto nel Consiglio della Provincia Autonoma (*Südtiroler Landtag*), entrando anche nel Consiglio regionale del Trentino Alto-Adige (vi farà parte fino al 1994, quando passerà deputato).

## 18. Wolff a don Mazzel, lettera 6 luglio 1965

6.7.65

Reverendo Signore,

La ringrazio per il Suo graziosissimo libro “Sposs e Maridoc”, che ebbi questamane <sup>70</sup>. È un lavoro elegante e moderno (nel miglior senso della parola).

Coglio [sic] l'occasione per pregarLa di cercar sempre le forme più arcaiche che hanno il profumo dell'antica vita e poesia ladina.

P.e. non scriverei vegia, ma vèya. Veggia sarà moenese, ma non katzét. I vecchi che io conoscevo nel 1905 non dicevano soregie, ma sorèye (l'y ce lo diedi io, perché ha qualchecosa di antico e poetico).

Non si diceva Sent'Ugena, ma Sentuyèna (in Katzét) e Santuyàna (in Brak).

Il racconto della figlia del sole sun Pedonél stava per scomparire, ma alcuni vecchi, fra i quali il Dantone-Franzele di Gries, lo conoscevano ancora. Ma nessuno la chiamava Soresina; si diceva Soreghina (o, raramente, anche Soreguina). Che sia venuta da Pescùl non ho mai sentito. Si diceva che fosse la sorella di Tján Bolpín.

Se Ella legge tedesco senza fatica Le mando l'ultima edizione delle mie “Dolomiten-Sagen”, che sono molto più ampie della traduzione italiana nei tre volumi di Capelli Bologna.

Intanto La saluto rispettosamente.

Sempre suo

C. F. Wolff

[a margine]

Il dizionario di Ugo de Rossi lo possedevo, ma l'ho donato proprio a Guido Iori <sup>71</sup>. Viaggi non amo più farne; sono nel '87.

ms. su carta intestata in lingua tedesca, r/v (fig. 3)

<sup>70</sup> Cfr. lettera precedente, nota 68.

<sup>71</sup> L'esemplare del *Ladinisches Wörterbuch* di cui si tratta, appartenuto a K. F. Wolff e recante varie annotazioni di suo pugno, è oggi conservato presso l'Istituto Culturale Ladino. Cfr. supra, nota 49.

19. Wolff a don Mazzel, lettera 17 novembre 1965

17.11.65

Reverendissimo signore,

La ringrazio per il gentile invio del Suo dizionario fassano che diventa un'opera voluminosa e preziosissima<sup>72</sup>. Ci auguro un ottimo successo. Vorrei indicarle specialmente la parola borésch (io scrivo borèsh) che è importantissima. Abbiamo anche bóra (tronco tagliato) che è parola illirica, dalla quale poi borèsh è una derivazione col suffisso -èst e significa "selva". La parola si trova come toponimo nelle selve intorno al Sella (Borèst, Borèsh, Borèshk, Boresh); se ne informi, perché questa cosa è importantissima. Il "borèst" è da separarsi da borèsh che vuol dire "cenere calda"<sup>73</sup>.

Intanto caramente La saluto  
Sempre Suo dev.

C. F. Wolff

ms. su carta intestata in lingua tedesca

<sup>72</sup> Don Mazzel, *Dizionario ladino fassano-italiano*, Union di Ladins, 1965-66 [riedizione a cura dell'Istitut Cultural Ladin "Majon di Fascegn", 1995].

<sup>73</sup> Probabilmente qui il Wolff si riferisce alla voce *borei* 'braci accese coperte dalla cenere' [Mazzel 15].

## Riferimenti bibliografici

AA.VV.

- 2006 *Mèscres. Le maschere-guida del carnevale Fassano*, Rovereto, Istitut Cultural Ladin, (foto di Guido Iori Rocia, 1950 ca.).

ACHLEITNER, ARTHUR

- 1901 *Tirolische Namen. Handbuch zur Namendeutung*, Innsbruck, 1901.

ALD-I

- 1998 *Atlant linguistisch dl ladin dolomitich y di dialec vejins / Atlante linguistico del ladino dolomitico e dei dialetti limitrofi / Sprachatlas des Dolomitenladinischen und angrenzender Dialekte*, Wiesbaden.

ALINEI, MARIO

- 1985 *Silvani latini, Aquane ladine: dalla linguistica all'antropologia*, in "Mondo ladino", IX, 1985, 3-4, pp. 49-78.

BATTISTI, CARLO

- 1937 *Storia della "questione ladina"*, Firenze, Le Monnier.  
1962 *Le Valli Ladine dell'Alto Adige e il pensiero dei linguisti italiani sulla unità dei dialetti ladini*, Firenze, Le Monnier.  
1940-41 *Storia linguistica e nazionale delle valli dolomitiche atesine*, in *Dizionario toponomastico atesino dell'Istituto di Glottologia della Regia Università di Firenze*, Università di Firenze – Istituto di Studi per l'Alto Adige.

BRUNEL, D. GIUSEPPE

- 1856 *'Na tgiantzong per la xent bona. 'N occasiong che 'l reverendissem preve don Valantin Partel tol possess della Pief de Fassa 'l dì de sen Xang de Xugn del 1856*, Rovereto, Marchesani. Ora anche in "Mondo Ladino" 32 (2008), pp. 243-256.  
1883 [s.d.] *Grottol ossia Dialoghi e scene pastorecce in Fucchiada di Soraga*, Trento, Monauni. Ora anche in "Mondo Ladino" VII (1983), pp. 175-227.

CENTINI, MASSIMO

- 2000 *L'uomo selvatico. Antropologia di un mito di montagna*, in "Quaderni di cultura alpina", Torino, Priuli & Verlucca.

CHIOCCHETTI, FABIO

- 1983 *Lingua e grafia nel "Grottol" di don Brunel. Osservazioni su un testo Fassano dell'800*, in "Mondo Ladino" VII (1983), 1-2, pp. 151-174.



- 2008 *La “Tgiantzong per la xent bona” e “L viva della sagra de Moena”. Due testi Fassani ottocenteschi a confronto*, in “Mondo Ladino” 32 (2008), pp. 225-270.

CINCELLI, LUIGI

- 2007 *La valle dei Draghi, Analisi di alcune leggende e poesie ladino-fassane*, s.l., s.n. [ma: Lavis (TN), Esperia].
- 2016 *L’etnogenesi ladina, lingua e cultura*, s.l., s.n. [ma: Carano (TN), TiRiCREO].

DE ROSSI, HUGO

- 1909 *Beteiligung der Fassaner an den Befreiungskriegen 1796–1813*, Innsbruck (Sonderdruck aus der Sonntags-Zeitung, Nr. 20/21), riedizione *I Fascegn a le vere de liberazion / I Fassani alle guerre di liberazione*, traduzione G. Dellantonio, Vigo di Fassa, Istitut Cultural “Majon di Fascegn”.
- 1984 *Märchen und Sagen aus dem Fassatale*, I (1912), aus dem Nachlass hrsg. von U. Kindl, Vigo di Fassa, Istitut Cultural Ladin “Majon di Fascegn”.
- 1999 *Ladinisches Wörterbuch. Vocabolario ladino (brach)-tedesco con traduzione italiana*, a cura di Fabio Chiocchetti e Ulrike Kindl, Vich / Vigo di Fassa, Istitut Cultural Ladin – Universität Innsbruck [ms. 1914].

FAVÈ, FERNANDA

- 2010 *Don Massimiliano Mazzel (1900-1977), na vita al servije del ladin*, Vigo di Fassa, Union di Ladins.

GARTNER, THEODOR

- 1883 *Rätoromanische Grammatik*, Heilbronn, Henninger.

GARTNER, THEODOR

- 1910 *Handbuch der rätoromanischen Sprache und Literatur*, Halle, Niemeyer.

GHETTA, P. FRUMENZIO

- 1974 *La Valle di Fassa. Preistoria, romanità e medioevo. Contributi e documenti*, Trento, Biblioteca PP. Francescani.
- 1990 *Il confine fra le diocesi di Trento e Bressanone nella valle dell’Avisio*, in “Studi trentini di scienze storiche”, 1 vol. 69, pp. 149-210.

IANNÀCCARO, GABRIELE – DELL’AQUILA, VITTORIO

- 2002 *Modelli europei di pianificazione linguistica*, in “Mondo Ladino” 26 (2002).

JORI, [SIC] GUIDO

- s.d. [1950?] *Le Dolomiti di Fassa: monografia. Canazei, Vigo, Moena, Canazei (TN)*.

KINDL, ULRIKE

- 1997 *Kritische Lektüre der Dolomitensagen von K. F. Wolff*, Bd. II, “Die Erzählungen vom Reich der Fanes”, San Martin de Tor, Istitut Ladin “Micurà de Rü”.

LEONARDI, PIERO

- 1954 *Scavi sul ciaslir di Santa Giuliana in Val di Fassa nelle Dolomiti*, in “Studi trentini di scienze storiche” 33 (1954), 3/4.  
1969 *Sulla preistoria della Valle di Fassa nelle Dolomiti*, in “Studi Trentini di scienze storiche”, n. 1, 48.

MARGONI, ALESSANDRO

- 2010 *L'identità ladina tra questione nazionale e Schutzvereine*, in *Alteritäten-Identitäten/Alterità-Identità*, Geschichte und Region/Storia e Regione, XIX/2 (2010), pp. 53-82.

MAZZEL, D. MASSIMILIANO (a cura di),

- 1965 *Sposs e maridòc. Antichi usi nuziali della Valle di Fassa*, a cura dell'Union di Ladins, Rovereto, Manfrini [1970<sup>2</sup>, 2000<sup>3</sup>].

MAZZEL, D. MASSIMILIANO

- 1965-66 *Dizionario ladino fassano-italiano*, Union di Ladins, [1967<sup>1</sup>, 1968-69<sup>2</sup>, 1976<sup>3</sup>; inoltre, in grafia normalizzata, a cura dell'Istitut Cultural Ladin “Majon di Fascegn”: 1995].

MORLANG, ANGEL

- 1978 *Fanes da zacan*, San Martin de Tor, Istitut Ladin “Micurà de Rü”.

PETZOLDT, LEANDER

- 2003<sup>3</sup> *Kleines Lexikon der Dämonen und Elementargeister*, (Beck'sche Reihe 427), München, C.H. Beck.

PULT, JON

- 2011 *Pleds e scrits / Reden und Schriften*, Societad Retorumantscha (a cura di), Chur / Coira.

RESCH, JOSEF

- 1767 *Annales Ecclesiae Sabionensis nunc Brixinensis*, III, pp. 700-701.

SAUSER, EKKART

- 2002 *Pompanin Alois*, in *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. 20 (2002).

SCROCCARO, MAURO

- 1994 *Guido Iori de Rocia e la grande utopia dell'unità ladina (1945-1973)*, Trento, Istitut Cultural Ladin – Museo del Risorgimento.

WEDEKIND, MICHAEL

- 2012 *Das 'Dritte Reich' und die 'bleichen Berge': Entwürfe und Implementierung nationalsozialistischer Volksgruppenpolitik in Ladinien*, in "Ladinia" XXXVI (2012), pp. 11-117.

WOLFF, K. F.

- 1908 *Monographie der Dolomitenstraße und des von ihr durchzogenen Gebiets. Ein Handbuch für Dolomitenfahrer mit touristischen, geschichtlichen und wissenschaftlichen Erläuterungen*, I. Bd., Bozen, Moser.
- 1927 *Canazei. Das Zentrum der Dolomiten*. Ed. it.: *Il centro delle Dolomiti*, Comitato di Cura di Canazei.
- 1951a *Altvölker Tirols. Eine grundsätzliche Stellungnahme zu den wichtigsten Fragen der heimischen Völkergeschichte in gemeinverständlicher Darlegung*, Bozen/Bolzano.
- 1951b *Die Besiedlung der Dolomiten-Täler*, Jahrbuch 1950, Verlag des Alpenvereins Südtirol.
- 1957 *Dolomitensagen*, Gesamtausgabe, Innsbruck, Tyrolia (9. ediz.). Ora anche: Athesia, Bolzano, 2011 (ristampa dell'edizione Tyrolia, Innsbruck, 1989).

## Ressumé

L contribut prejentia y ilustreia na seria de documenc interessanc conservés pro l Archif storich dl Istitut Cultural Ladin, chel fossa la corespondenza steda ti agn '50 y '60 anter Karl Felix Wolff y Guido Iori Rocia, y ence con d'autri esponenc dla cultura ladina, sciche l professour Luigi Cincelli Zul y don Massimiliano Mazzel.

Tla prejentazion desclaréschen ben l pensier dl Wolff y al vegn fora tl medem temp si gran interes per les chestions che reverda l lingaz y la cultura ladina. La spartizion en paragrafs, les argumentazions spezifiches y l gran aparat de notes soura l test ti dà la poscibelté al letour béleche de se imedesimé tla figura de Wolff y de jì ite te chela fasa storica particolare, fundamentala per entene l'evoluzion dl moviment ladin y dla storia culturala de Fassa.

La corespondenza é spartida su te does pertes: la pruma reverda "la chestion ladina" y en particular la polemica envers l glotologh Carlo Battisti, la segunda toca deplù aspec spezifics dl lingaz ladin, ence sce con n valgunes divagazions de carater storich-politich.

This paper presents and describes a series of interesting documents preserved in the historic archives of the Ladin Cultural Institute, regarding the mail between Karl Felix Wolff and Guido Iori Rocia in the Fifties and Sixties, as well as Wolff's correspondence with other representatives of the Ladin culture, such as prof. Luigi Cincelli Zul and Fr. Massimiliano Mazzel.

The long introduction duly outlines Wolff's viewpoint and highlights his deep interest in the issues regarding the Ladin language and culture. The subdivision into paragraphs, the specific arguments and the large section of footnotes enable the reader to almost identify himself with Wolff and to better comprehend that particular historic time, which is so important in order to understand the evolution of the Ladin movement and of cultural history of Fassa.

The letters are divided into two parts: the first one focuses on the "Ladin question", more specifically on the controversy with the linguist Carlo Battisti, while the second part analyses specific aspects of the Ladin language, yet introducing some historic and politic digressions.

Ousc Ladines



## Doi pardice e doi pensiero su la lenga

p. Frumenzio Ghetta

Accanto alla copiosa produzione in versi, raccolta da tempo in edizioni appropriate e oggetto di attente analisi <sup>1</sup>, p. Frumenzio Ghetta ha donato alla nascente letteratura ladina un numero non meno importante di scritti in prosa, sparsi in varie riviste o tuttora inediti, che l'Istituto sta ora raccogliendo e riordinando sia in vista di una più che auspicabile edizione completa, sia anche ai fini di uno spoglio lessicale sistematico destinato ad arricchire il "Vocabolario del Ladino Fassano".

Si tratta in primo luogo di racconti di fantasia, ovvero *contie* tradizionali e memorie di vita passata, ma anche di scritti a sfondo storico di maggior respiro, come quelli apparsi sulle pagine di questa rivista <sup>2</sup>, che costituiscono un saggio significativo di prosa "colta", testi pionieristici nel campo della divulgazione scientifica, quanto meno nell'ambito della storiografia.

Gli scritti che qui presentiamo hanno parecchi elementi in comune con quelli testé citati, fra cui l'argomento e il tono elevato. Si tratta in primo luogo di due *omelie*, un genere letterario un tempo assai praticato dai religiosi dell'Europa intera, i quali – a dispetto dell'assoluta predominanza del latino come lingua della liturgia – nella predica dovevano sperimentare la "lingua del popolo" per farsi capire dai fedeli.

Per quanto riguarda la comunità ladina, sappiamo che in passato questa attitudine era generalmente diffusa anche nelle nostre valli. Per Fassa non sono note testimonianze scritte anteriori ai testi qui pubblicati, mentre particolarmente abbondante è la documentazione ottocentesca relativa a prediche in lingua ladina nell'area della Val Badia <sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Ghetta F., *Mizàcole de steile. Rimes Fashane*, Union di Ladins de Fasha, Vich, 1987; Iori V., *P. Frumenzio Ghetta e la poeja de sia reijes* in "Mondo Ladino" 38 (2014), pp. 333-339.

<sup>2</sup> Ghetta F., *Daniel Zen, Vescov de Persenon tal cart centenè de so nashiment*, in "Mondo Ladino" VIII (1984), 3-4, pp. 97-122 e *En memoria de Jan Batista Massar a treicent egn da la mort*, in "Mondo ladino" XXIII (1999), pp. 23-35.

<sup>3</sup> Il corpus delle omelie in ladino, a oggi repertoriato da Paul Videsott, è davvero imponente e annovera centinaia e centinaia di testi, per lo più inediti, opera di vari

Per p. Frumenzio Ghetta *pardiciar par ladin* era un'abitudine consolidata fin dagli anni '60, quando egli, sollecitato da don Massimiliano Mazzel, si venne accostando al movimento ladino per contribuire con i suoi studi storici a *tegnir empeà* (anzi a ravvivare) *chel picol fech* che minacciava di spegnersi sotto l'onda travolgente dello sviluppo e del boom economico. Erano gli anni dell'*aisciuda ladina*, gli anni in cui l'Union di Ladins cominciava a delineare un progetto complessivo per il recupero della lingua come simbolo e veicolo identitario della comunità di Fassa.

Nelle due prediche, qui riportate in grafia moderna, l'intento pastorale si accompagna sempre all'impegno per il recupero della memoria comunitaria, che nelle sofferte vicende delle generazioni passate deve trovare i motivi fondanti per progettare l'avvenire. «Conoscere le virtù dei nostri antenati per aumentare la speranza dei nostri giovani», è il motto che funge da *Leitmotiv* nella predica tenuta a Canazei nel 1978, non meno pregnante di quello che funge da titolo all'omelia del 1986, e ripreso in svariate occasioni: «N pòpul senza memoria e senza istoria l sarà n pòpul senza doman».

Da un lato la *storia*, dunque, e dall'altro la *lingua*, a formare un'endiade inscindibile per una minoranza linguistica, per la gente di Fassa, «una da le cater val ladine da la Dolomites». Una lingua vituperata, screditata e talvolta poco considerata dagli stessi fassani, eppure patrimonio inestimabile di valori culturale e identitari: «i fascegn no reseta soa bela lenga, parcheche no i à emparà a se respetar entrà de ic». È questo il monito severo che percorre l'ultimo testo qui presentato, redatto probabilmente negli anni '70 ma tuttora di grandissima attualità.

Una lingua da recuperare, in qualche modo da ricostruire, da nobilitare ulteriormente per meritare il rispetto sia all'interno sia all'esterno della comunità. “Predicare in ladino” per p. Frumenzio diventa pertanto anche una sfida linguistica: come adeguare la rustica parlata degli antenati a funzioni più elevate, ad argomenti inconsueti come la storia, la morale, la religione?

Il nostro Francescano, pur consapevole delle interferenze che gli derivano da tanti anni trascorsi lontano dalla sua valle, attinge a piene mani alle memorie infantili per restituirci una lingua saldamente

autori: cfr. Bernardi R. e Videsott P., *Geschichte der ladinischen Literatur*, 2013, Bozen\_Bolzano University Press, vol. I: Jan Batista Althon (p. 231); Ujöp Antone Verginer (p. 233); anonimo (p. 234), Jan Matie Declara (pp. 258-259: ca. 870 prediche!); Alfons Rudifieria (p. 290: ca. 40 prediche); Zeno Maring (p. 316: manoscritto di 300 pagine).



ancorata al parlato, ma al tempo stesso la arricchisce con arcaismi (magari scovati fra le righe dei vecchi documenti) come “zendal” proposto per ‘assedio’, “fradalia” (oggi *fradaa*, per ‘confraternita’), “maистер” (*maester*), “muedi” (*met* ‘modo, mezzo’, gard. *muet*), oppure con cultismi come “empetrar” (impetrare), “adiut” (aiuto), “gubernio” (governo), “tresor” (tesoro), “fidelitat” o “fideiltà” (fedeltà), o anche con neo-coniazioni di elegante fattura come ad esempio “savieza” (saggezza), dall’agg. *savech*. Interessante anche il restauro fonetico, di impronta latineggiante, in “Iesù” usato al posto dell’italianismo corrente *Gejù*, così come l’assimilazione del toponimo Aglar/Aquileia al ladino Fassano: “Aguilea” (cfr. *agua* ‘aquila’).

In questo solco si iscrive anche il termine *lenga*, usato sistematicamente nell’ultimo testo a dispetto della connotazione “anatomica” che esso mantiene nella coscienza popolare della nostra gente. E qui par di capire che p. Frumenzio segua consapevolmente il modello friulano (*lenghe, marilenghe*), come già si rileva più volte analizzando la sua produzione poetica. Oggi, in questa accezione, anche in Fassano si preferisce il termine *lengaz*, mutuato dal badiotto moderno, ma la proposta del Nostro a distanza di tanti anni non suona affatto peregrina.

Per quanto saldamente ancorata alla “lingua materna”, ovvero la variante *brach*, la prosa di p. Frumenzio è qui sovente costellata di tratti propri del *cazet* (nonché delle altre valli ladine) nel palese intento di restituire originalità e valenza sovralocale al proprio testo, che vanno dai plurali in *-s* anche per sostantivi femminili fino all’uso di forme panladine come *nos* e *vos*. Una tendenza “unificante”, in largo anticipo sui tempi, che rende la prosa di p. Frumenzio attuale nonché degna della massima attenzione anche sotto il profilo linguistico. Ben considerando il fatto che si tratta pur sempre di aspetti secondari, rispetto alla profondità del messaggio umano, ideale e religioso che ancora oggi questi testi sono in grado di comunicare.

(fch)

*Domegna ai 12 de otober, XXVIII dal temp ordenarie.*

Te chesta lejia de Cianacei la domegna 28 de aost dal 1966, da chiò a vint egn, gio enstes é dit messa e é pardicià par ladin. L'era l Cart Di Cultural Ladin, tegnù a Cianacei ai 27 e ai 28 de aost dal 1966. Te chisc vint egn n'é passà n bon pecia de aga sot i ponc de Veisc! N muie de parsone no le é chiò con nos; voi recordar chiò don Massimiliano Mazzel, che tant l se à cruzià par la cultura ladina, e n muie de autres, e par ùltim don Simon Lauton che l n'à lascià da pec meisc. Par duc preon dal bon Dio la pasc sempiterna.

# 1.

L'argument prinzipal da le trei leture che aede scutà l'é la salveza universal. Sèn Paul l ge scrivea a Timoteo: «Dio l vel che duc i se salve e i vegne a cognoscer la verità».

La varijon de chi doi foresc de Naaman e del Samaritan, la ne fasc cognoscer chesta volontà de Dio par duc, ebrei e no ebrei, cristiegn e no cristiegn. Chi doi varii, i à entenù de fata che chesta l'era la volontà de Dio, e par chest, dant da dut, i ge disc so reingraziament par la varijon. Ma la varijon dal corp la ge fasc far n varech più inavant, de maora emportanza: ic i recognosc tal Signoredio de Israel l'unich vero Dio e coscita i se verc a so amor e a la salveza.

Ogneun l cogn ge esser gra al Signoredio par soa volontà de ne salvar, soraldut co la pascion, la mort e la ressurezion de Iesù Crist; chest cognessa esser l comportament fundamental de ogne cristian: la recognoscenza. L scif Sèn Paul ta la letra ai Romans: «Dio l'à desmostrà so amor par nos, a na moda da no creer: canche nos siane amò peciadores, l'à sacrificà par nos so Fi, par ne giustificar e ne perdonar, e far la pasc cu nos».

Nosc padir no l pel ne far dubitar de l'amor del bon Die. Ence se aon da padir e tribular (meserie e malatie n'é semper stat e semper n sarà, e la mort no i la vincerà mai), se cogn jir inant, segures che nia jirà pardù, dal padir e dal cruziar, de chi che se tegn davejin al

<sup>4</sup> Pardicia tegnuda en ocajon dal "XI Di Cultural Ladin", Cianacei, 12 de otober 1986.

Signoredio su la Crousc. Par arjonjer la salveza, descheche l scif Sèn Paul, se cogn ge somear a Iesù che l'à tout sù la Crousc, e su la Crousc l'é mort: «Se morion con El, vivaron ence con El».

I veies de nesc veies i era pastres. L stema de la Comunità de Fascia l'é n paster. La fegura de Iesù Bon Paster la era subito entenuda da nesc veies; i era duc pastres. Aldidanché nesc joenec i veit na feida canche d'uton ven sun chisc monc i canalins co le feide!

Cognede me lasciar che die amò zeche dal Vangele: i diesc malé de lebra i se à fermà dalonc. I cognea star dalonc da la jent, e canche passaa valgugn i cognea cridar: «Enfetà! Enfetà!». Iesù l li mana a se prejentar ai sacerdotes dal tempie. Nef de chisc malé i podarà sin jir a ciasa, segn e varii. Un soul no l va coi autres. Se n dijessa che no l'à entenù l comandament de Iesù. L vegn de retorn, l se enjeneia tedant a Iesù par l ringraziar. I autres i se à fermà „ta la legalità“. L Samaritan enveze l se à moscià gra. La varijon l'à mudà soa vita. Par ches Iesù l ge à dit: «Auzete su e va en pasc, toa fe la te à salvà». Diesc i é stac varii dal corp, un soul ta l'anema. Se dijessa che se cogn esser forescé par capir n muie de valores che aon tirà senza aer fat nia par i aer.

Sfoe le piate dal Vangile: l fi maor no l capesc l pare che l fasc festa canche l fi mender l vegn de retorn; l farijeo l peissa de esser mior dal publican, che junsom lejia l se bat l piet; i paejegn de Iesù i lo para demez, e i lo volessa petar jù da n crep; l centurion l'à na fe tant grana che Iesù no l n'à troà una valiva. Sfoe l Vangile, e scouta Iesù che l disc: «N'era n muie de vedove te Israel ai tempes de Elia, canche no l'à pievet par trei egn e sie meisc, e l'é vegnù na gran ciarestia; ma Elia l'é stat manà demò da la vedova de Sarepta. N'era n muie de malé de lebra te Israel ai tempes de Eliseo profet, nesciugn l'é stat vari, demò Naaman de la Siria».

Se dijessa che demò i forescé i capesc chel che i ladins i à rità de valores, de tradizion e de cultura: e soraldut chel che nesc veies à lascià de ejempie e testimonianza de vita cristiana vivuda. Nosce val ladine le à fabricà, fora par i sécui, con gran fadia, soa istoria segnada da gran struscie, da meserie, da fam e da n lurier dut sfadiégo! e nia gra; e ades da duc desmentia e desprejia. Chesta vita dura la disc chier, con cala e canta degnità nesc veies i à savù jir inant e de contra a le difficoltà; chesta vita dura la fasc veder la forza da la fe de nesc veies, i valores segures e fogn, che ic i é stac bogh de salvar e de ne tramanar, desche ritajon preziosa, par noscia vita d'anché e par la vita de nesc joegn. Un che à seit e l va a beiver al festil no l pel se desmentiar la fontana aló che nasc l'aga.

L resservar da l'aga, da olache part i cianogn da l'acquadot, se à semper gran cura de l conservar net, defenù e ben serà, parcheche l'aga

no vegne dajiada e enfetada. L'resservar da le tradiziuns, da la istoria e da la cultura ladina l'è n capital e n tesor che no l'è lezit dajiar e marcantejar: fossa desche marcantejar noscia mare! Aldidanché l'è stat petà jabas n muie de valores culturai. Par n pugn de moneide Giuda l'ha venù so Maester: n muie de noscia jent par n pugn de moneide, dant i à venù soa mare e dò i se à venù instesc!

La lebra l'è na burta malatia: l malà de lebra l'è pien de piaie e de rogne, e duc i sin varda de l tociar par no pear chel burt mal. Te noscia sozietà n'è pa n muie de sòrt de lebra, che le se slada sot nesc eies, con nosc gran despiajer: l'incredulità che la passa da un a n auter col catif ejempie e col grignar fora chi che fasc delvers. Lebra zompa l'è chela gaissa da la joentù de voler ciarciar dut, proar dut, no renunziar a nia; e coscita i se bruja i egn più bie.

## 2.

N pòpul senza memoria e senza istoria l sarà n pòpul senza doman. Na lejia senza memoria no l'è più na lejia. L Papa Jan Paul, la setemana passada, l'ha chiamà l pòpul de Franzia a tornar a se lejer soa istoria, na istoria con n muie de Sènc ite te anter, par poder vardar – a la lum de chesta sentità – ai problemes d'alidanché e a la istoria e a la vita che vegnirà doman.

Chisc „Dis Culturai“, piens de guanc da colores e de musega, de saluc e de descorsc, de discusion e rressoluzion, i lascia l temp che i troa, se no sion bogn de renfresciar e descedar fora i gregn ideai, e duc chi ensegnamenc maestres, che ne à lascià nesc veies, par i far reviver e fiorir ta l'anema de nesc joegn. Joassa pech o nia che l Parlament l fae legi par le mendranze, se la jent no la é enstessa duta trata ensema par se defener enstessa la richeza de soa rejonada e de soa cultura.

L'an passà aede zelebrà e recordà i doimile egn di ladins: aesse ben da redir dintornvìa a chest aveniment, ma no l'è chest l moment; piutost me sente en dover e l sente con gran responsabilità, de recordar a duc che l pòpul ladin da la Dolomites l'è semper stat n pòpul n muie religious. Se fossa vegnù Sèn Paul apostol te anter chisc monc a pardiciar a nesc veies antenac, de segur l ge aessa dit – descheche l ge à dit ai Atenieses – che l li troa „superstitiosores“, che vel dir „sorelreligiousc“: te ogne stua n Crist tacà sù, patron de ciasa, e dintorn n gran muie de sènte. Na pìciola foresta, vegnuda te na stua fasciana, a veder duc chi cadres taché sù l'ha dit piena de maravea: «Ma mare, chiò sion sun Paradis!».

Te chisc ùltime tempes l'è stat zelebrà l milesim da la religion cristiana, ta la nazione da l'Orient da l'Europa; gran zelebrazion e feste

en Polonia, col Papa enstes, en Boemia, en Lituania e en Letonia. L Papa l'ha dechiarà compatrogn de l'Europa i doi frades Sèn Zeril e Sèn Metodie, evangelisadores di pòpui slaves. E i Ladins da la Dolomites, da can él che i é doventé cristiegn? N pòpul senza istoria l sarà n pòpul senza doman.

Aon abù la desgrazia che a scriver la istoria di Ladins de la Dolomites l'é stat jent che no aea nesciun enteress par i Ladins, e i à dit e scrit ic enstesc, e i à scrit chel che ge enteressaa. I à scrit e duc ge à cardù: inant l Mile no n'era jent che stajea ta le val ladine. Se cognassane creer a chisc bufons, nosc pòpul no l'aessa istoria, no l'aessa nience mile egn. Ai prumes de setember dal 1966, da chiò vint egn, son jìt la pruma uta sui Pigui de Mazin: chel che aon troà sun chel pisauch, canche l sarà metù dut en mostra ta le vedrine, l sarà na neva proa, più lumenousa, che jent n'era te dute cheste val fin da la preistoria.

Ma vegnon a le lejie. Voi Fascegn che siede chiò, no cardede che te noscia val aon lejie n muie veie. L fundament da la religion cristiana te la Val de Fascia l'é n muie veie. La leja da Dëlba la é stata scomenzada dal 1414; la leja de Ciampedel la era jà fata sù dal 1240. Ma le lejie veie e veiore da la Val l'é chela de Sèn Jan e chela de Sèn'Uliana. Cheste doi lejie le à sotite i fondamenc da le prume lejie de chesta val, fate sù ai tempes dai Longobarc, da chiò a mile e treicentmile e catercent egn.

Ai chinesc de messal dal 1602 la Comunità de Fascia, par viontà di omegn de risposta de dute le set Regole da la Val, l'ha manà na suplica al Vicare Generale de Persenon parché l ge consentisse de seghitar a far la festa de Sènta Iuliana veia, ai 3 de jugn. Donca i fajea enlauta doi feste de Sèn'Uliana: chela ai 16 de firé e chela ai 3 de jugn. Chela dai 3 de jugn l'era la festa veia, e chela dai 16 de firé la festa neva. Se vardon i calandares vieies, troon che ta la Diozese de Persenon Sèn'Uliana la vegn ai 16 de firé; ma te n veie calandar de Aglar (Aquilaia) troon na Sèn'Uliana ai 3 de jugn. Duc i sà che la Diozese de Persenon la é stata destacada da Aquilea e jontada a Salisburg ta l'an 798. Donca Sèn'Uliana la é amàncol tant veia, parché demò da Aquilea la podea pear chela festa. Se l Signoredio e la Madonna vel, chisc egn che vegnarà vardaron de cerir amò miec sotite nosce lejie veiore, parcheche volon che noscia joentù la sibe segura e la vae orgoliousa dal fundament religious de nesc antenac.

E che noscia jent ladina la sibe stata ai tempes de bon fundament cristian, aon podù l desmostrar coi documenc te man. N gran numer de preves fascegn fora par l 1600 e l 1700 i troon ta le cura d'aneme de la Diozese de Persenon, e soraldut ta le val ladine (descheche se troa preves da le altre valade ladine te noscia val), e ti convenc di

franzeschegn e di capuzins, e ta le miscion. Lasciame recordar le doi persone che le é jite più en aut e le ge à fat maor onor a la Val de Fascia: l piscopo de Persenon Daniel Zen, mort l'an 1628, e Jan Batista Massar, prevost da la catedrale de Sèn Stefen a Viena e Vicare General de chela Diozese, mort l'an 1699, duc doi nasciui a Vich, te Fascia. Ma ve pree lasciame chiò recordar ence l beat Giusef Freinademez, che l'é amò più en aut e che é semper tegnù en gran venerazion.

### 3.

La é cristiana la reisc de la cultura ladina. No stajé a la destrabonir! Ence la Polonia l'à so santuarie nazional, la Madona Neigra de Iasna Gora. Da 600 egn la é te mez a la istoria da la nazon polaca. L fondament e l cresciment de na devozion populara l'é semper leà a la vita de n pòpul. Te Fascia chesta devozion la é leada a Sènt'Uliana. Se par se persuader de chest no joassa duta la richeza de utares (chel maor, a dir dal prof. Nicolò Rasmò, l'é l più bel utar gotich de duta la diozese de Trent), l splendor di depenc, n ciampañil con cater ciampane, basterà lejer le delibere da la Comunità de Fascia par dar na risposta segura, con duta la istoria de procescion e de feste state fate colassù.

L'ultima gran festa fasciana, zenza confront, la é stata zelebada sa Sènt'Uliana l'uton dal 1945, par la festa del voto par la fin de la Vera. Con nosc gran despiajer chesta gran festa fasciana no sion più stac bogh da la renovar... E coscita l'é jìt béleche dut destrabonì: che verciaa desgraziada!

Voi Ladins, duc Ladins, siede i fies de chesta tradizion cristiana soramilenaria. Noscia rejonada e noscia cultura le é sortide da chesta fontana, da chesta reisc religiousa. Conservà e defené chest don prezios che l ve é stat tramanà da vesc antenac, conservalo entriech, e fajelo amò più rich de savieza e de bontà par l tramanar a vesc fies. Aon duc na gran responsabilità, dant con nos instesc, ma amò maora vers chi che vegnarà dò da nos. Che Sènt'Uliana, noscia patrona e defensora di Ladins, la ne empetre fideiltà a nos instesc.

Tout fora da "La Usc di Ladins" 1 November 1986.

*Entroduzion e preparazion a la Messa*

Con gran piajer ve daghe a duc l salut de benvegnui a chista noscia zelebrazion. Dantfora ve dighe n curt chel che sarà l'argoment che voi ve ofrir tal descors, che vos me farede l piajer de scutar.

Dampruma ve diré doi paroles sui nesc feteraneres fascegn da chi egn, e da l'ùtol che i pel troar i nesc joegn, i nesc fenc canche i podarà cognoscer mìngol più dalvers la vita de onor e fidelità che ic i à fat, e al ben che i se à volù: la istoria la é semper stat maestra da la vita! **CHIERIR DE COGNOSKER LE VIRTÙ DE NESC VEIES PAR SMAORAR LA SPERANZA DE NESC JOEGN!**

Dapò me lascerede ve dir doi paroles sun chesta lejia de Sènt Florian, protetor di pompieres e di sorastanc dal fech, e co l'ocajion che anché l'é ence giornada par le miscions, voi ve recordar doi o trei miscionares fascegn che i ge à fat onor a la noscia jent. En ùltima, dò de aer recordà i feteraneres scric te chest màrmol, cognaron recordar ence chi autres feteraneres desmentié da duc, che no i à mai abù na crousc, morc dalonc da ciasa, dalonc da soa val.

Sion duc de pera jent. Lasciame creer che entrà de voautres no sibe nesciugn, tant cruf e tant freit, tant superbech e desprejious, da no sentir de aer de besen dal pardon dal Signoredìo. Par se arvijnar ai morc, cognon ence nos se far più lijieres e desciarear l peis de chest mondo che ic i à jà metù jabas. Emben! Parcheche da chesta noscia zelebrazion podassane sin jir duc deretorn te nosce ciase, con n mìn-gol de pasc tal cher, e con na maora speranza de far più dalvers, ge preon de vif cher al Signoredìo che l ne pardone, che l'abe de duc misericordia, parcheche sion duc de pera jent!

*Descors al Vangile*

La parola dal Vangile la se à sladà te ducant l mondo: nesciugn l'é stat bon de la fermar. Chest insegnament l'é ence par nos. Valch outa a veder na coscita grana e burta endeferenza, se sention destrametui e sion tenté de petar dut bel lonch, parcheche tant no joa nia! Dut va a la reversa, duc i é de contra! Far dal ben, portar inant valores spirituai e culturai, l'é semper stat engrà: no cognon se arvelir, se destrameter, le persone de spirit e de vera cultura le é

semper stat piutost pece, e chest soraldut te chest troi de istoria, cuscita tompestousa.

L Vangile che aon scutà, l ne met tedant doi omegn: un superbech e un ùmol. Un superbech desche n diaul e un ùmol desche n àgnol. Un l se creit n sènt, e l'auter no l'auza nience su l ciaf par la vergogna, parcheche l sà de esser na pera creatura tedant al Creator. Parché pa, n muge de oute, ence entrà de nos, no sion bogn de se cordar, de se meter adum par se didar e lurar dinsema a far valch, che ne saessa ence bel? Parché pa se zangon, magari fin a se trar fora i eies? La reisc de duc i mai, de dute le descordie, l'é semper stata la superbia. L mondo l va inant ence zenza de nos! Ma parché pa no sion bogn de troar l vial par s'entener, par se cordar, par se didar, par endrezar via valch con bona concordia?

Ma ades cogne ve rejonar di nesc feteraneres da chi egn. Aon metù tedant a duc che l'indrez de chest nosc se troar e star dinsema l'é chest: chierir de cognoscer le virtù de nesc veies par smaorar la speranza de nesc joegn! Con gran piajer ve sporje a duc mie salut: dantaldut a le autoritèdes, de ogne sòrt e de ogne auteza, a duc chi che i é vegnui chiò da dalonc. I me à dit che valgugn i à passà doi mont par se troar chiò cu nos, a duc chi de chesta val ladina, da junsom Peniola fin tinsom Penia. Mie salut al Pater de chist pastrec, l signor don Donat Vanzetta che l'é chiò a prear cu nos. Ben segur che n salut e na riverenza cognon ge la far ence al Capocomune, o "Prum Regolan", dal comun de Cianacei, prof. Fortunat Bernard che chiò l fasc i onores de ciasa.

A duchenc volesse ve tociar la man e ve dir dut mie ringraziament de aer volù vegnir a tor part e a far più bela chesta festa. Ma no posse me desmentiar de ge dir n muge de grazie, co l'augure che Die ge l pae cent mile oute, a don Simon Lauton dal Lip che l'à volù endrezar via chista zelebrazion. L'é dut merit so, se anché sion chiò a inaugurar chesta iscrizion de marmol coi inomes de duc i feteraneres de Cianacei, e a saludar da nef, dò sessant'egn, la veia bandiera di difenjores da la patria, bandiera portada amò chi egn, de contra ai francesi de Napoleon, da chiò a béleche doicent egn.

Aesse n gran muie de robes da ve contèr, ma anché aon massa pech temp, e dapò, chiò tedant utar no l'é l post e no l'é l moment de tirar cà zanghèdes e briconèdes, parcheche l disc l proverbie: da fossa e da noza no far l roza! Anché n muge de eies ne varda sora, par veder chel che fajon! Anché n muge de ureies le stasc spize su dretes par scutar chel che dijon! Ma lasciamè che ve dighe n auter proverbie: na bolp veia, faussa e maladeta, no la va te teneta! Chi che à ureies da entener i à entenù!



Parché pa sion chiò anché? Ma se l'aede giusta dit! Canche siane pastres su par chisc bosc e vegnà la pievia, noi ceriane de empear n bel fech de rames sec par se sciudar, e se siar fora le massarie tumie o mole da la pievia. No ve par de sentir n mingol freit de aer de besen de ve sciudar fora n mingol? Gio no die dal freit a le mans o a le ureies, anché par grazia, dasc n bel soreie, che l'é na maravea; gio voleve dir de n auter freit, de chel dal spirit, da l'anima. Ence l'anima l'à de besen de mingol de bon ciaut par descendar fora l'amor par noscia jent, par noscia istoria, par noscia rejonada; te na parola: l'amor par chel che sion, fascegn, jent da la Val de Fascia, una da le cater val ladine da la Dolomites.

Se cogne dir con gran despiajer, che l'à sdravarì n muie debel sun chel pìcol fech de amor par noscia jent, par noscia tera, che l'era amò restà, dò chi egn dures dal passà gubernio. L'à sdravarì n muie par destudar ence chel pìcol fech. Che él na ciasa zenza lum e zenza fech? Na maracia, na doana! E che él n om zenza amor par soa tera, par soa jent? N ciuch da la legna! E chest amor par noscia tera, par noscia jent, coche i lo sentìa vif tal cher nesc veies, canche béleche duc i omegn, nesc pares, nesc giaves i cognea sin jir dalonc par se vadagnar l pan, par vadagnar l pan a noautres, o par far l servije militare che l duraa trei egn.

E ades mingol de istoria dal servije fat dai fascegn desche melitari. Dai tempes più antiches, re e imperatores, i à semper chiamà la jent a far l militare. Aon let sui libres de scola la istoria di pòpui orientai, egiziegn, persiegn, assires e babilonesc: chela istoria la é duta na vera dò l'autra; l più gaart l pea la soramessa sul più debol. Valiva la é ence la istoria da la Grecia e de Roma: vere ta l'orient e vere ta l'ozident. E te dute chiste vere, che muies de morc! che ruves de sanch che à degoret sun chista pera tera, e amò aldidanché l degor! e l seghitarà a degorer, fin a tant che i omegn no i se recognosciarà par frades, ta l'inom de chel Pare de duc, che l n'à dat so Fi par ne didar a se cordar.

Ence noscia Val de Fascia, dai tempes di Longobarc che i aea endrezà via duta la val da la Veisc, desche na trincea par defener l Venet da le invajion di Franches e di Baiuwares, ence noscia val, dijeve, la cognea enjignar n pìcol grop de melitaires, e te n cajo de valch envajion, i cognea sutar sù duc par defener le mont e le val vejine. Le più veie notizie scrite che aon de chest servije fat da melitaires fascegn, le va endò fin a l'an 1350, canche n grop de 50 fascegn dinsema a chi de Selva de Gardeina, i é jic a ge meter l'assedio al ciastel de Andrac, par pear Vadagnin de Avoscan che l'era sutà sù de contra al prinzipe e signor de Persenon. Pech temp dò troon amò 50 fascegn, chesta uta a Persenon, a defener la zità dai nemisc. Cent'agn più tart, endana la

vera de Zigamont dal Tirol de contra i veneziegn, i fascegn i à cognù corer en adiut di Fodomes, par i didar a parar demez chi bricons de stratioti veneziegn, che i brujaa i païjes e i mazaa la jent, par pear n fiorin ogne cîaf che i portaa: l'era l'an 1487. En chela uta i fascegn, ensema coi autres melitaires dal prinzipat de Persenon, i ge à coret dò a chi stratioti ju par la Val dal Cordevol enfin a Zenzenighe.

Ma tal medemo temp, n auter nemich, amò più periculous, l vegnìa inant su par l'Ungaria: l'era i Turches, che dò de aer peà Costantinopol l'an 1453, i se aea metù en viac par pear duta l'Europa, e a la fin dal Catercent i era jò tal Friul e en Carnia. Enlauta duc se à metù debel par se defener, e ence te Fascia i se à dombrà e i à metù ensema schiopes e sâbies par defener la val. Dò da enlauta, i Turches i ge à metù doi oute l'assedio, "l zendal", a Viena; la pruma uta dal 1529, canche l'é jit ence Salvester Soldà, sot ai órdegn de Lienart baron de Fié, a bater de contra ai Turches, e Jan Batista Massar da Vich, vicare general de Viena. La comunità de Fascia la cognea dar ogne an 7 o 8 melitaires che i jia a Persenon a se meter ensema ai autres melitaires dal prinzipat. Ma de tant en tant, canche l'era pericol de valch envajion, vegnìa fat la descrizion de duc i omegn da la val, païsc per païsc, consegnà i egn di omegn e le arme che ic i aea te cîasa: schiopes, sâbies, spontogn, alabardes. De chiste descrizion de duc i omegn de Fascia, n'aon troà cater o cinch, e la più veia la é da l'an 1624. L scrivan da enlauta, Jan Batista Massar da Vich, dò de aer metù jù i inomes de duc i omegn dai 18 fin ai 58 egn, l'à scrit ence chi più veies, dai 60 egn en su, e entrà de chisc troon Bertol de Lazer da Ciampedel de 100 egn, e Jan de Fosg da Cercenà de 116 egn. Gio crese che n om tant veie no l sibe più stat te Fascia: chel l'aessa podù contar storie e contie veie assà!

Duc chisc omegn i aessa cognù sutar sù a defener la patria val, parcheche i era i defensores da la patria en pericol. Enfati canche i francesi, dal 1796, sot la vida de Napoleon, i vegnìa inant su par la Val da l'Adesc, fascegn, fiamaces e cembregn i é jic duc de contra par i fermar. E coscita i à fat ence dal 1809, sot l comando de Andreas Hofer: passa 300 fascegn, e a compagnies, ogne una con soa bandiera, i é jic a defener la patria. Dò da enlauta, a chi che vegnìa deretorn dal melitare, i ge dijea feteraneres, e chisc feteraneres dò n trat, i à scomenzà a se meter adum, a se lear te na lia, a far associazion par se troar ensema a se didar. Far l melitar l'é semper stat n gran sacrificze, ma ence n dover dal zitadin: ence i fascegn i à fat chest servije con fidelitat e con onor. Cotenc de fascegn che i é morc amò chi egn, a bataiar de contra ai Turches, e cotenc che i é morc ence en Ruscia! Morc en Ruscia par l'imperio de Napoleon, per l'imperio de Franz

Josef, par l'imperio de Mussolini. A vos feteraneres, a vos reduci, l dover de recordar semper, te ogne ocajion, i morc de dute le vere, duc vesc antenac che i à fat so dover de zitadins cun fidelitat e cun onor.

Ma lasciamе che ve dighe zeche ence de chista lejia de Sènt Florian. Sion chiò dintorn a chest utar dut fornì: dintorn a n utar no pel se troar che frades, e chista lejia de Sènt Florian, che la ne fasc da parei, la ne rejonа ence chista de frades, la ne conta na istoria de catercent egn, la istoria dal paìsc de Cianacei. Ades te anter chisc alberghes, chista lejia la é doventada pìcola, ma canche dute cante le ciase dal paìsc le era dute cante de len, enlauta la era grana, ma n muge grana, parcheche gran l'é stat l'amor de chi che l'à frabicada!

A vardar chesta lejia, gio me veide passar tedant nesc veies da chi egn, la jent che se met ensema e i dezide de se far sù na lejia te anter soe ciase. L maester murador l'é un da Cianacei; i ciava fondament, duc mena sasc, ciauc, sablon e legnes. I mures i vegn sù, dì par dì. Da sera, canche i vegn deretorn dal lurier o da past, duc i vegn a veder cotant che i mures i era più auc. Fenì i mures i à fat sù l cuert, dò la guba e dò l ciampanil e la sacrestia. Dò ge vel n bel utar con na ancona soraendorada: i ge l'à fata far da Gere dai Sènc, da Ciampedel, che l'era n valent ziador.

A vardar chista lejiola gio me veide passar tedant vesc antenac, purec, regolé a valch vida, stencé morc dal gran lurar, ma contenc. Me peisse che gran festa che i arà fat chela dì che chiò i à dit la pruma Messa. Le gran lejie da le zità i le à fate sù i riches, i signores; chista pìcola lejia i l'à fata sù cater pastres, n pugn de bachegn, de boschieres. Par chest par me la é grana amàncol desche le gran lejie da le zità, parcheche la rejonа da l'amor e da la fede de nesc antenac. Canche passade tedant a chista lejia, volesse ve dir: fermave e pissage! Se siede fies de chist paìsc, cognede sentir le ousc de vesc antenac che le vegn fora dai mures, dai utares, dai cadres de chista lejia!

Parché pa te nosce scole no i ge insegna a scutar, no demò le ousc che vegn dai crepes, dai fiores de nesc monc, dai bosé... ma ence chele che vegn dai crisé, dai capitè, dai tobié, da le cortine, da le lejie... Che ge dajone a nesc fies aldidanché, che ge dajone? Le balere, i vic, la droga? La concordia e l'adiut da frades che i aea nesc veies, i é na cridada a nosc egoismo, a nosc dejenteress.

Ma no voi me desmentiar de ve dir ence doi paroles, de dotrei miscionares fascegn, che i ge à fat onor a noscia jent.

L frate *Arcagnol Solar* da Vich de Fascia. Nasciù dal 1583, l se à fat frate capuzin a Verona dal 1597. L'é doventà n gran pardiciador che duc lo voleva scutar. Dal 1619 l'à endrezà a fondar la fradalia

dal Corp de Crist ta la Finsca. L'à pardicià par n muie de egn ta la Engadina e ta la Finsca, aló che l'à endrezà a sonar la ciampana de l'angonìa dal Signoredio l vender. L'é mort a Persenon tal convent di capuzins ai 12 de oril dal 1650.

L frate *Chilian Rasum* dal Solar da Vich, franzescan de Busan. L'à studià le lenghe orientale a Roma e l'é jit miscionare a Smirne. Aló l'é vegnù fora la pest e l frate Chilian l'à rencurà tant te duc chi peres malé, fin tant che l se à malà ence el, e l'é mort martire da la ciarità ai 4 de messal dal 1703. L frate Chilian Rasum l vegn recordà te n gros liber dal titol "Germania Franciscana" scritta dal P. Vigile Greiderer.

L frate *Genio Guerra*, nasciù ja Poza dal 1696. L se à fat frate a Ciudar, e fenì de studiar l'à volù jir miscionare en Mazedonia, ló che l'à fat n muie de ben, e ló che l'é mort desche n sènt ai 2 de messal dal 1736; no l'aea amò carant'egn. L'era n om de grandiscima devozion e che dajea a duc n gran bon ejempio.

E no voi lasciar fora de recordar ence n capelan de ospedal, l frate capuzin P. *Giovane Vera* da Penia. L'era capelan da l'ospedal de Innsbruck. Duc lo chiamava "l pare di malé", tant l saea far a ge star dò con grana ciarità. L'é mort da le ponte, de 44 egn, ai 6 de setember dal 1814. Soa sepoltura la é stata n trionfo. No i aeva mai vedù tanta jent a na sepoltura!

En fossa ben amò n muge de autres de fascegn da recordar, che i ge à fat onor a soa jent, e no pa demò preves o frati! Ma chisc é volù v'i recordar par ve mosciar che aon ence nos jent dalvers, da poder ge meter tedant a nesc joegn.

Sion chiò a recordar i feteraneres; sion chiò a prear l Signoredio che l tegne dalonc la vera. L'eucarestia che sion dò a zelebrar, l Corp de Crist che sion dò a ofrir e sacrificar endodanef par i vives e par i morc, doventa l'adiut maor che podon ge dar a nesc morc, e doventa ence l leam più fort par i sentir semper apede nos.

Sion duc de pera jent. Cognon se tegnir ben adiment che sion duc en viac: ne speta la ciasa dal Pare dal Ziel, par viver apede El, la vera vita che no arà mai fin. Chest ge vel, ge la meter duta la bona volontà par viver na vita che la sibe degna dal Signoredio, che l ne l'à data, e degna di nesc parenc e amisc che i ne speta colassù, ló che se troaron a ringraziar par semper la misericordia dal Bondio.

Tout fora da "La Usc di Ladins" 1 Jené 1978.

### *La diferenza*

La diferenza entrà l rejonar la lenga de nesc veies e chela taliana o chela trentina, se pel la entener canche se veit ta le parole l prum segnal distintif da l'om.

Canche n fascian l dora la lenga de soa tera, le parole le é desche n fior che nasc te chesta tera; enveze canche l reiona n'otra lenga l'é desche n fior che no nasc cassù, parole che no le é nasciude, ma l le à emparade, ben o mal, no l'é na vita soa, ma demò n inom che l parten a n'otra vita. La diferenza che troon tra la rejonada de ciasa e n'otra, tutta sù dapò, l'é chesta: una la é direta e naturala, dijaane imediata, no vegnuda de travers, l'otra, enveze, no la é naturala, donca d'emprest desche n dir che la pruma la é più viva e l'otra manco viva. Par consequenza la dì che te Fascia no sarà più fascegn che reiona fascian, l mondo l sarà manco vif, parché no vegnarà a menciar demò na lenga, ma ben encechel che val de più par qualificar l'esistenza da l'umanità: n esser che l disc valch, parché l peissa valch e l'é valch da se enstes. Co pélela pa esser la vita, se mencia la reisc dal spirit, la reisc da l'anima?

### *Cheste autre lenghe*

L'é de segur na gran fortuna cognoscer autre lenghe, parvia che demò col fascian no se podessa jir inant. Par auter, emparar le autre lenghe par se entener coi foresc no l'é tant engrà desche emparar la noscia par se entener entrà de noautres. Can él pa stat che i fascegn i se à entenù entrà de ic par ruar a valch resultat ta l'interess de duc?

Coi foresc se à de sòlit ocajon de dir parole de convenienza o par domandar valch informazion: par chest basta emparar n frégol de vocabui, de gramatica e de pronunzia e se é a post. L forest l sà che tu tu es forest e l fasc l possìbol par te didar. Entrà de noautres enveze l'é difizil a se capir, a se entener, a se cordar, parvia che no la saon durar, noscia lenga. L'é anzi da se domandar coche la é che con duc chisc fascegn che i reiona semper, no i é mai bogh de se intener... Se la ocor, la istoria la é bele jita inant che prest prest no se scouta più nesciugn, se no l'é o se no l se fasc veder forest. L forest i lo scouta, i lo obedesc; l fascian che pea n post de comando l tras bel lonch soa

ladinità, par paura che i dipendenc i lo tole sot ama. E coscita ence le mare le ge insegna n'autra lenga a soe creature, par paura che col rejonar fascian le vegne desprejiade. Le lenghe foreste i le rejonan più dalvers che i pel, ló che enveze [somea] che la qualità del fascian la resulte tal rejonar peso che se pel, senza n frégol de beleza.

L'é inutile star chiò a spiegar che l fascian l'é na bela parlada, canche chesta beleza la conta demò par i omegn de cultura, par chi autres chel che val l'é demò l comando, i scioldi e la roba. Sessaben, ta le parlade ofiziale se cogn respetar dute le regole dal scriver, e duc i erores i vegn segnè de ros; col fascian enveze, dato che no l'é ufizial, se pel esser patrogn de far coche se vel. Nesciugn segna i erores de ros, tant no se l sà ne lejer ne scriver, ma chest l va sotescrit de neigher.

### *Lenga e politica*

Canche duc vel esser patrons, se fenesc duc sote patron! I fascegn no i rispeta soa bela lenga, parcheche no i à emparà a se respetar entrà de ic. L'é par chel che no i se capesc, e la lenga la é de fata zeche de sorafora: n ritadum che no i volessa aer derit de l'aer.

L fat de no aer volù na politica culturala ladina ben pojada, l'é stat la rejon che à lascià n bon jech ai politizi. No aon rejon de protestar de contra ai politizi, se dant no sion bogn de se meter adum a far grop, pojà no sora l barcon enjignà de foravìa, ma pojà sul sinzier enteress da la jent ladina. Vardavene fascegn da chi cater che i se à venù, no demò l corpet de sot ma ence le brae, ai politizi, e ades i ve fasc le maschere.

### *Lenga e ziviltà*

En conclujon se podessa ence pissar che no joa più nia questionar, che l'é inutile cerir de creer che i ladins i posse aer na soa ziviltà, che l'abe l fundament te soa lenga e te soa istoria.

No l'é nience n burt destin canche se peissa a la vita de na jent, che la se à serà ceta, dàite te soa val, senza esser contaminada da la istoria, descheche la é la vita de n pòpul, fat de omegn, che i era duc omegn parcheche i era duc liberes. Nesciuna colpa de vere volude da ic, e nesciun jouv par ge meter sul col a valgugn auter, nesciuna istoria da enfantolar la pera jent, ma demò la moral dal lurar par se mantegnir independents. Te chest stasc la maor beleza, l sentiment de na vita, duta leada te na reisc, che la é restada tal scur di sécui a

se destudar dî par dî. Chel che ades resta, l'è demò desche na ousc destudada de n gran coro da na uta.

Fosc chesta vijion no la ge piajarà a valgugn che i se creit amò fascegn e ladins, e che i creit de viver da ladins; pel capitar ence chest, che valch fascian l se tegne de mal de far a saer de esser fascian. I tegn la lenga nativa desche n fat privat, da no poder la durar fora de ciasa o fora dal paìsc.

### *Lenga e vita*

Chi che disc de voler n avenir ladin, da le val ladine, se i lo vel par dalbon, i cognarà far e lurar a n muedi (descheche i dijea na uta) da meritar de esser tegnui en bona considerazion, tant par serietà de comportament, e ence par le proposte fate dò de aer mesurà le forze tedant a le dificoltà.

Ge vel mingol de più de pascion ti joegn e n bon pec de più di recorc amorousc de nesc veies: l met da l'insegnament ta le scole. E dapò se podarà ruar a una divulgazion culturala fasciana mediant de n teater tegnù sù coi mezi che convegno.

Se enveze se vel ruar de fata ai obietives finai, enlauta se fenesc dut inant de scomenzar. Ma chi él che à dit che i fascegn l'è amò jent bona de endrezar via valch?

(datt. ca. 1976)

MONDO LADINO  
Pubblicazione annuale  
Al vegn fora una outa al ann

Prezzo / priesc € 22,00

**Abbonamento annuo /  
Abonament per ann**

Italia / Talia € 22,00

Esterio / Foradecà € 30,00

Istitut Cultural Ladin  
Sèn Jan - Str. da la Pief 7  
(loc. San Giovanni)  
38039 VICH / VIGO DI FASSA (TN)

tel. 0462 764267

fax 0462 764909

[www.istladin.net](http://www.istladin.net)

e-mail: [info@istladin.net](mailto:info@istladin.net)

Conto corrente postale n. 14797385

Spedizione in abbonamento postale

Spedizion en abonament postal

Pubblicità inferiore al 70%

Reclam sot al 70%



Associato all'Unione Stampa Periodica Italiana

Registrazione presso il tribunale di Trento n. 239 in data 30 maggio 1997

Finito di stampare nel mese di dicembre 2016  
da Litotipografia Alcione, Lavis (TN)