MONDO LADINO

VIII (1984) 3-4

ISTITUTO CULTURALE LADINO
VIGO DI FASSA

LADIN
«MAJON DI FASHEGN»
VICH/VIGO DI FASSA

p--305.759

MON

II–1984

DIRETTORE
Luigi Heilmann

CONDIRETTORE
Guntram A. Plangg

REDAZIONE
Valentino Chiocchetti
Iolanda Ariatti Bardini
Luciana Detomas
P. Frumenzio Ghetta

SEGRETARIO
DI REDAZIONE
Fabio Chiocchetti

Edito a cura dell'Istituto Culturale Ladino Vigo di Fassa (Trento)

Associata all'USPI
Unione Stampa
Periodica Italiana

Bollettino dell'Istituto Culturale Ladi
Anno VIII (1984) n. 3-4

SOMMARIO

Pag. 3 *Notiziario dell'ICL* (Fabio Chiocchetti)

CONTRIBUTI:

» 41 *Walter Belardi,* Il motivo della speranza e dell'attesa nella lirica ladina contemporanea

» 73 *Nadia Trentini,* La vita rurale in Val di Fassa agli inizi del '900 attraverso le fonti orali (Parte IV: La festa)

» 97 *p. Frumenzio Ghetta o.f.m.,* Daniel Zen, Vescof de Persenon (Daniele Zen, Vescovo di Bressanone, nel quarto centenario della nascita)

ATTI:

» 123 *AA.VV.,* Il problema del recupero dei centri storici minori (*Tavola rotonda:* interventi di Roberto d'Agostino, Gianpiero Cuppini, Vittorio Micheletti, Furio Sembianti, Micaela Valentino)

» 165 ASTERISCHI

OUŠ LADINE DA ANCHÈ E DA ZACAN:

» 206 *Simon de Giulio,* Doi mascherèdes da Carnašèr. «Tone Tomèra e la sosies», «Na sera de carnašèr»

Pubblicazione trimestrale.
Pubblicità inferiore al 70%.
Spedizione in abbonamento postale, gruppo IV

K-6458012

MONDO LADINO

BOLLETTINO DELL'ISTITUTO CULTURALE LADINO

Anno VIII (1984) - n. 3-4

0 00064 58012 8

K 6458012
D 622074
305.759 MON I-
1984 II
ICL
Sezione n. 1

ISTITUTO CULTURALE LADINO

VIGO DI FASSA

ISTITUTO CULTURALE LADINO - "Marion di Fasegn" VIGO DI FASSA (TN) -

FABIO CHIOCCHETTI

NOTIZIARIO DELL'ICL

Dopo la felice esperienza del numero monografico dedicato alla storia locale contemporanea, coronata da unanimi apprezzamenti, la rivista «Mondo Ladino» ritorna alla sua consueta articolazione.

Questo ci consente di utilizzare la presente rubrica per tracciare il bilancio di un intero anno di lavoro; un anno particolarmente intenso, che ha visto concludersi diverse operazioni nel campo editoriale, le quali hanno dato modo di attivare delle iniziative culturali di più vasto respiro, a riprova del fatto che l'Istituto – oltre all'approntamento di strumenti e testi scientificamente attendibili – non dimentica il problema di una larga divulgazione degli elementi culturali in tutti gli strati della popolazione, e in generale, il problema della cultura a livello «popolare».

Particolarmente apprezzata, sotto questo profilo, l'iniziativa editoriale del *Calandèr Ladin-Fashan* che anche quest'anno 1985 l'Istituto ha distribuito in tutte le case della Valle: dedicato alle espressioni tradizionali e contemporanee della musica in Fassa, in concomitanza con le celebrazioni dell'Anno europeo della Musica, il Calendario ladino resta uno dei veicoli più efficaci per la penetrazione del ladino scritto a livello popolare.

In questo senso non può sfuggire l'importanza culturale dell'iniziativa promossa dall'Istituto il 5 Marzo 1984 in collaborazione col «Grop de la Mèscres da Dèlba e Penia», ovverossia la rappresentazione del tradizionale *Carnashèr fashan* nella sala del «tabià» di San Giovanni. Ciò ha permesso infatti alla comunità locale di riallacciare simbolicamente il rapporto con una tradizione antichissima, conservatasi soltanto nei comuni dell'alta Valle. In quest'occasione è stata realiz-

zata una documentazione fotografica (di cui diamo qui sotto alcuni esempi), nonché una videoregistrazione completa comprendente sia la tipica azione del *Laché,* del *Bufon* e dei *Marascons,* ma anche la rappresentazione della farsa di Simon de Giulio dal titolo *«Tone Tomèra e la sosies»,* il cui testo pubblichiamo nel presente fascicolo, insieme a quello de *«Na sera de carnašer»,* dello stesso autore.

Riteniamo il teatro non soltanto una delle espressioni più tipiche della cultura ladina di Fassa (che tra l'altro attraversa un momento di particolare vitalità), ma allo stesso tempo un mezzo di arricchimento e consolidamento linguistico più efficace ancora della parola scritta. In questo spirito l'Istituto ha attivamente collaborato anche alla messa in scena della commedia di Tone Bernard de Terejina, *«La cambra sbalgiada»* (1902), avvenuta il 5 Maggio presso il Teatro parrocchiale di San Giovanni a cura della filodrammatica «Arcabuàn» di Vigo. Anche di questa classica *pièce* teatrale è stata realizzata un'adeguata documentazione videoregistrata, che va ad aggiungersi a quella del *«Grottol»* di don G. Brunel (1883).

A un diverso livello, non per questo meno importante, si colloca l'iniziativa promossa dall'Istituto in occasione della presentazione del volume di Armando Loss e Micaela Valentino, *Mazzin di Fassa: analisi e proposte per il recupero di un centro storico minore nel Trentino:* la «Tavola Rotonda» sul tema «Il recupero dei centri storici minori», tenutasi a San Giovanni il 24 Marzo, ha consentito di fare il punto su questo scottante argomento e di indicare le possibili modalità di intervento, avvalendosi del contributo di conoscenze ed esperienze degli architetti Roberto D'Agostino, Vittorio Micheletti, Furio Sembianti e dell'ing. Gian Piero Cuppini. Certo l'effetto dell'iniziativa sarebbe stato maggiore, se all'appuntamento fossero convenuti in misura più consistente gli «addetti ai lavori»: in ogni caso gli «Atti» della tavola rotonda, pubblicati in questo fascicolo, saranno inviati gratuitamente a operatori del settore e ai responsabili degli Enti Pubblici, con la speranza che sul tema si avvii una coerente riflessione ed un'adeguata prassi operativa, che possa preservare quanto resta in Fassa del patrimonio dell'architettura tradizionale.

Il 20 Maggio, poi, si è avuta la presentazione di un'altra pubblicazione edita dall'Istituto: si tratta del primo volume delle opere musi-

cali di Luigi Canori, *Laurin e autre contìe,* che raccoglie per l'appunto i canti ispirati alle leggende dolomitiche del compositore moenese.

Una operazione editoriale che qualcuno potrebbe giudicare «specialistica», ma che era ormai improrogabile per la salvezza stessa di queste opere, visto lo stato in cui versava e versa il lascito del Canori: rendere disponibile la documentazione corretta e leggibile di questi canti significa indubbiamente assicurarne anche in avvenire la fruizione e la divulgazione da parte di cori e gruppi musicali, cosa che si traduce immediatamente in un arricchimento culturale a livello «di massa». Infatti un pubblico foltissimo gremiva la pur capiente sala del Cinema «Catinaccio» di Moena, il giorno 20 Maggio, quanto i cantori del Coro «Enrosadira», della Corale «A. Bruckner» e del Coro Parrocchiale di Moena si sono esibiti nella *prima esecuzione integrale* del ciclo «Laurin», alla presenza dell'Autore stesso e dei suoi familiari. Molti tra gli intervenuti potevano ascoltare per la prima volta le note dei cinque episodi che costituiscono la prima parte del ciclo; tutti in quell'occasione si sono stretti intorno al compositore moenese per tributargli il doveroso omaggio, espresso a nome della comunità da Ilario Bez, Sindaco del Comune di Moena, che ha voluto collaborare all'iniziativa.

Il lavoro di raccolta e ordinamento per la stampa delle opere musicali e letterarie di Luigi Canori prosegue costantemente: è in corso di preparazione il materiale per il secondo volume, che comprenderà i canti e i brani musicali di ispirazione religiosa.

Intensa è stata poi l'attività durante i mesi estivi. D'intesa con la Biblioteca Comunale di Vigo è stato promosso il ciclo di incontri «Serate in biblioteca: libri e immagini della Valle di Fassa», ideato per dar modo agli ospiti estivi di accostarsi agli aspetti più significativi della cultura locale. In tale occasione, oltre a diversi volumi sulla storia, le tradizioni, la cultura materiale di Fassa, sono stati presentati diversi documentari, tra cui quelli realizzati dalla Sede Regionale RAI di Trento in collaborazione con l'Istituto. Particolare apprezzamento ha riscosso *«Le stagioni di Lis. Il ciclo dell'anno contadino in alta Val di Fassa»,* che è stato presentato in anteprima anche al pubblico locale il 22 Novembre scorso a Canazei, in collaborazione con la Biblioteca Comunale, unitamente all'ultima realizzazione della Sede Regionale RAI di Trento che documenta le usanze nuziali in Fassa, col titolo *«Matrimoni contrastati».*

In virtù della collaborazione con la RAI di Trento, formalizzata da un apposito accordo, questi filmati vengono acquisiti dall'Istituto sia in copia cinematografica che videomagnetica, arricchendo ulteriormente la cineteca ladina.

Un appuntamento di alto valore artistico e culturale si è rivelata, per unanime giudizio di critica e pubblico, la mostra antologica dello scultore fassano *Tita Pederiva,* di Soraga. Più di cinquanta le opere esposte dal 18 Agosto al 9 Settembre nella sala dell'Istituto, per l'allestimento dell'arch. Ermanno Tabarelli, schedate e illustrate nell'apprezzato *Catalogo* curato dalla dott. Bona Betti.

Il 1984 ha visto inoltre l'inaugurazione della seconda sezione locale del Museo Ladino di Fassa: la «Botega dal Pinter», presso l'antica *Ciasa de la Premessaria* a Moena, di proprietà della famiglia Zanoner-Sommavilla. L'apertura ufficiale si è tenuta l'8 Agosto, con una simpatica cerimonia cui hanno partecipato – oltre alla popolazione locale – numerosi ospiti della Valle.

Nel frattempo sono iniziati i lavori di restauro presso quella che costituirà la terza sezione musearia territoriale: la «segheria idraulica» di proprietà dell'Amministrazione Separata Beni di Uso Civico (ASBUC) di Penia. Come risulta dalla documentazione fotografica pubblicata qui di seguito, l'opera di risanamento – condotta con la consueta perizia da Bepi Longo di Tesero – ha finora interessato le strutture murarie e quelle lignee del piano di lavoro, comprendendo la ricostruzione delle vasche di decantazione e il ripristino della roggia. I lavori termineranno presumibilmente entro la prossima estate.

Nonostante il quadro legislativo ancora incompleto, è proseguita intensamente anche la collaborazione con la scuola, finalizzata alla qualificazione degli insegnanti e dell'approntamento dei materiali didattici per l'insegnamento del ladino nella scuola.

Dopo la pubblicazione del n. 4 di «Mondo Ladino Quaderni», recante il lavoro di Sergi Spini, *Il bilinguismo italiano-ladino nella scuola dell'infanzia,* è uscito anche il n. 5, comprendente gli «Atti» del «Corso di aggiornamento per insegnanti» organizzato dall'Istituto e dal Circolo Didattico Statale sul tema *«L'educazione linguistica in una realtà plurilingue»,* e tenutosi in due fasi nel 1982 e 1983.

Il fascicolo, inviato a tutti gli insegnanti operanti in Valle, è stato presentato ufficialmente il 20 Novembre 1984 in occasione di un in-

contro di verifica con gli insegnanti impegnati nella sperimentazione didattica scaturita dal corso, protrattasi durante l'anno scolastico e costantemente seguita con la massima attenzione dall'Istituto Culturale Ladino.

Anche la Scuola Media di Moena ha poi fruito di un contributo, non solo finanziario, per la realizzazione di un corso di aggiornamento per insegnanti tenutosi nel corso del 1983-84 sui temi della cultura locale e della conoscenza dell'ambiente.

Infine va ricordata la collaborazione fornita dall'Istituto in occasione della celebrazione del quarto centenario della nascita di *Daniele Zen,* Principe-Vescovo di Bressanone, nativo di Vigo, promossa dall'Union di Ladins de Fasha e dal Comune di Vigo nei giorni 20 e 21 Ottobre. La relazione tenuta in quell'occasione da padre Frumenzio Ghetta è pubblicata nel presente fascicolo, e verrà diffusa in «estratto» a cura dell'Union di Ladins.

In occasione del Natale 1984 ha infine veduto la luce la raccolta inedita di *contie* fassane di Hugo de Rossi, *Märchen und Sagen aus dem Fassatale,* a cura di Ulrike Kindl, mentre è in corso di stampa la parallela edizione italiana.

L'importanza di questo lavoro, frutto delle ricerche compiute dallo studioso fassano nei primi decenni del secolo, verrà messa nel dovuto risalto nel corso della giornata di studi che sarà promossa per i primi mesi del 1985, con la partecipazione di specialisti di Università italiane ed estere. Anche in questo caso, un'edizione «critica» che deve soddisfare anche le esigenze filologiche degli studiosi (troppa pseudo-letteratura si è fatta sulla narrativa popolare!); nello stesso tempo un'opera di facile e piacevole lettura, e un documento linguistico del massimo interesse del ladino dei primi anni del secolo.

DOCUMENTAZIONE

SÈN JAN

SALA DE L'ISTITUT CULTURAL LADIN

CARNAŠER FAŠAN

N DOMEGNA AI 4 DE MARZ
DA LE 8.30 DA SERA

GRÒP DE LA MÈSCRES - DÈLBA E PENIA

1.

CARNASHÈR FASHAN 1984

Grop de la Mèscres de Dèlba e Penìa

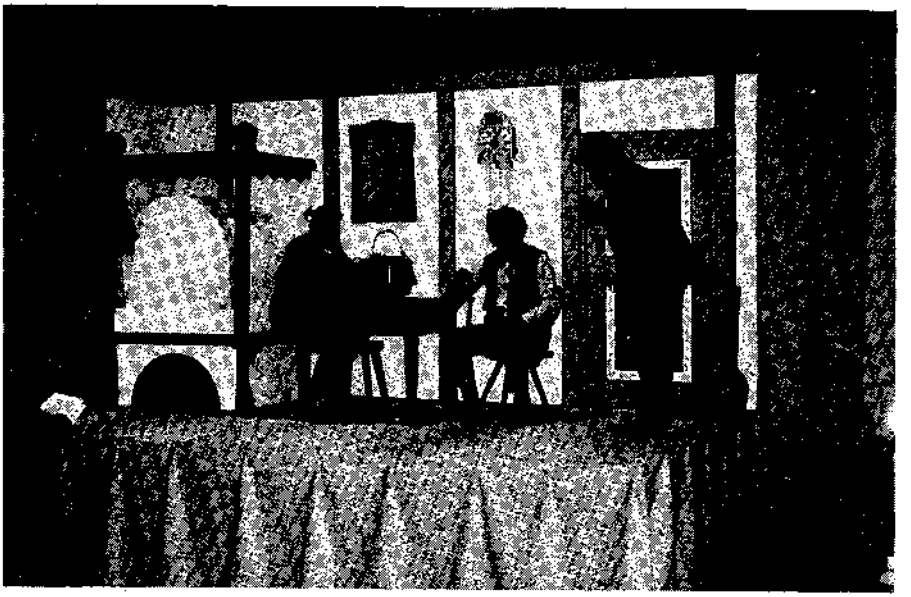
Foto de Tone Camerano

n. 1: L Bufon

n. 2 e 3: Momenc' de la mascherèda de Simon de Giulio «Tone Tomera e la Sosìes»

n. 4: I sonadores

n. 5: L Gròp de la Mèscres: Laché, Bufon, Marascons, Atores e Sonador. Te mez l'Autor de la Mascherèda, Simon de Giulio.



2.

3.

4.

5.

Grop Cultural "L'ARCABUAN"

ISTITUT CULTURAL LADIN
"Majon di Fashegn"

«Na cambra sbalgiada»

de Janantone Bernard de Terejina

(1902)

SEN JAN, SABEDA ai 5 de Mé dal 1984

Personaies e Atores

TITA PINAITER *murador da Muncion*	Fulvio de Basil
ORSALA *patrona dal Gòsper*	Viola de Carlo Focol
TONE *famei*	Fiorenzo da la Piza
FRANZELE *fiéter*	Pino de Bertol
LUÌJIO, BORTOL, MICEL *museganc*	Giovanin Mignèla, Luca de Ciòut, Leopoldo de Paulin Rajum
LENA, ANNA *mashare*	Francesca de Martin, Linda dal Malghèr
Don STANISLAO *capelan*	Aldo dal Malghèr

Dò l "Gròtol" de don Giusef Brunel da Soraga, l Grop Cultural "L'ARCABUAN" a una co l'Istitut Cultural Ladin porta dant n auter tòch de teater tout fora da la letradura ladina fashana da zacan.
"NA CAMBRA SBALGIADA" l'é nfati n lurier metù jù ntorn l 1902 da Tone de Terejina, Janantone Bernard da Pera, publicà dal Prof. Carlo Battisti su la rivista "Tridentum" dai egn 1905 - 1906.
Descheche dish l medemo prof. Battisti te soa introduzion, la comedia la porta dant n fat sozedù via Neva Todes-cia dal 1897 a n murador de Fasha che era dalbon jit a lurar fora par l Lònt. La comedia tolea jù tant dalvers fac e persone, che l protagonist par no esser grignà fora l'à fat dededut parcheche la raprejentazion (n program a Pera fora par l'invern 1902 - 1903) no la vegnisse fata. A respet de l " Gròtol", che se rec dut sun n diàlog gustégol e da grignar, la "Cambra sbalgiada" é duta mbastida su la comicità da la situazion: par arjonjer l mior èjit trop ven lashà a l'estro di atores, che con interpretar co la mìmica e l moviment la dinàmica da l'azion.
Ai prumes dal '900 l teater fashan scomenzaa bèle a jir dò jù par ge lashar l post tras de più al teater talian. Ence "Na cambra sbalgiada" ressent de chest moment e se arvejinea dassèn ta la foja a la "farsa" de stamp talian. Mencia nfati valch element dal teater tradizional, desché l "Prolego" e l "Cumià" che se troa amò ta le opere de don Brunel; ma purampò se pel amò cognosher sorì, tant ta l'azion dramàtica che tal lengaz, l leam fon coi modìe antiches dal teater popular fashan.

Momenc' da la comedia «Na cambra sbalgiada».
Sèn Jan, ai 5 de Mé dal 1984 (foto C. Gabrielli)

NA CAMBRA ŠBALĆADA

PERSONAGGI

TITA Pinaiter, muradór da Munéón
ORSALA, patróna dal Gòsper
TÒNE, faméi
FRÁNtsele, fjéter
LUÍŽJÓ, BÓRTOL, MITÉL, MATÍE, museganté
LÈNA, ANNA, mašare
DON STANISLAO, capelán

La scena si svolge in casa del villico Gòsper de Nòvatodéštéa.

SCENA I.

Tòne sòul ke pòrta n déšk.

To. šta sóra déve èser n bèl devertiment; i se déve binár [1]) dutć kjò a sonár kiš kjó-ntórn, dutć ki dal Fechl, ki dal Lin, ki dal Daum, dapò kiš de ste ítene [2]) kjò ntorn i déve èntćo [3]) veñír. Volón-se [4])

[1]) *binár* come nei dialetti veneti (confr. *Arch. Glot. XVI 289)* e trentini: raccogliere, radunare.

[2]) *ítena* «hütte» casolare.

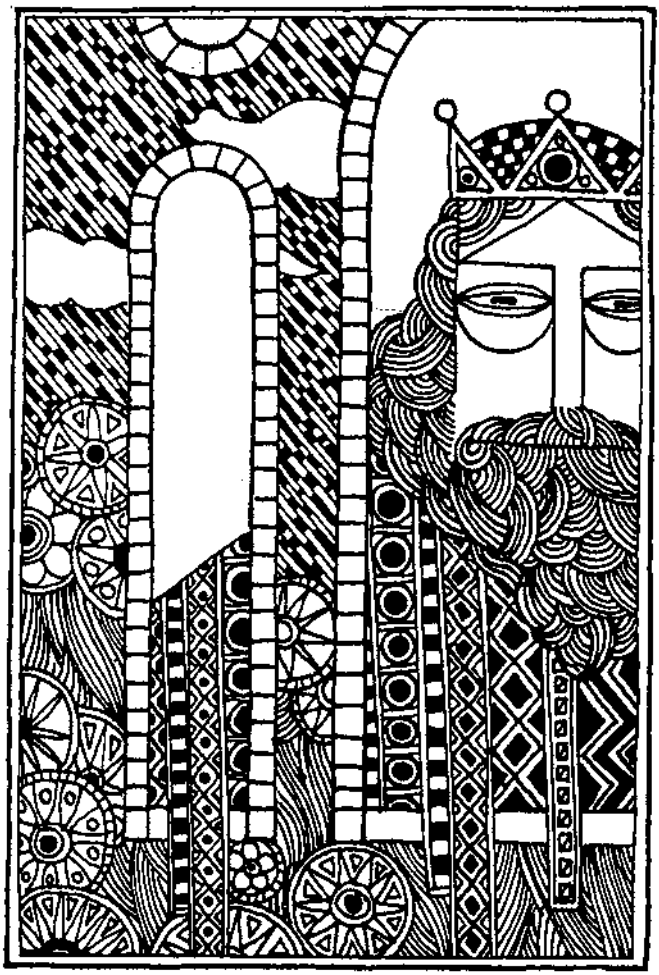
[3]) *èntćo*, anche. — Rendo ormai qui attento il lettore alla differenza tra questo avverbio e *aŋcór* che corrisponde a quella che passa tra l'italiano *anche* ed *ancora* ed il latino *etiam* e *adhuc*. Il secondo è adoperato esclusivamente in senso temporale ed ha ormai soppiantato in Fassa meridionale l'originario *mò* «modo» ora antiquato ma ancora presentemente usato in tal funzione in Fassa alta come in Badia, Maroo, nel Gardenese e nel Friuli (anche anauniese o solandrò *a mò* — confr. Grund. II 612 n. 1) p. e.: *me fèi maravéa ke no l-é aŋkóra čit a téäza* — gard. *me fèe maruòja k-il n-jé mò nia čit a téäza*. Allato a questi avverbi modali ne abbiamo un terzo per esprimere la ripetizione: *ndò* = di nuovo, anche, ancora in senso temporale *eš-to ndò kjò?*

[4]) *volón-se* il riflessivo di terza persona è subentrato nelle funzioni di quello di prima e seconda plurale come nel ladino centrale, dove il gardenese

Frontespizio dell'edizione curata dal prof. Carlo Battisti nel 1905-1906 sulla rivista «Tridentum»

LAURIN

contìa en mùsica de Luigi Canori



ISTITUTO CULTURALE LADINO "Majoni di Fassa" - FASSA (TN)
21

«LAURIN»
contìa en mùsica de Luigi Canori
– prima ejecuzion integrala –
Moena, ai 20 de mè 1984

---

prima part

1. INVOCAZION
Ladina, la bèla fiöla de Re Laurin, la é levada ben bonora, desché ogni dì, per invocar l Sol che l vegne a ge portar confort e a ge far cognosher l'amor. Ge fash eco i nani e le dame de la Cort de Vaiolon.

2. EL CHIAM
Da l'aut de la tor de sò ciastel, Ladina chier de far sentir sova osh al misterios Cavalier che l l'à fata 'nnamorar. Endana, le dame e i nani de Re Laurin proa a consolar la bèla Prinzipessa mpashionada con algegre musiche da bal.

3. CONTRAST E RAPIMENT
L Prinzipe de Latemar se à ampò n'ascort de chela bèla Prinzipessa del reàm de Vaiolon, e l vegn jù de galop de sò ciastel con duc siöi Cavalieres per jir a la troar. I doi jovegn i se palesa un co l'auter sò amor, e de nascorsh dal Re i se'n s-ciampa ensema per jir a se maridar.

4. RE LAURIN E L VENT
Laurin l'é restà sol te sò reàm de röse, e no l'é bon de se rassegnar de aer perdù la fiöla. Demò l Vent scoita le parole desperade del Re che domana dut intorn se valgugn l'à veduda se'n jir. Ge respon da dalonc en son de campane portà dal Vent, e da chest Laurin vegn a saver che Ladina la é jita a se maridar col Cavalier de Latemar.

1.

2.

1/2. La prejentazion del liber, e l salut del Capocomun de Moena Ilario Bez.

5. MALEDISHION E ENCANTESEM

Re Laurin, desperà, des-ciadena co l'encantesem dute le forze de la Natura e trasforma sò reàm de röse te na gran ciadena de crepes freic e zenza vita. Dapò l va a se sepolir te chele crepe con dut sò popol, e te chela cater lavine se mola de colp jù da Majaré e scuerc per semper i ultimes segnes del giardin da le röse.

Da nlaoita demò l color de enrosadira che ntenc chi monc da doman e da sera tegn vif el recort de Re Laurin e de sò reàm.

intrafatto

EL LECH DA LE LEGREME

Ndana na bèla tosa, fosh na vivana arbandonada da sò Cavalier, cianta pianjan soa gran pashion. Da chele lègreme nasherà l lèch che stash japede i crepes de Latemar e che la jent ladina per siöi bié colores à chiamà «lèch da l'Arcaboàn».

seconda part

LAURIN E LE TREI TOSATE

Ladina l'à perdù sò òm en guera, e ades la stash con sove fiöle te na val soladiva che à inom Moena, e ence ela da chel moment à volù se tòr sù chel inom. Dapò da n chiap de egn, Laurin – tormentà da sò antica pashion – el se'n vegn endodanöf fora da chi crepes. En troi de röse desheda sova curiosità, e tel ge jir dò a chel troi el velge Re l rua jun Rancolin. Aló l'era i più bié recorc del passà, e coshita Laurin scomenza a jir ogni dì te chel shito che tant ge rejona de sò fiöla.

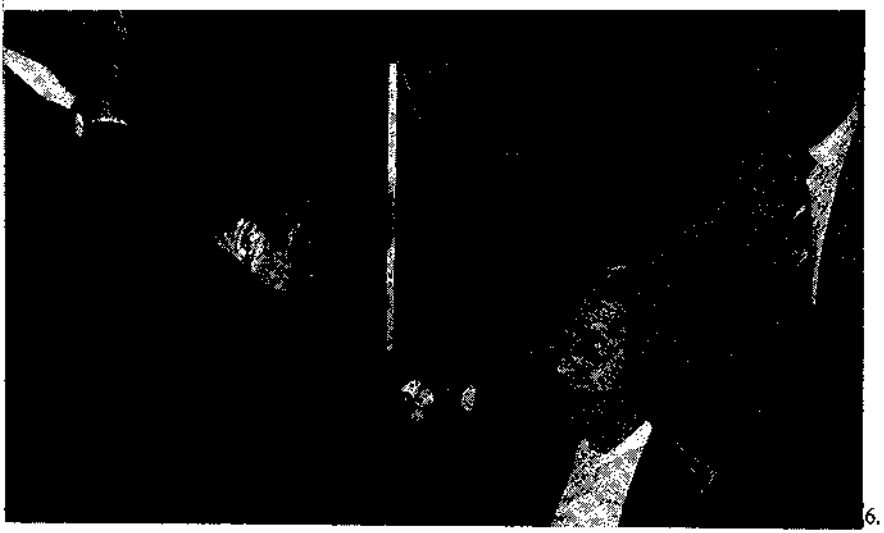
Na dì l Re scontra trei tosate, valente e belote, e con cheste l se ferma n moment a descorer. Coshita l vegn a saver che la mare de chele tosate l'é apontin la fiöla che naloita la l'aea arbandonà, e che ades l'é deventà na fata, semper jovena e bèla.

3.

4.

3/4. Doi momenc' de l'ejecuzion: i ciantores del Cor «Œnrosadira», de la «Bruckner» e (sot int) del Cor de Sèn Vile.

5.



6.

5/6. L joen Ilario Defrancesco che à sonà l piano; sot int Luigi Canori ntervistà da «Radio Ladina» *(Foto-servije: Dario Felizon)*

MUJEO LADIN DE FAŠA

– Sezion da Moena –

«BOTEGA DA PINTER»

Inaugurazion: Moena, ai 8 de Aost 1984

Botega dal Pinter
Mujeo Ladin de Faša
– Sezion de Moena –
Clarnadoi (via Dolomiti)
Orarie: 10-12 / 15-19 Domenia sera

Proprietà	MATILDE ZANONER SOMMAVILLA
Allestimento	1982-1984 in collaborazione con la fam. SOMMAVILLA e il Grop Ladin da Moena
Direzione	ISTITUTO CULTURALE LADINO «Majon di Fašegn» San Giovanni - 38039 VIGO DI FASSA/VICH - tel. 64267
Visite	a richiesta nell'orario indicato

(Foto-servije: Dario Felizon)

L PINTER (il bottaio)

BOTTAI A MOENA E IN VAL DI FASSA

Le testimonianze sull'attività dei bottai di Moena in tempi recenti – dalla seconda metà del XIX secolo in poi – presentano un quadro di stretta interdipendenza tra i paesi della Valle e le zone circostanti per quanto concerne l'apprendistato dei giovani maestri artigiani. I nomi di Predazzo, Termeno e Bolzano ricorrono come luoghi ove si svolgeva sia l'apprendistato sia, in certi casi, anche l'attività di bottai emigrati.

Particolarmente rinomata era fino al secolo scorso l'attività dei fabbricanti di *brentèle* operanti a Pozza di Fassa; inoltre, potrebbe non essere privo di significato il fatto che tradizionalmente gli abitanti di Canazei e Gries siano soprannominati rispettivamente *Pazedins* e *Botàces*, termini che indicano tipici prodotti del bottaio.

Se a Bolzano e Termeno si lavoravano anche grandi botti per soddisfare le esigenze di Cantine Sociali e Birrerie, il bottaio locale produceva per un'economia agricola basata sulla piccola proprietà contadina, senza mai raggiungere livelli di produzione propri delle grandi botteghe artigiane. Per questa ragione, analogamente ad altri artigiani della vicina Val di Fassa, il bottaio moenese esercitava al contempo l'attività di contadino ed i mestieri di muratore e pittore imbianchino.

I ritmi del lavoro agricolo e dell'emigrazione stagionale si integravano così con i periodi d'esercizio dell'attività artigiana.

In alcuni casi il bottaio operava come ambulante, prediligendo le zone dei masi altoatesini al di là del Passo Costalunga. Il bottaio risiedeva nel maso per il periodo necessario a riparare recipienti danneggiati o a costruirne di nuovi. Il committente gli forniva il legno e prendeva a suo carico vitto ed alloggio dell'artigiano. Alla fine del lavoro il bottaio riceveva un compenso in denaro proporzionato all'ammontare del lavoro svolto.

Gli inizi degli anni '50, col declino delle attività agricole e la diffusione dei prodotti plastici, portarono alla scomparsa definitiva del mestiere.

LA BOTTEGA DI MENEGÒTO BORCAN

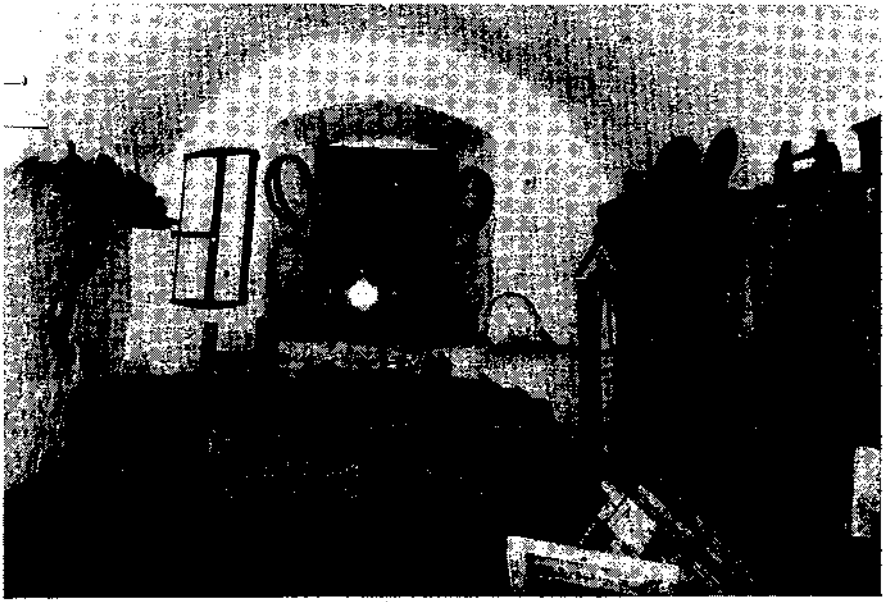
Domenico Dell'Antonio – noto a Moena come *Menegòto Borcan* – nasce nel 1851 a Predazzo, ove il padre Antonio (Tone Borcan) si era accasato.

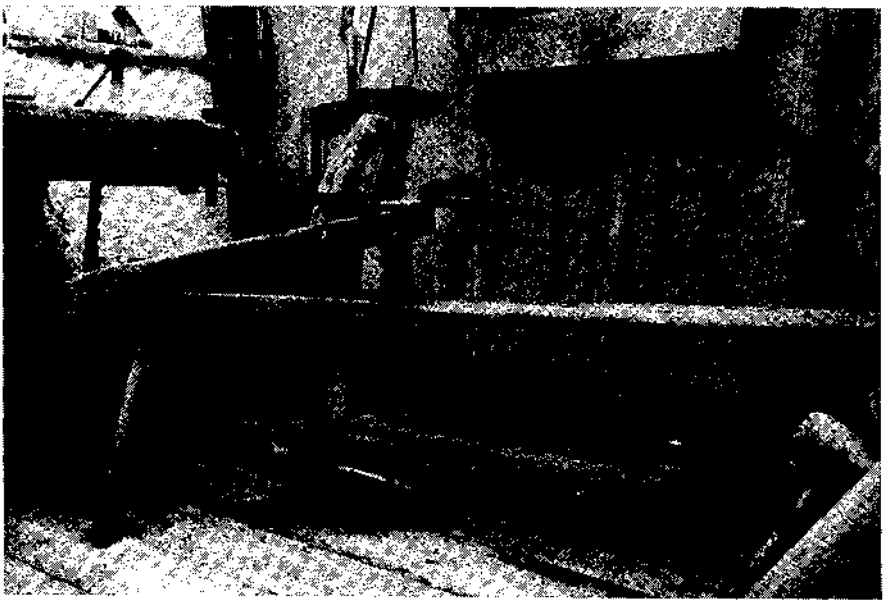
A Predazzo impara il mestiere di bottaio ed è attivo nella costruzione di botti per la birreria Bernardi.

Tornato a Moena, sposa Marianna Defrancesco «*Vaét*» di Someda e, nell'antica «*ciasa de la Premessaria*» acquistata insieme al fratello Franz, avvia la bottega di bottaio dove lavorerà fino alla scomparsa, avvenuta nel 1937.

Per tutto l'arco della sua attività, Domenico Dell'Antonio coltiva anche la campagna pervenutagli da parte della moglie, trasmettendo al contempo l'arte di bottaio al genero Giovanni Zanoner «*Zigher*» (1878-1952), sposato alla figlia Maddalena (1885-1940) e venuto ad abitare nella casa paterna della moglie.

Come il suocero ed altri artigiani, Giovanni Zanoner si trova nelle condizioni di dover integrare i guadagni di una attività artigiana che dà lavoro solo per un certo periodo dell'anno. Esercita dunque il mestiere di muratore emigrando stagionalmente in Alto Adige.





I PRODOTTI DEL BOTTAIO

L'attività del *pìnter* suppliva al fabbisogno di un'economia agricola basata essenzialmente sulla coltivazione di cereali, patate e ortaggi per il consumo interno e sull'allevamento di bestiame per il commercio della carne e dei prodotti caseari in sovrappiù.

Prodotti del bottaio erano dunque recipienti destinati in primo luogo ai lavori domestici (come tinozze, mastelli e secchi), ai lavori agricoli legati in particolare all'allevamento e alla caseificazione, alla conservazione degli alimenti, come il capace tino per la fermentazione dei cavoli che non poteva mancare nelle case fassane.

Botti e barili di dimensioni contenute erano fabbricati soprattutto ad uso dei commercianti che trasportavano in Valle vino ed altre bevande di importazione.

Particolarmente rilevante era la produzione di recipienti e misure per cereali, di cui si faceva largo uso nel processo della molitura.

Forme e dimensioni rispondevano alle specifiche funzioni cui i diversi recipienti erano destinati.

Se costruiti a regola d'arte, tali recipienti offrivano ottime garanzie di funzionalità e durata. L'uso quotidiano e il giusto grado di umidità presente negli ambienti di deposito ne assicuravano la tenuta stagna e la buona conservazione.

In caso di necessità si ricorreva periodicamente al bottaio per piccoli interventi di riparazione, come il fissaggio dei cerchi e la sostituzione di doghe deteriorate.

LE MISURE DEI CEREALI

Sebbene le autorità centrali tentassero di imporre misure standardizzate per tutto il territorio da esse amministrato, i contadini continuarono a lungo ad usare le misure locali tradizionali.

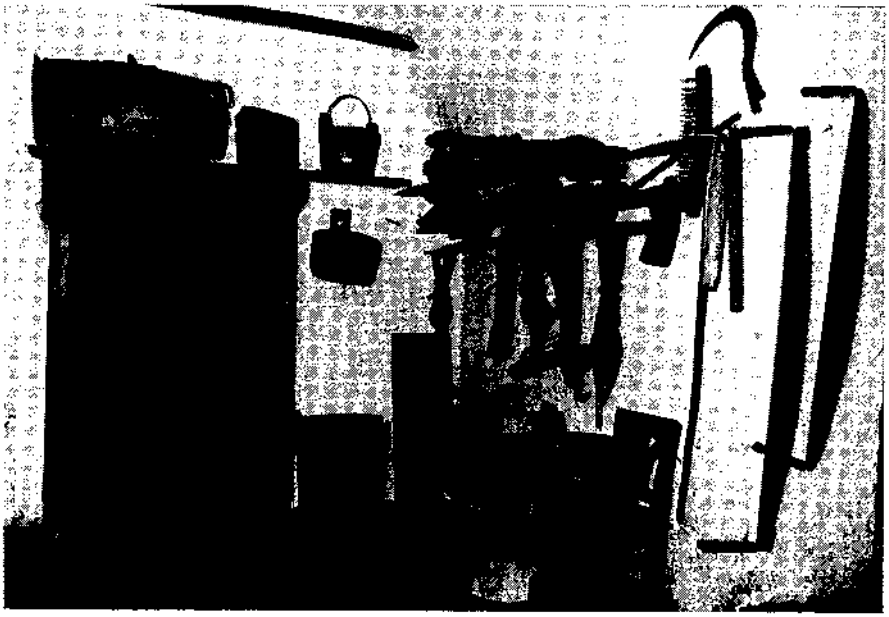
Le Misure di Vienna vennero introdotte in tutti i paesi dell'Impero il 3 settembre 1768, ma divennero di uso generale solo alla fine dell'epoca napoleonica per essere sostituite cinquant'anni dopo dalle misure del sistema metrico decimale.

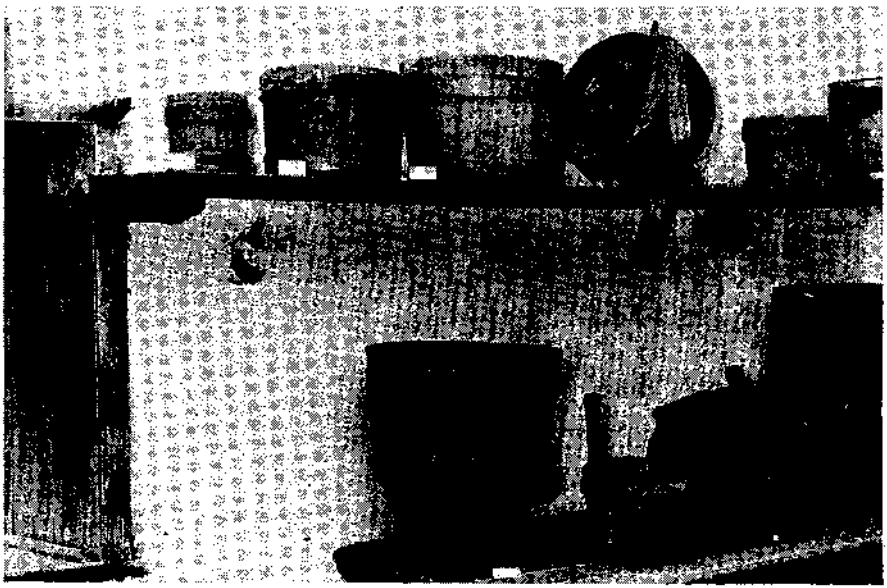
Nella Magnifica Comunità di Fassa e nella Magnifica Comunità di Fiemme il compito di controllare l'esattezza di pesi e misure era affidato ad un giurato detto *mesuradór*. Egli doveva controllare la conformità delle misure usate in Valle con i campioni depositati presso la Comunità.

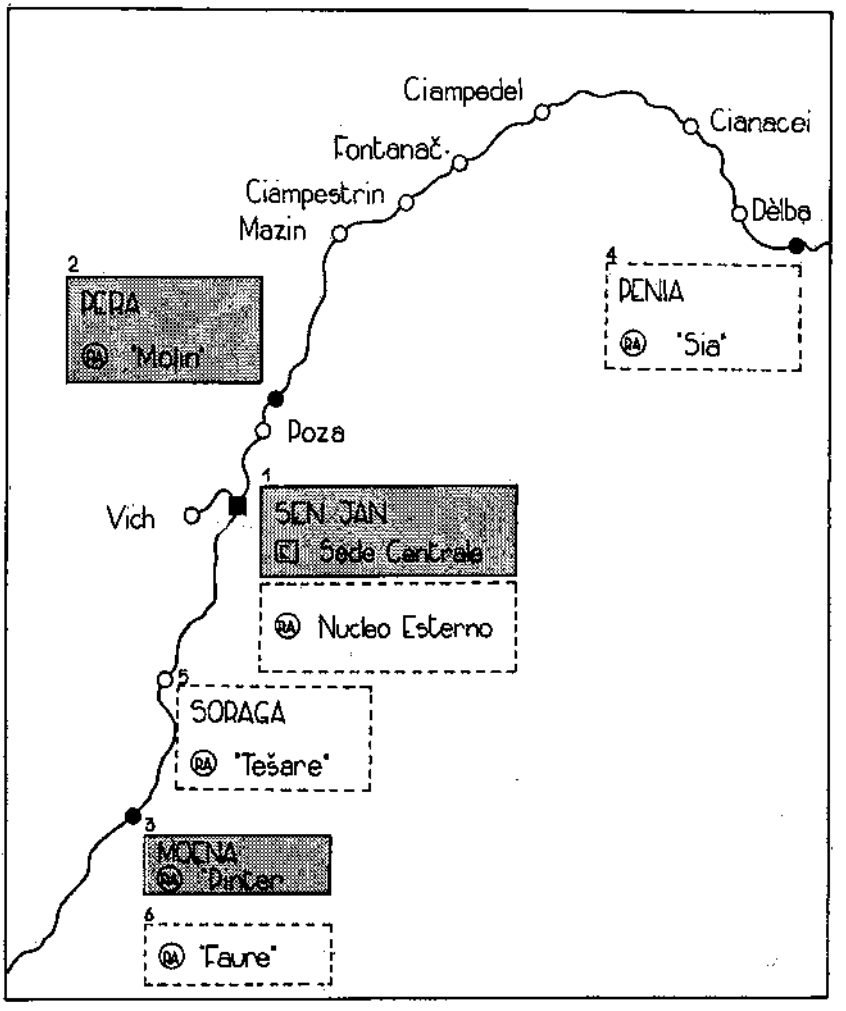
Periodicamente i recipienti usati dai mugnai e commercianti come misure ufficiali venivano contrassegnati con data e marchio della Comunità, attestanti l'avvenuto controllo.

Misure per cereali in uso nella Magnifica Comunità di Fassa:

1. *sté*	staio (pari a litri 30,743)
2. *cialvìa*	mezzo staio
3. *carté*	quartaro (un quarto di staio)
4. *mignèla (màsl)*	un ventiquattresimo di staio (pari a litri 1,281) Sul fondo del *carté* e della *mignèla* era talvolta ricavata la mezza misura corrispondente. *Mignèla* e *mèsa mignèla* in particolare erano misure di uso domestico per la farina o le granaglie.







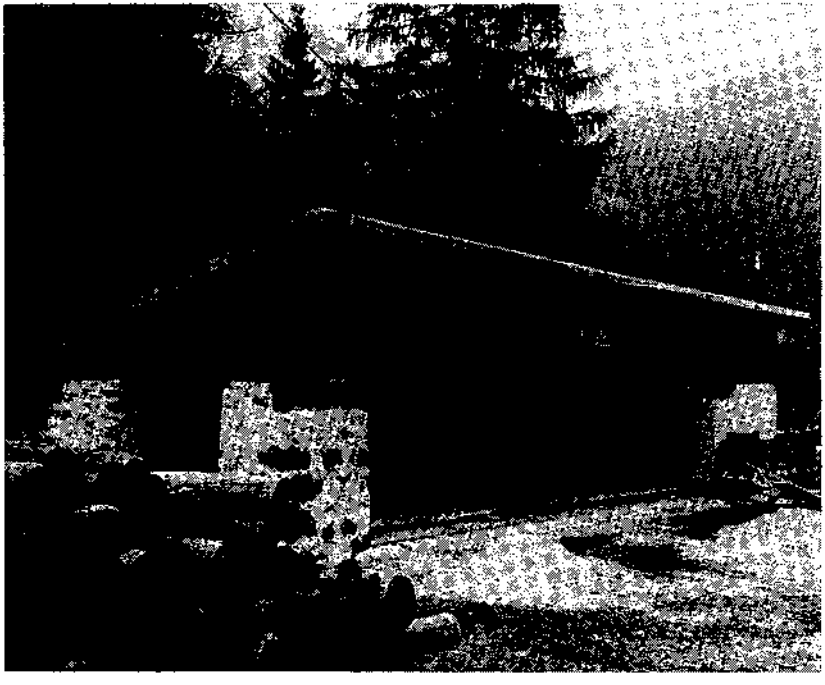
LEGENDA :

Sezioni allestite

Sezioni in allestimento

RA Ricostruzione d'ambiente

E Esposizione



1.

«LA SIA»
(Segheria idraulica di tipo veneziano)

Proprietà	A.S.B.U.C. Penia
Data di costruzione	1929
Costruttore	«Giochelon», Tesero
Restauro	Bepi Longo, Tesero (lavori in corso)
Direzione	ISTITUTO CULTURALE LADINO «majon di fašegn»

(Foto-servije: Giorgio Mecchia)

2.

IL RESTAURO DELLA SEGHERIA FRAZIONALE DI PENIA

I lavori di ripristino della segheria idraulica di Penia sono iniziati nella Primavera del 1984, in seguito alla convenzione stipulata con l'Amministrazione Separata Beni Uso Civico (A.S.B.U.C.) di Penia per il recupero del manufatto nell'ambito del Museo sul territorio dell'Istituto Culturale Ladino.

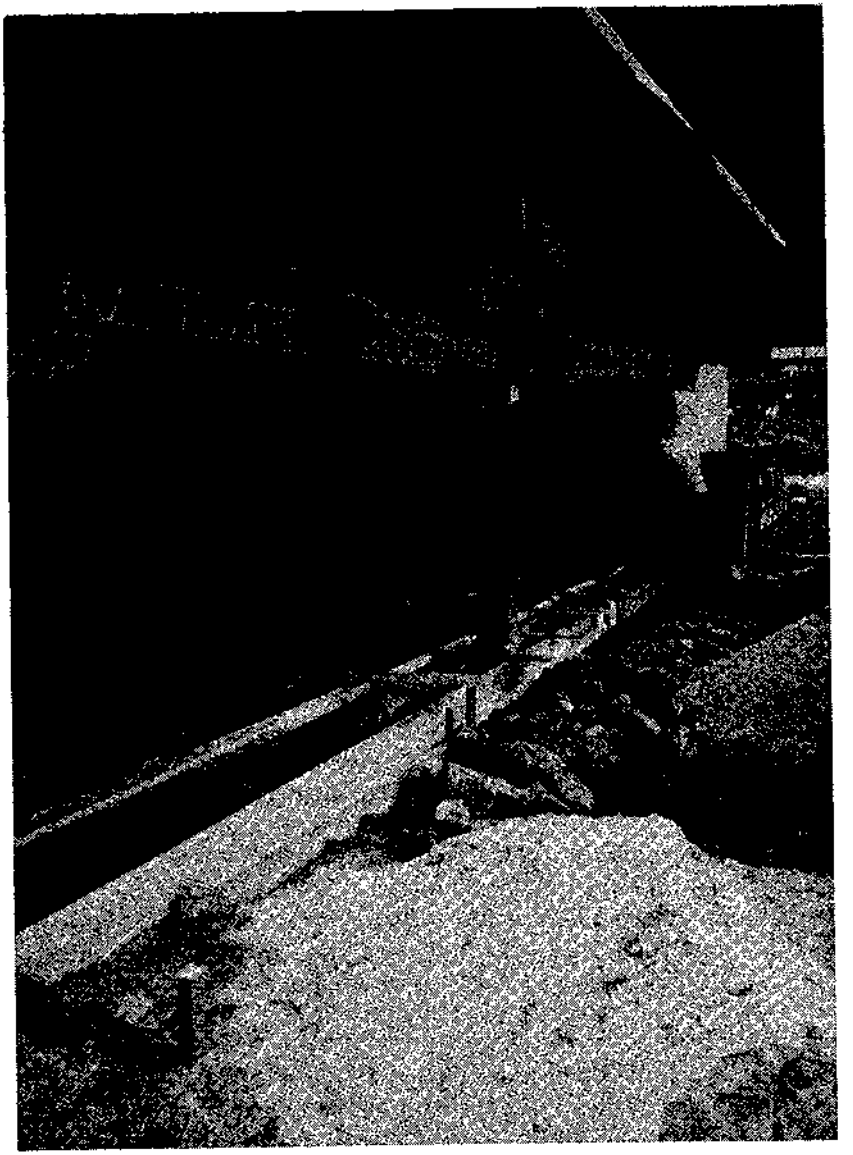
L'intervento si era reso necessario in conseguenza delle precarie condizioni delle strutture lignee, aggravatesi notevolmente in seguito alla cessazione d'attività del segantino Bepi Dell'Antonio (1902-1982), che ininterrottamente operò nella segheria dal 1948 al 1981.

Affidato l'incarico alla Ditta Giuseppe Longo di Tesero, già benemerita del restauro del «Molin de Pèzol» a Pera, i lavori concernenti il primo lotto hanno portato al consolidamento delle strutture murarie, lesionate soprattutto nel lato Est, e al risanamento delle fondamenta sul lato anteriore dell'edificio ove si erano verificate infiltrazioni (foto 3) che avevano deteriorato completamente l'impiantito ligneo del piano di lavoro. Questo è stato interamente sostituito con nuove travature in larice (foto 4).

È stata inoltre effettuata una rettifica e ripulitura della roggia lungo tutto il suo corso, per ripristinare un regolare afflusso dell'acqua. A tal fine si è provveduto a costruire ex-novo una vasca di decantazione alla presa d'acqua sull'Avisio (foto 5) che sarà dotata di saracinesche per la deviazione e la regolazione del flusso. La seconda vasca in corrispondenza dell'inizio delle canalizzazioni, già esistente, è stata restaurata mediante sostituzione delle parti lignee deteriorate (foto 6). Lavori di consolidamento e sistemazione sono stati condotti anche nel «ciasel», vano abitabile annesso alla segheria, che ospiterà l'apparato didascalico della sezione musearia.

Infine il manufatto è stato dotato di appositi cancelli scorrevoli lungo il lato anteriore, atti ad evitare incursioni di estranei all'interno dell'edificio fuori dai periodi di visita: un intervento necessario per garantire sia la conservazione del manufatto, sia l'incolumità dei visitatori.

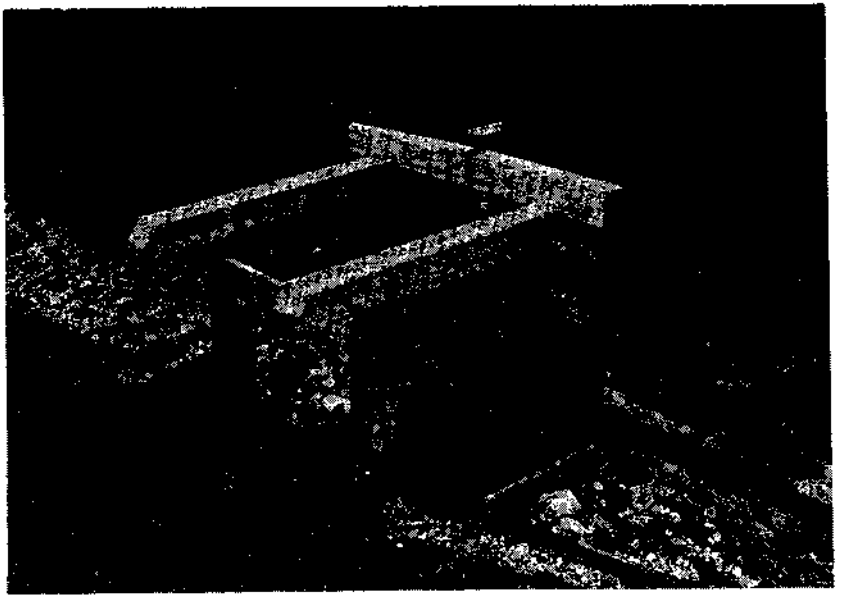
Il secondo lotto di lavori, che prenderà l'avvio dalla primavera 1985, prevede il restauro delle canalizzazioni e delle docce (foto 2), il ripristino del «rò» (mulinello) e dell'albero di trasmissione, nonché il ripristino funzionale del sistema di avanzamento e di taglio.



3.

4.

5.



6.

CONTRIBUTI

WALTER BELARDI

IL MOTIVO DELLA SPERANZA E DELL'ATTESA NELLA LIRICA LADINA CONTEMPORANEA*

Nell'area alpina dolomitica, dove la latinità linguistica «sopravvive» da quasi duemila anni, è fiorita, soprattutto negli ultimi decenni, ad opera di alcuni poeti ladini una pregevole poesia lirica, che oggi si sta imponendo all'attenzione del pubblico. Questa poesia ha cominciato a esplorare l'intimo e sempre misterioso mondo dei sentimenti con rime e versi di fattura spesso squisita, attraverso i quali è facile avvertire il ricorrere di temi e motivi dominanti che ci consentono di inquadrare i singoli artisti secondo la caratteristica del loro sentire. Come saggio ho scelto il sentimento della speranza, che si intreccia facilmente con altri affini, quali l'attesa, la fiducia, la fede, il conforto, ma anche la disperazione, lo sconforto e l'angoscia della solitudine. Vediamo, dunque, come alcuni poeti abbiano elaborato quale motivo guida il sentimento della speranza. Soprattutto il Dell'Antonio e il Ploner mi sembra possano essere considerati i poeti di questo sentimento, sebbene anche nel Tosi questa corda lirica risuoni non di rado.

Il tema della nostalgia per la Gardena della sua giovinezza torna con frequenza nelle poesie di *Max Tosi* [1], e alla nostalgia si associa un disperato rimpianto per la felicità sognata e giammai raggiunta.

* Conversazione tenuta a Moena il 21 agosto 1984 per iniziativa del Gròp Ladin da Moena.

[1] MAX TOSI discende da famiglia di origine friulana. Il suo primo contatto con la Val Gardena risale alla età di dodici anni. Laureato in Filologia romanza presso l'Università cattolica di Milano, è stato poi per vari anni insegnante a Merano, dove ora, pensionato, risiede. Dopo avere pubblicato in epoche diverse, fin dagli anni Venti e Trenta su periodici locali, ha riunito gran parte della sua produzione nel volume dal titolo *Ciofes da mont, poijies y proses ladines*, Urtijëi 1975. Altri componimenti in prosa e in versi sono comparsi successivamente nella «Usc di Ladins» e in «Ladinia».

Entro una visione del mondo permeata per lo più di tristezza e scoraggiamento cogliamo tuttavia, in una composizione recentissima, un moto di rinascita e di gioia. Il poeta ormai anziano, in viaggio per Val Monastero, giunto sul ciglio che gli dischiude le bellezze della valle sognata, sente risvegliarsi in sé, improvvisamente, un mondo di sentimenti perduti.

Cëla, dan té se gëura na valeda,
tiëra sagreda di poec Grijons,
la Müstair rumancia de ti suenn.
Coche dejidrënt te bat l vedl cuer,
coche rediërc a fola la speranzes
arnaghedes tl grijëur de tëurdli dis.

O! Antium zënza fin de n ndëni esil,
ulache murentea y bredla emargineda,
mi esistënzia sul viel dl desfluri,
tu te dlëighes sciche la nëif al rai
bënfajënt dl surëdl dl prim tëmp.

Guarda! una valle innanzi a te si apre,
terra sacra della poesia grigione,
Val Monastero, romancia, dei tuoi sogni.
Come ansioso ti batte il vecchio cuore,
come tornano in folla le speranze,
naufragate nello squallor di giorni tristi!

Oh amarezza infinita d'un esilio iniquo,
in cui stenta e piange, emarginata,
la mia esistenza sulla strada del tramonto,
tu ti disciogli come neve al raggio
benefico del sole a primavera!

Chi conosce il lungo arco della produzione lirica del Tosi non potrà credere alla persistenza costruttiva di quelle speranze. Nel mondo poetico del Tosi la speranza nelle cose terrene è un'attesa destinata a rimanere vana. Il Tosi, con coerenza lungo gli anni, ha costruito la sua

opera artistica intorno a questo spunto dell'attesa delusa, che già appare nella sua prima poesia scritta all'età di quindici anni: «Ansciuda inviernela». All'inizio di maggio, il ragazzo sale sull'alpe, mosso dal desiderio di incontrare i segni della primavera, ma a causa di un inverno che si prolunga oltre gli abituali limiti, sconsolato come le altre creature della montagna che attendono invano il calore e il risveglio, ridiscende a valle deluso, respinto da un tempo ostile e da una pioggia che batte insistente.

Tra le poesie del disinganno scritte nella maturità una delle più belle è «Primo sintomo d'autunno».

PRIM SINTOM D'AUTONN

L autonn se n jbriscia bel plan
sul jbaviz destëi dl ciel,
te l'aria de plueia mbuéda
ie-l sche n prim jlei de stanchëza,
lesier.

O cuer arbandunà, ne te l sëntes?
l nunzia l dlacé ch' unirà,
la nëif blancia che spanerà
si chëutra sun la valeda;
la nescia dla pleces muriëntes,
che s' balanza tl aier a grumes,
ciacedes te n ùltimo jol.
Ëiles ie, che te dijrà: «Tu ies sëul,
y per for».

Per te ne foa y ne sarà mei ansciuda;
ne te dësses pensé mo a chi dis
de legrëzia, n doi dis massa biei:
l Merz che bef al chelesc dla vita
ntenjova cul penel ndurà
de ròjula y de ghiël i mesdies
y furniva de vërt la campanies,
sot al fla dl sciroch, che stiebiova la sëira.

Ncie ti cuer batova vif ntlëuta,
o criatura sciautrida y fineda
al linëus ncantà de si udleda...

... l autonn se n jbriscia bel plan
sul destëi jluminënt dl ciel,
te l'aria d' bon tof mprenseda
ie-l sche n prim jlei de stanchëza,
lesier.

PRIMO SINTOMO D'AUTUNNO

L'autunno scivola lentamente
sulla sdrucciolevole china del cielo;
nell'aria, di pioggia imbevuta,
c'è come un primo brivido di stanchezza,
leggero.

Cuore derelitto, non lo senti?
Esso annuncia il gelo che verrà,
la neve bianca che spanderà
la sua coltre sulla vallata;
il venir meno delle foglie morenti
che si librano in alto a torme,
inseguite in un ultimo volo.
Sono esse che ti diranno: «Sei solo,
e per sempre».

Per te non fu e non sarà mai primavera;
non devi più pensare a quei pochi
giorni, troppo di gioia belli;
il Marzo che beve al calice della vita
tingeva col pennello dorato
di rosa e di giallo i meriggi,
e vestiva di verde le campagne
sotto l'alito dello scirocco, che intiepidiva la sera.

Anche il tuo cuore batteva vivo allora,
creatura disingannata e finita,
alla luce incantata della sua vista...

... l'autunno scivola lentamente
sulla distesa luminosa del cielo;
nell'aria, permeata di odore buono,
c'è come un primo brivido di stanchezza,
leggero.

«A poco a poco, in questo mondo – dice il Tosi in un'altra poesia – appassiscono giovinezza, salute, amore e speranza». Ma, spinto dalla sua ispirazione a poetare sulla morte e sui defunti a lui cari, il Tosi sente la speranza che trascende la tomba. Proprio nel nome di uno sperato riabbraccio ultraterreno si chiude la sua più impegnativa e profonda lirica.

...
Nsci ie preie i defonç, nsci damand-i a d' ëi
perdon per ne vester de gra y pervìa de mi dejmincënzia,
acioch' ti dìs ch' ie bele daujìn a cumplì l destin dl mortel
si tlemënzia me tole su y si bontà m' aspiete.

Y tl chëul ulach' la lampa s' ndeblësc, é-i pudù udëi
si palëur flurì te n suris y si braces lonc se stënder,
per me tré limpea tla dumbrìa, ulach' me pèr d' ntënder
jejuré, tl pië via, l cherdé che nes dona speranza.

Così io prego i defunti, così a loro io chiedo
perdono per non essere grato, perdono per essere immemore,
acché nei dì che sono vicini al compirsi del destino mortale
la loro clemenza mi accolga e la loro bontà mi attenda.

E nell'avello, dove la lampada perde vigore, ho potuto vedere
il lor pallore fiorire in sorriso e le braccia protendersi lunghe
per trarmi seco nell'ombra, dove mi par di sentire
sussurrare, nel separarsi, il richiamo che ci dona speranza.

*
* *

Di altri toni si tinge la speranza nel più tragico – direi – dei lirici ladini, *Valentino Dell'Antonio* [2].

Nel poeta moenese la forza del vivere viene dalla speranza che il vivere stesso si rinnovi nel suo miracolo quotidiano. La fine di questo rinascere, giorno dopo giorno, segnerà anche l'esaurirsi di ogni speranza. Così nel Dell'Antonio si incontrano il senso tutto giovanile e vitale – pagano, quasi – dello splendore magico del sole che si rinnova ogni mattino, e della verde carezza dell'aria di primavera, ma anche il senso profondamente tragico di una età avanzata che a ogni alba avverte il richiamo della fine, e che a questo richiamo ora risponde con semplicità estrema, comprendendo l'essenzialità del silenzio ultimo, ora resiste tentando di superare la barriera di un destino purtroppo invincibile.

La fiducia che alimenta gli anni incantati della prima fanciullezza si perde assai presto col tempo; solo il miracolo delle albe e delle primavere è ancora capace di rapire il poeta. «San Nicolò» è la poesia del bambino spaurito dal buio, gelato dal freddo, cui soltanto sogno, speranza e un ingenuo tintinnio di un sonaglino dànno la forza di resistere nell'attesa di cose credute. L'adulto rivive nostalgicamente nel piccolo i sogni felici di un tempo – malgrado siano sogni vagheggiati mentre il corpo soffre una natura avversa – e si duole della imminente perdita di quella fiducia impagabile.

[2] VALENTINO DELL'ANTONIO (noto localmente come Tinoto Monech) è nato a Moena in Val di Fassa l'8 ottobre del 1909, ed è ivi morto il 10 febbraio del 1981. Compiuti gli studi classici, percorse l'intera carriera di funzionario e di dirigente di banca nella sua città natale. La maggior parte della sua produzione poetica, iniziata a partire dagli anni Cinquanta, si trova comodamente riunita nel volume postumo: Tinoto Monech (Valentino Dell'Antonio), *Dò 'l troi de la speranza,* Moena, ediz. a cura della Cassa Rurale, 1982 (il testo originale è accompagnato da una versione scrupolosa a cura di M. Grandi Heilmann, assai utile per l'intendimento). Qualche altra poesia è stata pubblicata successivamente.

ZÈN NICOLÒ

Mazèle brune e pié bagnè
ze'n stas amò zol en tozat
en te la freida zera:
el zona trat a trat
zò bronzinòl; con ölgez encantè
el zògna, el zona, e 'l spera.
Dut à da ruar da chela man
olà che lus jà la prima stela:
en pom, dies semesanti, fòs calche zirèla
proveduda 'n te'n fontech ju'n Buzan...

Tu ez giacià còme 'n per e tu ez stremì
ma me retroe 'n te té, cò de na dì
(Dio mio cotant lontana!)
spetave che la zera ruaze piana!
Cotènc bronzign e campanié
me porta a viver da nöf i dì più biè!
Cotènc retrac, cotènc recòrc
de avez e pares jà duc mòrc...

Per 'n auter an, e chest l'é che me cruzia,
no tu crezeraz più
né a Zèn Nicolò né a Zènta Luzia.
Chel che più val per zemper tu averaz perdù.

SAN NICOLÒ

Le guance livide, i piedi umidi,
solo se ne sta ancora un bambino
nella sera fredda.
Fa tintinnare ogni tanto
il suo sonaglino; con occhi incantati
sogna, suona e spera.
Tutto deve arrivar da quella parte
dove brilla già la prima stella:
una mela, dieci confetti, forse zuccherini
acquistati in un emporio giù a Bolzano...

Sei come un frutto gelato, e sei spaurito,
ma mi ritrovo in te, come una volta
– Dio mio, quanto lontana! –
attendevo che la sera lenta arrivasse!
Quanti sonaglini e campanelle
mi fan rivivere i giorni più felici!
Quante immagini, quante rimembranze
di nonni, genitori, ormai scomparsi...!

Tra un anno – e questo è che mi duole –
tu non crederai più
nei santi Nicolò e Lucia.
Quel che più vale perduto avrai per sempre.

Accostiamoci ora alle due poesie che cantano l'una l'apparire del sole al mattino, e l'altra il ritorno del soffio della primavera. In entrambe l'entusiasmo che si accompagna al riaffermarsi della vita rompe la compostezza dell'uomo che si lascia trascinare dall'emozione in un canto a voce spiegata.

NAS EL ZOL

Le crepe, 'l bòsch, i prè
e 'l paez i stas amò adajè
te'n vel de ombria
fat de aria pizeenta,
de bon fum da vèlgia legna,
fat de nia,
ma che zu'n dut ze zenta.
L'è na rainada
che z'empegna
zu i rozolèez zelvadeghez, zu i bröghez
vestii da la rozada.
Screpejinea da int via i bonorivez föghez
ma no ze zent amò chi chiamez tra vejign
né scòpia ancora chi grignorez arzentign;
l'é còme ze dut e duc

spetaze valch; ènce i ucé,
che jà da'n pez ciantava, è muc:
i stas còme striè.
Na coronèla de lègreme o de pèrle zu le cie
de i larejez a cel zu la montagna
par che zie,
olà che l'é brun e vert enamorè che ze compagna.
Chel profil de regina
che dòrm te'l zaz, zu'n Ciadinon,
e nòsa stòria bina,
el ze deseda còme da'n scorlon;
paza 'n te l'aria na slisada de vent
che za de resurezion
che za de vita;
l'é na lavina lumenoza che vègn
ju da i toai jà manciolè
de l'aurora da i deic duc endorè
ma che é sparii
perché la fata la é ze'n jita
a'l beato martelar de i grii;
slizia valif sto mar: l'é ruà zu i piègn
de'l Mas, de Rif e de Compègn!...
En te sto luster che 'nfin te l'anima te sbita
pòch che tu scoite tu zente te dòz en sgrijolon.
No aer paura de te pèrder de respèt:
pétete 'n jegnolon e cianta fòra 'l dret,
cianta co i ucé che sgòla
zu i cescogn e zu i cuèrc,
co i fiorez cianta che ze avèrc,
cianta de duta gola
perché 'ntin zom, dè Boce dò zu 'l Còl
stas per zuzeder en miracol: nas el zol!

SORGE IL SOLE

I monti, i boschi, i prati
e il paese sono ancora adagiati
in un velo di ombra,

fatto di aria pungente,
di buon fumo di legna vecchia,
fatto di niente,
ma che su tutto si posa.
È una tela di ragno
che s'impiglia
sulle rose selvatiche e le eriche
vestite di rugiada.
Crepitano nelle case i fuochi mattutini,
ma non si odono ancora dei vicini le voci,
né scoppiano ancora risa argentine.
È come se tutto e tutti
qualcosa aspettassero; perfino gli uccelli,
che già da un pezzo cantavano, son muti;
ristanno come stregati.
Sembra di vedere
una frangia di lacrime o di perle sulle ciglia
dei larici, nello sfondo del cielo su in montagna,
là dove, uniti in amore, sono l'azzurro e il verde.
Il profilo della regina
che sul Ciadinon dorme nella roccia,
e che la nostra storia racchiude,
quasi scotendosi si desta.
Passa nell'aria una carezza di vento
che sa di rinascita,
che sa di vita.
È una cascata di luce che viene
giù dai canaloni, già sfiorati
dalle dita dorate dell'aurora,
che sono però sparite
da quando la dea è scomparsa
al lieto stridere dei grilli.
Scivola eguale questo mare
sui piani del Mas, di Rif e di Compègn...!
Nella luce che fin nell'anima discende,
sol che ascolti, un brivido ti prende.
Non provare ritegno!
Inginocchiati e canta!
Canta con gli uccelli che volano

sui cespugli e sui tetti;
canta coi fiori che s'aprono;
canta a voce spiegata,
perché lassù, dietro il Colle di Bocche,
un miracolo avviene: sorge il sole!

AISUDA

No zè, ma l'é valch en te l'aria
che me dis de renaser,
che de la vita, amò na oita,
el troi a tentar el me dejaria
e de növe speranze de me paser.
«Porte zu le ale mulgez de content
per chel che amò me scoita
ènce ze de morir l'é stat a'n fil...»
Cosita jèm el vent de oril
no zol a mi, ma duc a chi che zent.
E zote sta careza dut ze möf:
l'anima cianta, e verdeéa da nöf
el cör che 'l freit aeva zofeà;
calche fior spèvie spunta jà cà e là.
No me par nince vera:
veje 'l cel brun de sta mia tèra;
tremar le man me fas la comozion
strafan i mòrbiez pascalign
da sto solagno cescon
dò che ze boza doi tendrez canarign.
I buc de i larejez te scròza
el pudor me fegura de na spoza;
el slancio de'l rif zal e roz
el zomea dut cant a chel de'n spoz.
Endana che anter i ciavei sto vent me jia
vae cridan: Te adòre, tèra mia!

PRIMAVERA

Non so, ma c'è qualcosa nell'aria
che mi dice: «rinasci!»,
che mi induce ancora una volta
a tentare il sentiero della vita,
e a nutrirmi di speranze nuove.
«Gioia porto sulle ali in abbondanza
per chi ancora mi ascolta,
anche se è stato a un passo dalla morte...».
Così sussurra il vento dell'aprile
a me e agli altri in grado di capirlo.
Sotto questa carezza ogni cosa rivive:
l'anima canta, e il cuore,
soffocato dal freddo, torna a rinverdire;
qualche fiore, qua e là, timido spunta.
E non mi pare vero:
vedo il cielo azzurro di questa terra mia;
commosso, mi tremano le mani,
mentre colgo morbidi gattici
da un cespuglio isolato,
dove due teneri uccelli si baciano.
Nella scorza dei larici, le gemme
affigurano il pudore d'una sposa,
e l'impeto del torrente cupreo
rassomiglia a quello d'uno sposo.
E mentre il vento gioca tra i capelli
vado gridando: «Ti adoro, terra mia!».

Ma alle albe seguono i tramonti che, uno dopo l'altro, sottraggono qualcosa alla vita. Disperato, il poeta insegue la luce della sera, che si fa colore di rosa e poi di perla sulla roccia dei monti. È un inseguimento faticoso, penoso, inutile; eppure il poeta non desiste, perché sperare è l'unico senso del vivere, anche in quegli ultimi giorni, quando si è consapevoli ormai che la speranza è stata ed è sempre bugiarda.

ENROZADIRA

Te'n sgòl de zeslogn, te na glòria de òr
el zol é jà sfiorì;
amò demèz en pizech de calor
el ze à portà co'n auter de miöi dì.
Vègn ju 'l scur còme na rainada
che zopèrchia 'l lujor che ze retira.
Zente na sgaiza desperada
de ge molar dò a l'enrozadira.
Da'n pèz zè che che l'é
corer zu'l troi de la speranza,
ma temp più no me vanza
de responer a duc sti miöi «perché».
L'é 'n sgrijolon
de luster roz che da chel löch
olà che zon
ze 'n s-ciampa a zauc,
che bruja zubit dò i larejez più auc
e che me dis
còme che de l'amor é fat el jöch:
cò zon aló per me 'l binar te'l cör
sto luster el sparis
e l'anima ze'n mör;
man e pié zangonea zu'n sas e zu'n rais.
Ma mingol zora veje che z'empea,
te l'òdie de la zera, 'n föch
che i spic de madrepèrla dejariea.
En te'l chièt che ze fas semper più gran
ge mòle dò zustan
co'l vent che tira de rebuf:
è zé, zon strach, ma no zon stuf.
Speranza, perché jieto cosita
con un che te à cherdù duta na vita?
con un che l'à cernù
de zeghitar a crer te té
ènce cò l'à zavù,
canche de ziöi dì l'é ruà 'ntorn zera,
che tò destin de èzer bujièra
l'é zemper stat e l'é?!

IL ROSA DEL TRAMONTO

In un volo di rondoni, in un trionfo d'oro.
il sole è tramontato;
un altro po' di calore
si è portato via con un altro dei miei giorni.
Cala l'oscurità come una ragnatela
che sopraffà la luce che indietreggia.
Sento una voglia disperata
di inseguire il rosa del tramonto.
Da tempo so cosa vuol dire
correre sulla via della speranza,
ma tempo più non avanza
per rispondere a tutti i miei perché.
È un brivido
di acceso rosso che, dal punto
dove io sono,
fugge via a balzi,
che infiamma repentino i larici più alti,
e che mi dice
come dell'amore è fatto il gioco.
Appena sto per chiuderlo nel cuore
questo splendore tace,
e l'anima mi muore.
Su radici e sassi mani e piedi sanguinano.
Ma più su vedo che s'accende,
nella tristezza della sera, un fuoco
che le guglie parlacee ridesta.
Nella quiete, che si fa sempre più grande,
l'inseguo ansimando,
nel vento che soffia contrario.
Ho sete, sono stanco, ma non vinto.
Speranza! perché giochi così
con uno che ha creduto in te, tutta una vita?
con uno che ha deciso
di seguitare a crederti
anche quando ha saputo,
giunto ormai alla sera dei suoi giorni,
che il tuo destino l'essere bugiarda
è sempre stato ed è?

Davanti alle tombe di un cimitero, mentre corvi in volo lento si perdono lontano «come ombre disperate», il poeta chiede ai defunti quale sia il valore di quella pace fatta solo di croci e di terra.

OMBRÌE

Zu i prè grijez e zai
ze'n va la ghèba rodolan.
No zè ze prest o can
la ruerà; fòs nince mai.
Ale tardive de'n sgòl de cornacign,
còme ombrìe desperade,
da zagrà ve slontanade
e sparide via i Molign...
Rèsta zol el zagrà con zòve cros:
cotante cros, cotanta tèra
de mòrc en pas e 'n guèra
che più nesugn cognos!
E a voi ombrìe domane:
Ve jovelo zemper el zon de ste campane?
Troao che zie miorez
vòsa pas o nōs fiorez?

OMBRE

Sui prati grigi e gialli
rotola la nebbia.
Non so se presto o quando
svanirà; forse giammai.
Ali lente di un volo di corvi,
come ombre disperate,
dal cimitero vi allontanate
e sparite verso Mulini...
Resta il cimitero solo con le croci:
quante croci, quanta terra
di morti, in pace e in guerra,

che più nessun conosce.
E a voi, ombre, domando:
gradite sempre delle campane il suono?
Che pensate sia meglio:
la pace vostra o del nostro mondo i fiori?

Veniamo ora alle poesie che io chiamerei della fine. Una coglie un momento di sereno acconsentimento all'addio, di ferma disponibilità a chiudere, un'altra invece è un grido di disperazione contro questa negazione della vita, negazione ritenuta assurda.

REFA ZERADA

Me desede ogni bonora
cò l'é dut scur, cò 'ncora
tremolea te'l cel
el Ciaredèl
e zente che chel l'é 'l dì
bon per me'n jir,
percheche zu'l finì
no cada più ze azir.
I primez bòc velè de na campana
me rua a trac;
finis la nòt, finis i miaoi de i giac,
da calche ciamin rua zu 'l prim fum...
Ma l'é na lum
no zè cotant lontana
che me chiama: picola ma lujenta
che dut el rèst,
ze l'entèn prest,
é nia: roba pazada
che 'n te'l pazà ze zenta.
Me mete zu la schena na refa jà zerada:
l'é la refa de i recòrc!
Me'n vae sì pian che nesugn i ze n'ascòrc.
Foze sì sempie e sì lijier
zeghitar a far cosita
duta la vita!
Far che che ze zent, ma no cognér.

ZAINO CHIUSO

Mi sveglio ogni mattina di buonora,
quando tutto è buio, quando ancora
tremola nel cielo
l'Orsa Minore;
e sento che quello è il giorno
buono per prendere commiato,
perché su ciò che è terminato
non conviene fermarsi.
I primi rintocchi di campana, velati,
mi giungono a tratti.
Finisce la notte, finiscono i miagolii dei gatti;
da qualche camino il primo fumo sale...
Ma c'è una luce,
non so quanto lontana,
che mi chiama: piccola ma splendente,
ché tutto il resto,
lo si capisce presto,
è niente: cose passate
che nel passato affondano.
Metto indosso uno zaino già chiuso:
è lo zaino dei ricordi.
Parto così, in silenzio, che nessuno mi nota.
Fosse semplice e facile altrettanto
fare sempre così
tutta la vita!
Far ciò che si sente, senza che si sia costretti.

TE'N SCULGERIN

Tu, vèlge, che zustan tu vaz
da tènc ègn en te sto prà
razà da i zautarign
e brostolà da'l vent,
sgamberlan en te ogni zaz
che 'n te'l pazar autrez à lasà,

i pié desfac da i spign
che nince più ze i zent,
no forza ma speranza zol
l'ölge te tègn avèrt
per veder de'n ronol l'ultim sgòl
e per vardar lontan
te dut sto piat dezert,
tirete n amen da na man!
Te vize jà da adèz
che inant che vègne scur
te'n tòch tu 'ntiveraz de'n mur
co'n us zerà te mèz:
ogni rejon ge mència:
l'é 'l vöit a dreta e a cència...
De là te spèta alberez vivez,
ciacerenc te spèta rivez
da i orez de rozada,
grignolenta te spèta la valada
zola rejon, amò aidant, de tòva vita;
ma la speranza oramai zarà ze'n jita...
Tu crideraz: «No pòz pazar!...»
e tò padir aló jirà a ruar.
Doi bares de più, per tòr na oita, demò doi
bastava, per zeghitar el troi!...

IN UN CUCCHIAINO

Tu, vecchio, che ansimando vai
da tanti anni per questo prato
distrutto dalle cavallette,
inaridito dal vento,
incespicando in ogni sasso
che nel passare altri ha lasciato,
i piedi disfatti dalle spine,
da non sentirli più;
non forza ma solo speranza
gli occhi ti tiene aperti
per vedere d'una rondine l'ultimo volo,

e per guardar lontano
in questo piatto deserto;
fatti un momento da parte!
Ti avviso fin da ora
che prima che cali il buio
ti imbatterai in un tratto di muro
con al centro una porta serrata,
priva di ogni motivo:
a dritta e a manca il vuoto!
Dietro t'aspettano alberi vivi,
mormoranti t'aspettano rivi
dalle sponde rugiadose,
una valle ti attende ridente,
fin ieri sola ragion della tua vita,
ma la speranza ormai sarà svanita...
Griderai: «Non riesco a passare!...»,
e lì il patire tuo terminerà.
Due passi ancora, per girare, due soltanto
bastavano, per proseguire il cammino.

Non è frutto del caso se nelle poesie della fine e in «San Niccolò» l'espressione sia totalmente priva di notazioni cromatiche. Queste, invece, sono numerose nelle poesie della vita. La luce dell'alba e poi del sole dipinge nello scenario dei monti e del cielo l'oro dell'aurora, e poi il verde e l'azzurro. Insieme con i fiori il cuore del poeta rinverdisce a primavera, mentre ammira l'azzurro del cielo e la cangiante superficie dell'acqua del torrente.

La poesia «Il rosa del tramonto», poi, è una vera tavolozza di colori. La luce che cede all'ombra che avanza provoca dapprima un trionfo d'oro, poi tinte di rosa, quindi, nell'attimo del tramonto, un rosso acceso che trascolora i larici che alti prendono per ultimi i raggi; infine, calato il sole, sulle guglie dolomitiche compaiono riflessi di madreperla. La luce bianca del giorno si trasforma, al tramonto, in colori che da vividi si vanno smorzando. A questa sequenza cromatica il poeta affida una funzione simbolica: in essa egli proietta pittoricamente il declinare della vita, che sembra perdersi in un pallore di perla.

Il parallelismo tra stato d'animo e colore torna anche nella poesia

del cimitero: «Ombre», che si apre con le tinte pastello grigio e giallo, quasi offuscate, cancellate dalla nebbia che rotola su di esse. La poesia dell'alternativa angosciante si chiude con la parola «fiori», a indicare quel mondo di colori nel quale si colloca la vita.

Il Dell'Antonio è anche poeta di suoni: il sussurrare del vento d'aprile, il crepitio dei fuochi mattutini, il suono argentino di risa, l'eco delle voci dei vicini, lo stridere dei grilli, e ancora il tintinnio del sonaglino e della campanella che torna alla memoria; poi il suono triste delle campane che rintoccano in «Ombre» e in «Zaino chiuso», e il suono infine del silenzio, con i suoi significati molteplici.

*
* *

Il tema della speranza compare anche in un altro poeta ladino in maniera particolarmente accentuata, nel marebbano *Iaco Ploner* [3].

In Ploner il tema della solitudine terrena si intreccia con quello della speranza nel trascendente. Ma la presenza del trascendente dà un significato del tutto speciale a questa speranza e a questa solitudine, che non è, dopo tutto, vera solitudine. La speranza è sentita come un cammino sicuro verso una luce che brilla dietro il confine dove la vita termina. Il cammino si percorre in solitudine, ma nello stesso tempo con la solidarietà di tutto il creato, in quanto tutto il creato si riconosce in Dio. La religiosità poetica del Ploner non è festosa, è severa, come è severa la vita di chi vive per i sentieri della montagna, dove l'incontro col prossimo è assai meno probabile.

Come si vede, nella prospettiva di una trascendenza i significati si capovolgono: speranza vuol dire certezza, solitudine vuol dire com-

[3] IACO PLONER è nato a Pliscia (presso La Plì de Marò [Marebbe]) il 22 aprile del 1944 da famiglia schiettamente contadina. Ha studiato materie classiche e teologia a Bressanone; sacerdote dal 29 giugno 1971, è attualmente parroco di Cauria e di Pochi presso Salorno, nella Provincia di Bolzano. La sua produzione poetica – per lo più di origine «epistolare» – è apparsa in quest'ultimo decennio su vari periodici e pubblicazioni locali. È auspicabile una raccolta sistematica. Il Ploner scrive in marebbano (anche con tratti dialettali di Pliscia) o in badiotto, e talvolta attinge a entrambi gli idiomi Più ampi ragguagli sugli autori dei quali tratto in questo saggio si troveranno nel mio libro *Poeti ladini contemporanei* di prossima pubblicazione. Altre poesie degli stessi si possono leggere sulla mia *Antologia della lirica ladina dolomitica*, Bonacci editore, Roma 1985.

partecipazione totale. Da questo coincidere transrazionale di contrari scaturisce un mondo poetico di sensazioni finissime nel quale voci e silenzio, colori caldi e ombre, natura e uomo, attualità e memoria, dolori e affetti si fondono armoniosamente in un cosmo sorretto dalla pietà di Iddio.

La versificazione nel Ploner è sorvegliata e sottoposta a severe regole metriche; l'effetto artistico è incomparabile. Assai difficile è rendere questa poesia in altra lingua, cercando di rimanere aderenti all'origine.

Nella lirica intitolata «Sólo» una natura autunnale richiama alla mente la vita gioiosa di un tempo. Il creato sospira di tristezza, eppure in ogni sospiro c'è attesa fiduciosa di un mondo migliore e solidarietà con ognuno che nutra speranza.

SU

Jö de lën les feies
spêres, fracognades
se destaca zonza d'ont en sofl,
bandorëia desco n som
de dûi paîs co fëj la pëia,
jö y por côrtesc ia.

Blûdri fiôs,
en iade plëns da dûc,
ol'è pa i ćiantadûs
da n tomp?
Na crêcia crîsta sön majîra.
Sön chës crêstes sböra l'ont.
Ći tomp!

Daürete creatöra!
Vigne süst encö
fëj ûsc de chël co spera.

SOLO

Giù dall'albero le foglie
secche, aggrinzite,
si staccano senza un soffio di vento,
– volteggiano come un sogno
di due farfalle che si inseguono –
e scendono al suolo.

Spogli rami,
una volta pieni di frutti,
dove sono i cantori
di un tempo?
Una cornacchia gracchia su una mora.
Sopra le cime il vento alza la neve.
Che tempo!

Apriti, creatura!
Ogni sospiro oggi
parla per colui che spera.

La poesia «Incarnazione» è la lirica della speranza fiduciosa nella rinascita ciclica della natura e nel ritorno puntuale del Natale. Questo ritorno è la più ferma garanzia per la povera umanità sofferente, che nell'amore, nella sincerità, può cercare rimedio al dolore.

INCARNAZIUN

Y vign ann indô
sura pascui smarîs,
sufuià da pëigres dlaces,
spann fora surëdl so ćialt.
Al ćianta spo l calander
ti junurëis
y vërdes vëgn les trates.

Dô plöia dagnëra
les vals tira l fle y al s' alza
i coi tl umûr dl' uma tera.
L pre, al trëmora y süsta,
y l' urt, al spera.

Forsci ne l sënteste nia
l vënt lisîr
ch' armöi les cöcenes coches;
sënz' ater les blás cëria
s' mët a s' nainé
y aspeta süs durîs
al clêr de lüna.

Datrai 'ći te nôt sintida,
tratant che nëi defora al à fat jö,
da cör sinzîr al toma na parora.
Dulënć pisima y chîr
dui brac smaćià tl mé,
dui brac, ai po s' daurì.

Y vign' ann indô, d'sigü,
al vëgn Nadé.

INCARNAZIONE

E ogni anno di nuovo
sopra pascoli sbiaditi,
soffocati da ghiacci pigri,
il sole diffonde il suo calore.
Poi canta il tordo musico
nei ginepreti,
e verdi diventano i maggesi.

Sempre dopo la pioggia
le valli respirano, e si innalzano
i colli nell'umore della madre terra.
Il prato trema e sospira;
e l'orto spera.

Forse tu non lo senti
il vento leggiero
che smuove le pigne rosse;
certo le biade intorno
cominciano a cullarsi,
e attendono le doglie
al chiaro della luna.

Talvolta anche in una notte sofferta,
quando fuori è discesa la neve,
da un cuore sincero cade una parola.
Dolenti due braccia, chiuse nel dolore,
esitano e cercano...
due braccia che possono aprirsi.

E ogni anno di nuovo, certo,
viene Natale.

Il «Monologo del viandante» è la poesia dell'attesa di un tempo migliore. Questa attesa si accompagna, nella immaginazione del poeta, all'intero svolgersi del mistero della vita e al succedersi delle generazioni. L'uomo coltiva i suoi figli come preziosi, delicati fiori, ma l'anima che alberga in essi appartiene a un destino superiore. L'uomo, viandante del tempo, che pena nel suo vivere come una instancabile rondine, e va perdendo i ricordi nella nostalgia degli anni che furono, può solo sognare di riacquistare la grazia divina di quei fiori che godono della rugiada che discende dalla mano di Dio.

MONOLOGH DL VIANDANT

Sön peres dî limades
bat mi pinsîr so pas
sö y jö tl clêr y scür dles gran arćiades.
Recorć, sofian te trëces de spinać,
smarësc y mör ti ôć da incrësc dl vîr.

Sëgn aisciüda flurësc.
Mo i ciüf: les flûs, les röses n' é nia tües.
Al mët man so fle tles piceres stües
dla chita vita instëssa
y so vester adrëssa
la ćiasa dl induman.

So corp tö t' pos l tó it' te to ćiamp
con zit' amur y fin,
mo l' ànima s' aspeta so miù tëmp
dal saul dles blanćes sëdes
dla dé che zilura da dô confin.

Spo, forsci, mâ col sogn tö t' pos purvè
de deventè sciöch' ëles;
y lascia ch' so bel calesc
godes la rusada dl' eternité,
no da te, mo da lëdia man tumada.

Jora, pic'ra vidundra,
jora indô it' y fora
sot i êrć sö y sö sfenüs d' n tëmp passé!
T'o ligher fistidié dl düt sumëia
ai varesc dl viandant.
Y l fi intratant se mëna jö de spora.

MONOLOGO DEL VIANDANTE

Su pietre a lungo consumate
batte il suo passo il mio pensiero,
su è giù, nella luce e nell'ombra delle grandi arcate.
Ricordi soffocati in intrecci di spine
sbiadiscono e muoiono nelle volte nostalgiche del vivere.

Sboccia primavera adesso.
Ma i fiori! Le corolle e le rose non son tue.
Il lor respiro ha inizio nei recessi
della vita stessa, quieta,
e la loro esistenza s'indirizza
verso la dimora del domani.

Puoi accogliere nel tuo campo il corpo loro
con amore puro e delicato,
ma l'anima s'aspetta il suo tempo migliore
dalla certezza dei bianchi raggi
della luce blandiente da dietro il confine.

Solo, forse, nel sogno puoi cercare
di diventare come sono loro;
lascia che il lor calice bello
goda la rugiada dell'eternità,
da una libera mano, non dalla tua, caduta.

Vola, piccola rondine,
torna a volare in giro,
sotto gli archi qua e là incrinati d'un tempo passato!
La tua pena lieta rassomiglia in tutto
ai passi del viandante.
E intanto il filo si svolge dalla spola.

Nelle poesie del Ploner si alternano conforto e sconforto, ma anche là dove lo sconforto, la solitudine e il rimpianto sembrano universali, c'è l'immagine visibile del Cristo crocefisso a conchiudere il canto del poeta, come in quest'ultima poesia.

SËRA DLA VITA

Les munts dalunc s'impunta fosces
sö cuntra l firmamënt stlauri
y sëdes de surëdl rosses
ardûrba l lëgn düt cöce gnü.

Lisìeria sofla n'aria frëida
vâl fòia jö y pur côrtesc ia.
Na mëda sön n banch se dëida,
incrûja les mans te süa fadìa.

Degüna ćiantia d'un vicel,
y dô si d'ûrt degüna ûsc,
sciöche da n tëmp ch'al fô tan bel!
Inće chi posć é restâ sûsc.

Les vaćes pascentâ saurì.
brunsines stlinghinâ tla sëra.
Na man t'acompagnâ a durmì
al luminûs de na ćiandëra.

Mât plö n'ambrìa sëgn se spaza
sö y dô na si da rüja ia.
Lamënt da môrt implësc la plaza,
da can ch'ai tira l'aimarìa.

Crüdia crô insciö la sëra
incër la frunt dût abramida.
Y scür recôrdeste na stëra
ch'é spo defata indô sparida.

Mât un sta frëm ia sön chël côl,
sües mans destrates pur amûr.
Sô cuntra l cîl al ôj l côl
tl chît dla nöt y tl dolûr.

SERA DELLA VITA

I monti neri s'alzano lontano
contro il firmamento impallidito,
e le sete del sole, fulvo-brune,
abbagliano un albero infuocato.

Leggera un'aria fredda soffia
via alcune foglie verso il suolo.
Su una panca una donna si sorregge;
le mani incrocia nella sua fatica.

Non un canto di uccello, né una voce
dentro il recinto che racchiude l'orto,
come nei tempi belli del passato!
I luoghi, anch'essi, son rimasti soli.

Le vacche pascolavano tranquille,
bronzine tintinnavano alla sera.
Una mano ti guidava a dormire,
nel raggio del chiaror d'una candela.

Adesso un'ombra appena passa via
dietro a uno steccato rugginoso.
Un lamento di lutto empie la piazza
da quando il suono del vespro rintocca.

Cruda cade la sera a questo modo
sopra la fronte tutta raggelata,
e a stento ti rammenti di una stella
che è poi tornata subito a sparire.

Ferma, una sola creatura sta sul colle
con le braccia distese per amore;
volge il suo volto in alto verso il cielo,
nel silenzio notturno e nel dolore.

«I ricordi hanno una magia assoluta. Non si può corromperli di presente» dice Giorgio Saviane. Infatti il presente è banale, oppure triste e vuoto, quando non sia attraversato da una passione viva; e la passione in Ploner si ispira e si conforma, nella luce della fede, alla passione del Cristo, che riscatta tristezza e vacuità, per entrambe le vie, non coincidenti, della teologia e della poesia.

*
* *

E il mistero? – mi chiede Luciano del Garber, così interessato al mio lavoro – c'è in questi versi ladini il mistero? Quel mistero che è l'anima della poesia? La lettura di un assai maggior numero di testi potrà confortare questa aspettativa, ma intanto già quelli letti ci danno una risposta positiva.

Nel Tosi quel richiamo avvertito nell'ombra dell'avello, nel momento del distacco, mentre il defunto con le sue braccia protese vorrebbe per sé il vivente, quel richiamo è la voce misteriosa che ci giunge dai morti. Nel sentire comune, è il vivo che vorrebbe richiamare a sé i defunti a lui cari. Nella fantasia del Tosi, spoglia di speranza terrene, sono i defunti che chiamano a loro, per amore, i viventi.

Nel Dell'Antonio c'è il mistero che si accompagna all'attesa del bimbo, nella cui mente i doni modesti che i Santi dovrebbero recargli si alternano preziosi ma incerti e sofferti. Misterioso è poi il fascino o malìa della natura che commuove il poeta, come pure quella voce ignota nell'aria che a primavera dice «rinasci!»; e ancora il mistero di quel cimitero da cui le anime volano via come corvi. Cos'è mai, allora, quella serie di croci, quell'ammasso di terra? Cosa c'è, infine, di più misterioso di quella luce, piccola ma splendente, che, quando ancora il buio non cede al mattino, invita l'anziano poeta all'ultimo viaggio, con lo zaino in cui son chiusi i ricordi? E poi quella porta serrata, inserita in un tratto breve di muro, che, incomprensibile, conclude la vita?

La poesia del Ploner, infine, è tutta ovviamente intrisa di mistero teologico: il sommo mistero del rapporto tra Dio e la pena del ciclico vivere e perire, del rapporto tra Dio e il perenne svolgersi del filo della spola. Lungo questo filo vediamo, nella poesia del Ploner, scorrere gli affetti transeunti del passato e la solitudine-solidarietà del presente, il tutto dedicato interamente, con amore, al mistero ineffabile del Cristo.

NADIA TRENTINI

LA VITA RURALE IN VAL DI FASSA AGLI INIZI DEL NOVECENTO ATTRAVERSO LE FONTI ORALI*

Parte IV: La festa

1. *Feste rituali-religiose*

La festa popolare, come momento facilmente osservabile e documentabile della vita collettiva dei ceti popolari urbani e rurali, è sempre stata oggetto privilegiato degli studi folclorici.

L'interesse per la festa popolare (ma anche per altri aspetti del folclore) nasceva, nell'Ottocento, proprio nel momento in cui più netta si era delineata la separazione fra cultura «alta» e cultura «bassa»; «gli uomini colti» guardavano ora alla festa con curiosità e non più col disprezzo col quale la guardava la cultura dotta cinquecentesca. È infatti solo a partire dalla seconda metà del Cinquecento che la cultura delle classi egemoni, nel tentativo di emanciparsi dalla cultura popolare, metterà in atto, attraverso riforme radicali, un progetto repressivo teso a sfrondare la cultura popolare da quegli elementi ritenuti barbari, empi o pericolosi.

Nei secoli successivi il Cinquecento la cultura delle classi popolari dell'Europa preindustriale si troverà perciò in continuo contatto con

* Da: *Aspetti della vita rurale tradizionale in Val di Fassa. Tra antropologia, sociologia e storia orale.* Tesi di laurea discussa nell'anno accademico 1981-1982 presso l'Università degli studi di Trento, Facoltà di Sociologia. Relatore: prof. Luigi Del Grosso Destrieri.

quella delle classi emergenti in un rapporto fitto di scambi e tensioni. E sarà solo nel momento in cui la cultura delle classi egemoni giungerà a piena emancipazione che la cultura popolare da oggetto di repressione diverrà oggetto di studio ed interesse.

Fenomeno vistoso del rapporto dinamico fra cultura delle classi popolari e cultura delle classi egemoni è la duplice battaglia condotta dalla Chiesa contro le feste di piazza. Conscia del fatto che le sarebbe stato impossibile sradicare quella che Bachtin chiamava «festosità autentica e indistruttibile» della festa popolare, la Chiesa assimilò ai propri riti ed al proprio calendario, dove non le era possibile eliminarli, tutti quei riti di origine precristiana della tradizione popolare. La festa venne perciò tollerata o caricata di significati religiosi. Il risultato di questo processo fu che il popolo, pur adempiendo agli obblighi religiosi, continuava a praticare antichi riti pagani o ad adattare secondo le proprie esigenze, la dottrina ed i riti cristiani. La festa popolare continuò perciò a sopravvivere, anche se cristianizzata e sotto diverse forme, nel corso dei secoli successivi.

Il carnevale, la maggior festa popolare dell'anno, (almeno in tutta l'area romanza e germanica) poteva allora prevedere al suo interno momenti di «sospensione» dedicati al culto cristiano, mentre la glorificazione del Sacro Cuore di Gesù o del Corpus Domini potevano avvenire secondo ritualizzazioni di origine pagana. Così:

> «l'ultima sera di giugno le ragazze si recavano in una località fuori Pozza, accendevano un gran fuoco e tenevano in mano dei grossi globi di carta colorata con dentro una candela e cantavano, come chiusura del mese del Sacro Cuore, canzoni religiose» [1].

Questo rito, tenutosi per l'ultima volta, secondo la testimone (altri non lo ricordano), intorno al 1910, è un esempio tipico di rito pagano cristianizzato. Elemento dominante della ritualizzazione è l'accensione del fuoco che riporta ad antichissimi usi legati al festeggiamento del solstizio d'estate. La Chiesa aveva fatto in seguito coincidere le feste del solstizio d'estate con quelle della nascita di San Giovanni Battista. In quei giorni, in culture e luoghi più disparati, si accendevano fuochi nei boschi. Nel suo studio sulle feste agrarie russe, Propp [2]

[1] NT: Int. n. 6 - I.G.

[2] Vladimir Ja Propp, *Feste agrarie russe. Una ricerca storico-etnografica*, Dedalo Libri, Bari, 1978.

ricorda come il fuoco fosse stato l'elemento predominante del rituale di San Giovanni e come fossero state le ragazze a recarsi nel bosco a raccogliere erbe medicamentose. Ora, quest'ultimo particolare non risulta dalla testimonianza raccolta in Fassa, ma non può passare inosservato il fatto che anche nella lontana Siberia fossero state le ragazze a festeggiare il solstizio d'estate. Al di là di facili comparazioni, sarebbe interessante (ma occorrerebbe un'indagine specificamente diretta) rintracciare quel *fondo comune* che ha consentito, in posti così lontani geograficamente ma così vicini per condizioni socio-economiche, la diffusione di innumerevoli varianti locali di una stessa festa. E non si andrà molto lontano dal vero sostenendo che in Fassa si festeggiava l'inizio dell'estate ancor prima che la chiesa vi avesse sovrapposto la celebrazione di San Giovanni o del Sacro Cuore di Gesù. Le ragazze di Fassa cantavano attorno al fuoco le lodi al Signore, riattualizzando però al contempo antichissimi riti pagani.

Ma anche processioni in occasione di grandi festività cristiane come il Corpus Domini e la Madonna d'agosto o le rogazioni, presentano degli aspetti nei quali, drammatizzazione popolare e sacralizzazione del rito si confondono formando un quadro nel quale è molto difficile scindere gli elementi più arcaici da quelli più recenti, visto il continuo adattamento di queste forme alle diverse circostanze di tempo e di luogo. Così per le rogazioni

> «Si partiva la mattina alle cinque e si facevano dei giri per la campagna e il prete benediva i campi. Cantavamo le litanie dei santi; si andava il mercoledì, giovedì e venerdì di san Marco» [3].

Nelle suppliche ai Santi e nella benedizione della terra è possibile ravvisare la bipolarità fra sacro e profano. Anzitutto è interessante notare come il termine rogazione derivi dal vocabolo latino *rogo* (chiedere/invitare) e come durante la processione attraverso i campi, i fedeli «invitassero» i Santi a proteggere la semina ed il raccolto. Allo stesso modo anche durante le processioni di capodanno nelle quali si imitavano la semina e l'aratura presso molti popoli si «invitavano» ad intervenire gli dei, la primavera, o gli oggetti agricoli. Propp cita, ad esempio, le *koljady* [4], canzoni con le quali i contadini russi «chia-

[3] NT: Int. n. 5 - L.Z.

[4] Cfr. Vladimir Ja Propp, *op. cit.*, pp. 77-109.

mavano/invitavano (*klikali*) l'aratro». Poiché anche in Fassa (ma anche nelle valli vicine) si imitava l'aratura durante il carnevale, è molto probabile che da un rito propiziatorio originario precristiano si siano sviluppate la forma carnevalesca della «mascherata degli aratori» e la forma sacralizzata delle rogazioni. Certo, alle rogazioni manca quell'elemento spiccatamente popolare che è la drammatizzazione del rito che si ritrova invece nella mascherata di carnevale dove alcuni uomini percorrono le strade del paese simulando l'aratura con un vecchio aratro, ma il significato propiziatorio delle suppliche tradisce le loro origini precristiane. E se si pensa che nel folclore assieme a forme arcaiche convivono forme più recenti; che ad elementi originari possono sostituirsene altri acquisiti e che esistono impressionanti somiglianze non solo fra le feste di popoli diversi ma anche fra le feste di uno stesso calendario, non stupirà il fatto che accanto a riti cristianizzati, continuino a convivere forme rituali profane affioranti da quel *fondo comune* dal quale anche la chiesa stessa aveva attinto.

La fusione fra forme rituali profane e forme rituali sacre, fra forme originarie e forme acquisite è particolarmente evidente nelle processioni delle grandi feste cristiane. Più delle rogazioni, ridotte a scarni rituali, le processioni del Corpus Domini erano invece

> «una bellezza. Tutti mettevano stendardi alle finestre, poi c'erano i bersaglieri, il corpo locale, e ogni volta che facevano il segno del Santissimo, sparavano e facevano la *salma*. Poi c'era la banda e la processione si fermava ai capitelli dove cantavano la *salma* e canzoni di chiesa. Adesso non lasciano più mettere fuori niente, e sì che erano quadri di Gesù e della Madonna, e candele accese!» [5].

In un suggestivo scenario, il paese addobbato a festa, si muoveva la folla salmodiante nella quale elementi solo successivamente acquisiti come il corpo bandistico e la squadra dei bersaglieri (*Schützen*) si fondevano a formare un quadro dinamico di quella «reliquia vivente del dramma sacro» [6] che era la processione. Il mondo del vissuto quotidiano si insinuava perciò anche nel dramma liturgico: fedeltà a vec-

[5] NT: Int. n. 6 - I.G.

[6] La definizione è del D'Ancona. Cit. in Paolo Toschi, *Le origini del teatro italiano*, Boringhieri, Torino, 1976, p. 704.

chie forme come la salmodia e gli addobbi, e l'introduzione di nuovi elementi come gli spari e la musica bandistica, testimoniano l'esigenza di partecipazione a momenti collettivi di devozione sempre adattati alle condizioni esistenziali in mutamento.

Come in un grande teatro, dove finestre addobbate e capitelli stavano a comporre la fastosa scenografia in uno spazio quel giorno sacralizzato al di fuori delle mura della chiesa, la collettività dava forme rituali-spettacolari al culto cristiano.

Forme drammatiche sacre ancora vive in Fassa nei primi decenni del secolo, ma ridotte di fatto a semplici manifestazioni del culto locale, le processioni dovevano perdere, in seguito anche alle proibizioni del clero, gli elementi spettacolari della drammatizzazione popolare. Nate nel seno delle culture rurali arcaiche, cristianizzate e assimilate alle feste del calendario religioso, le forme rituali popolari subiranno il colpo più duro quando verranno a mancar loro le condizioni stesse che le avevano generate.

Il processo di trasformazione da un'economia agro-pastorale in un'economia legata allo sviluppo del settore terziario che, come si ricorderà, inizierà in Fassa già negli anni Trenta, porterà con sè anche un diverso atteggiamento verso la tradizione. Quando i contadini di Fassa si trovavano sui pascoli per la fienagione, scendevano in paese per la processione della Madonna d'agosto anche a costo di fare ore di strada a piedi. Il ciclo dell'anno prevedeva momenti di sospensione dalle attività lavorative da dedicare al culto e dai quali, per tradizione, non era possibile sottrarsi [7].

Con il progressivo abbandono delle attività agricole e con lo sviluppo di quelle alberghiere, andrà mutando anche l'atteggiamento verso la divisione del tempo rigidamente fissata dalla tradizione. Ad una concezione «rituale» subentrerà una concezione «laica» del tempo più funzionale ai nuovi ritmi di lavoro e nella quale anche i momenti di sospensione dalle attività perderanno quel carattere di «sacralità» tipico della cultura contadina. A quel punto la processione, coi suoi addobbi e «trionfi», rischiava di trasformarsi sempre più in forma

[7] Vi è una *contia* in Fassa per la quale una donna che si era attardata a raccogliere il fieno sulla Marmolada e non aveva assolto agli obblighi religiosi della Madonna della Neve (5 agosto), era rimasta interamente coperta dalla neve e non era più tornata in paese.

«esteriore» di un culto che stava pericolosamente trasformandosi in semplice spettacolo.

Alla testimone che non sa spiegarsi come mai la Chiesa abbia proibito, o almeno non si sia preoccupata di mantenere quelle forme spettacolari della processione, si potrà allora rispondere che il clero, in fondo, non aveva fatto altro che prendere atto di un mutamento già in atto all'interno della tradizione religiosa di Fassa: quadri raffiguranti Gesù e la Madonna apparivano ora come residui privati del loro significato originario.

Vi è un'altra usanza che, pur non rientrando nell'ambito della festa comunemente intesa, val la pena riportare, se non altro per rilevare ancora una volta quanto degli elementi «profani» del folclore fosse sopravvissuto all'interno della sfera della religiosità popolare.

> «Alla festa *dei tre re* (Epifania) si andava con l'acqua santa, stanza per stanza. Si apriva la porta e sulla soglia si dovevano dire tre *pater nostri,* locale per locale, e poi il padrone di casa *'l tiraa* (lett. tirava) l'acqua santa. Si andava anche nel *tobià* (fienile) e nella stalla» [8].

Ciò che è interessante di questo rito sopravvissuto fino a pochi decenni fa fra le pareti domestiche è il fatto che ai capi famiglia fosse stato ancora permesso di far uso di acqua santa in una funzione che già a quei tempi spettava al clero: la benedizione delle case.

L'uso dell'acqua benedetta e la recita delle preghiere sono molto probabilmente stratificazioni recenti di riti propiziatori molto più arcaici coi quali si scongiuravano gli spiriti del male dall'insediarsi nella casa, o le calamità naturali dal distruggerla. È quindi facile che in tempi più antichi i padroni di casa scongiurassero la sventura con formule rituali adattatesi, in secoli di cristianizzazione, nelle forme più recenti della benedizione con l'acqua benedetta e delle preghiere. Elemento purificatore l'acqua, ed elemento evocativo la preghiera, riportano, assieme, ad un uso quotidiano e popolare dell'esorcismo le cui tracce si possono ritrovare tuttora nello scongiuro. Purificando la casa con l'acqua santa e recitando preghiere, il padrone di casa agiva nello stesso modo col quale il prete esorcizzava la vittima del demonio asper-

[8] NT: Int. n. 1 - O.G.

gendola di acqua benedetta ed evocando le forze del bene attraverso formule rituali.

Ma vi è forse un'altra spiegazione all'uso di aspergere l'acqua nei locali della casa. Le abitazioni dei popoli di montagna erano fatte per lo più in legno ed erano costruite molto vicine fra loro. Se scoppiava un incendio in una casa o nel fienile, anche le altre vicine potevano subire la stessa sorte. La storia di intere popolazioni di montagna è piena di casi in cui furiosi incendi distruggevano in poco tempo interi villaggi. E poiché l'acqua è l'elemento contrapposto al fuoco, è possibile supporre che aspergere l'acqua significasse anche allontanare il pericolo di incendi.

Solo in tempi più recenti, almeno per quel che riguarda Fassa, quest'uso venne proibito e non fu più possibile al capofamiglia «benedire» la propria casa. Il rito passò interamente in mano al clero che continua tuttora, in molti paesi, a recarsi una volta all'anno nelle case e a benedirle.

La benedizione della casa alla vigilia dell'Epifania rientrava in un ciclo più ampio di riti legati alla festività del Natale e di inizio d'anno. Accanto alle funzioni liturgiche continuavano usanze più antiche come il piccolo corteo della *stella dei tre re* [9] o l'uso del dono augurale della *bombòna*.

> «El prum de l'an se ciapèa un regal da chiš nons de creišima e de bateišim e dapò jiane te sta cèša e con bèla maniera dijaàne: «Bondì, ve augùre un felize capo de an, pregà Idio e la Madona che n'auter an siede amò vives e segn!», e dapò i ne dajea en gramièl o en fazolet se l'era na fiocia o se l'era en fioč na braa o na ciameija, e se l'era demò parenč i ne dajea na peta con en buš; e sé che metaàne ite per el brač magari dotrei petes» [10].

[9] Tre ragazzi andavano questuando nelle case cantando le canzoni dei re magi, preceduti da una stella illuminata all'interno o da fanali.

[10] «Il primo dell'anno era una gran festa. Quel giorno ricevevamo un dono (*la bombòna*) dai padrini di cresima e di battesimo. Si andava a casa loro e con gentilezza si diceva: «Buongiorno, vi auguro un felice Capodanno; pregate Iddio e la Madonna affinché l'anno prossimo siate ancora vivi ed in buona salute!» Allora regalavano un grembiule o un fazzoletto se era una figlioccia, e se era un figlioccio dei pantaloni o una camicia. Se erano solamente parenti ci davano una focaccia con un buco al centro, e magari ce ne infilavamo due o tre nel braccio». (NT: Int. n. 9 - A.B.).

Il significato della formula augurale (come anche della maledizione), riporta a credenze più diffuse un tempo che adesso, per le quali le parole, con la loro sola presenza, avevano il potere di dar vita a ciò che evocavano. A padrini e parenti, i più piccoli auguravano un altro anno di vita ripetendo una formula augurale il cui significato propiziatorio sembra però essersi già perso. È probabile che quest'usanza discenda da più arcaici riti propiziatori d'inizio d'anno il cui scopo era quello di far sì che si realizzassero i desideri espressi nella formula augurale. In epoca più recente questo rito si sarebbe poi trasformato in un gioco allegro col quale i bambini coglievano l'occasione del capodanno per ricevere regali. E puntualmente i bambini ricevevano in dono la *péta*, pane ripieno di uva passa, cibo rituale di capodanno e simbolo, forse, di abbondanza [11].

Si recavano nelle case a chiedere la *bombòna* anche i ragazzi più grandi, ma alle ragazze in età da marito.

> R.: E 'pò l'era chiš moroji che jia sot la fenestra a ge sonar, soraldut 'l dì de l'An Nef, e 'ste touše valch outa le verjea le fenestre e le rengraziàa che i é vegnui a ge augurar: però le cognea ge dar la bombòna, per Sènt Antòne le ge cognea 'njignar n picol regal a chiš che ge la vencea. Se dijea «I ge l'à venta»!
> F: «La più bèla a mi!», i ge dijea» [12].

Vincere la *bombòna* non significava perciò soltanto ricevere un dono ma, piuttosto, entrare nelle simpatie della ragazza. Il giorno di Sant'Antonio, 17 gennaio, iniziava il carnevale durante il quale i giovani avevano la possibilità di incontrarsi e divertirsi con maggior libertà. Quel giorno i ragazzi che l'avevano «vinta», ricevevano la *bombòna*, quasi una promessa d'amore.

[11] Propp sostiene che «la vite è un simbolo di fertilità, della vegetazione, dell'abbondanza e della contentezza», *op. cit.*, p. 80. In ogni caso, dare un dono a capodanno aveva un significato propiziatorio dell'abbondanza.

[12] R.: «C'erano questi giovani che andavano a suonare sotto le finestre, soprattutto a Capodanno. Qualche volta le ragazze aprivano la finestra e ringraziavano per gli auguri. Però per Sant'Antonio (17 Gennaio) dovevano preparare la *bombòna*, un piccolo dono ai ragazzi che andavano a fare loro gli auguri. Dicevano: «Glie l'ha vinta!» (È riuscito a farsi dare la *bombòna*).
F.: «La più bella a me», dicevano i ragazzi». (NT: Int. n. 8 - R.L. e F.R.).

2. *Il carnevale*

La sera del 17 gennaio, dopo l'Ave Maria, si *desleèa el carnašèr* (si slegava il carnevale). Gruppi di ragazzi, carichi di campanacci, campanelli e cianfrusaglie di ogni sorta, scendevano per le vie del paese provocando un rumore infernale. Iniziava così il periodo dell'anno più allegro nel quale la vita di tutti i giorni usciva, in parte, dai binari abituali. I giovani mascherati si recavano nelle case delle ragazze e lì recitavano semplici azioni sceniche, atti unici per lo più improvvisati.

> «Ma dapò da Carnašèr i se godea, i fajea sta mascherèdes e i jia te sta dotrei cèšes olà che i aea stues mingol granes e dapò la jent la corea te sta cèša a veder. E l'era 'l bufòn, doi marascòns, el paiazo, 'l laché; ma coche se se godea!» [13].

Bufòn, laché e *marascòns* sono le figure tipiche del carnevale fassano. Compito del *laché* è quello di tenere a bada il *paiazo* e di invitare il pubblico a partecipare come attore e spettatore al corteo dell'ultimo giorno di carnevale. Il *laché* ha in mano uno scettro adorno di nastri colorati e in testa porta un copricapo ornato di fiori di seta con al centro uno specchietto. Lo seguono i *marascòns* che si cingono la vita con file di campanacci e portano copricapi simili a quello del *laché*, ma meno vistosi. I *marascòns* agiscono sempre in coppia danzando a passo cadenzato e facendo tintinnare i campanacci. Assomigliano molto ai *mamutone* di Mamojada in Barbagia che aprivano il 17 gennaio il periodo di carnevale e la cui apparizione, come in Fassa, significava festosità, allegria, tempi propizi. Il *bufòn* è invece la maschera più grottesca: ha un lungo naso impertinente con una grossa goccia pendula, tiene in mano un cannocchiale ed una bacchettina con la quale picchia sulle spalle le vittime dei suoi scherzi e burle. Si muove in mezzo alla gente saltellando ed addocchiando col suo cannocchiale le ragazze da marito sussurrando loro in un orecchio complimenti o punzecchiandole per i difetti.

Queste erano le maschere tipiche di tutti i paesi della valle mentre

[13] «A Carnevale si divertivano proprio, facevano queste mascherate e andavano in quelle due o tre case che avevano le *stue* un po' più grandi, e la gente correva in queste case a vedere. E c'erano il *bufòn*, due *marascòns*, il *paiazo*, il *laché*: e come ci si divertiva!» (NT: Int. n. 9 - A.B.).

altre, come gli *arlechins* dal viso celato da un velo bianco o i *lonč* o *pizogn* [14] comparivano solo a Moena e nella bassa valle. Nell'alta valle, invece, e specialmente ad Alba e Penia, comparivano figure tradizionali come *Jandeluvio* che veniva portato in processione di casa in casa legato con una grossa catena e rappresentato con una bocca enorme sempre in procinto di fagocitare tutto.

Chi trascinava a forza *Jandeluvio* nelle *stue* ne enumerava poi in versi anche le gesta: nei suoi pantagruelici appetiti aveva mangiato, fin da piccolo, bestie, masserizie, immondizie di ogni sorta e, addirittura, interi mulini e osterie piene di uomini, donne e bambini.

I personaggi del *bufòn* e di *Jandeluvio* appaiono nella tradizione di Fassa come le figure forse più emblematiche dello spirito del carnevale.

Il *bufòn*, col suo lungo naso, probabile derivazione grottesca del pregiudizio popolare secondo il quale dalla lunghezza del naso si misurava anche quella del fallo [15], infastidiva scopertamente e senza ritegno le ragazze da marito. Allo stesso tempo le aggrediva verbalmente permettendosi apprezzamenti impossibili in altre occasioni, ma autorizzati in quel momento. Nel comportamento del *bufòn* le norme che regolano la decenza vengono meno: «il buffone è il re del mondo alla rovescia» [16]. Sesso e violenza appaiono qui sublimate nel comportamento aggressivo e dissacrante del buffone secondo forme rituali stereotipate, incanalate, e socialmente previste e accettate in periodo di carnevale.

Nella ritualizzazione della violenza e della sessualità delle feste, alcuni studiosi hanno ravvisato un rafforzamento dell'ordine esistente: «abbassando ciò che è in alto e innalzando ciò che è in basso, (i riti) riaffermano in realtà il principio gerarchico» [17]. La ritualizzazione del carnevale fungerebbe perciò da valvola di sfogo degli istinti repressi che altrimenti esploderebbero incontrollati.

Non è facile stabilire con esattezza quanto il carnevale in Fassa avesse assolto a questa funzione di rafforzamento dell'ordine stabilito.

[14] Maschere demoniache avvolte in bianche lenzuola che comparivano il venerdì di carnevale e il mercoledì delle ceneri per ricordare alla gente i giorni di penitenza.

[15] Bachtin afferma che «nelle forme grottesche il naso sostituisce sempre il fallo». Michail Bachtin, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Einaudi, Torino, 1979, p. 346.

[16] Michail Bachtin, *op. cit.*, p. 407.

[17] Peter Burke, *Cultura popolare nell'Europa moderna*, Mondadori, Milano, 1980, p. 196.

Da quanto risulta dalle testimonianze, il carnevale era sì vissuto come momento di svago per eccellenza, ma non sembrerebbe proprio che i fassani si fossero lasciati andare a manifestazioni tese a turbare l'ordine sociale. Certo, il *bufòn* proponeva un'immagine del mondo rovesciata, ma il suo comportamento era pienamente controllato: la sua azione rientrava in modalità, tempi e limiti stabiliti che non gli sarebbe stato permesso ignorare. Lontani erano ormai i tempi in cui a carnevale il mondo, realmente, si rovesciava. Testimone di quel mondo rovesciato, il *bufòn* appariva ormai solo come una simpatica macchietta, magari svergognata ed impertinente, simbolo del sollazzo e del divertimento collettivo.

Jandeluvio, invece, riporta ad un altro tema tipico del carnevale: il cibo. Smisurata e grottesca è la sua bocca, senza limiti la sua ghiottoneria. La sua bocca perennemente spalancata ingurgita tutto ciò che trova: *«oh che orendo gran magnar!»* raccontano le maschere che accompagnano *Jandeluvio* incatenato nelle case. Tutto di lui è esagerato: la sua bocca e la sua pancia si sono ingigantite a dismisura. «La bocca spalancata», ricorda Bachtin, «è una delle immagini centrali, cruciali, del sistema della festa popolare. Non senza motivo una forte esagerazione della bocca è uno dei mezzi tradizionali più adottati per caratterizzare una fisionomia comica» [18].

E comico lo era davvero *Jandeluvio*: l'immaginazione popolare aveva dato vita ad un personaggio nel quale *principio materiale e corporeo della vita* (Bachtin) assumevano le forme grottesche dell'esagerazione.

L'immagine grottesca di Jandeluvio potrebbe allora rappresentare simbolicamente il consumo sfrenato di cibo che non trovava riscontro nella realtà. Non risulta infatti dalle testimonianze raccolte che durante il carnevale si fosse mangiato più che in altri periodi, anche se si preparavano cibi tradizionali come *grostui* (sfoglie di pasta fritta) e *grafons* (bomboloni). La realtà alimentare di allora era talmente precaria che non sarebbe stato possibile esagerare e quindi dar fondo alle già scarse riserve invernali: la festa si opponeva solo in parte al quotidiano. A tal proposito è indicativa la seguente testimonianza:

> «E da Carnašèr i comprèa en litro de vin e dapò i ne'n dajea mingol te na taza a nos beč. Con mingol de vin apede cena nos

[18] Michail Bachtin, *op. cit.*, p. 356.

se se 'ndromenzèa duč e mi père e mia mère i podea se pasèr na bèla sera de carnašèr e ciacolèr con mia giava e mi giaf» [19].

Anche soltanto una bottiglia di vino era sufficiente a creare un clima di festa e rompere, per una serata, la quotidianità. «Il vino e il pane», ricorda ancora Bachtin, «hanno una propria logica, una propria verità, un'invincibile aspirazione alla sovrabbondanza; in essi c'è una sfumatura indistruttibile di gioia e di esultanza trionfanti» [20]. E *Jandeluvio*, che tanti mulini e tante osterie aveva mangiato, starebbe a rappresentare proprio quell'invincibile aspirazione alla sovrabbondanza.

Un'altra rappresentazione drammatica del carnevale riconducibile a riti della fertilità è la mascherata degli aratori, diffusissima fin dall'antichità in gran parte dell'Europa. Due giovani aggiogati e con in testa un paio di corna di bue trascinavano per le vie del paese un vecchio aratro formando dei solchi nella neve. «La scena (...) della processione con l'aratro più vecchio, è il ricordo», secondo Toschi, «di un antichissimo rito agreste, tipico della principale festa propiziatoria per l'inizio di un ciclo annuale» [21]. L'imitazione dell'aratura (in altri paesi era associata anche a quella della semina) avrebbe perciò garantito una fruttuosa coltivazione della terra e l'abbondanza dei raccolti. Il rito dell'imitazione dell'aratura aveva però anche un secondo significato facilmente rintracciabile nello *charivari* [22] dove si faceva spingere l'aratro alle zitelle: quello sessuale. Solcando la terra, l'aratro simboleggiava al tempo stesso l'elemento fecondatore della terra-madre e del grembo materno.

Come si diceva poc'anzi, la processione con l'aratro è una forma rituale comune a moltissime culture europee e cadeva sotto diverse festività d'inizio d'anno. Inoltre, in ogni luogo, assumeva forme e ritualizzazioni diverse, più o meno complesse. In Fassa, molto probabilmente, questo rito d'inizio d'anno è confluito nel carnevale arricchendosi di nuove forme di drammatizzazione popolare.

[19] «A Carnevale i miei genitori compravano un litro di vino e ne davano un po' anche a noi in un bicchiere. Con un sorso di vino a cena noi ci addormentavamo tutti, così mio padre e mia madre potevano riposare e trascorrere una bella serata di Carnevale chiacchierando con i nonni». (NT: Int. n. 9 - A.B.).

[20] Michail Bachtin, *op. cit.*, p. 319.

[21] Paolo Toschi, *op. cit.*, p. 209.

[22] Forma rituale dove si ridicolizzava e si caricava di significati blasfemi il sacramento del matrimonio. Elementi dello *charivari* sono confluiti nel carnevale.

Il carnevale, osserva Bachtin

> «è tutt'altro che un fenomeno semplice e a senso unico. Il termine riunisce sotto un unico concetto una serie di festività locali di origine diversa, che cadevano in date differenti (...), infatti le diverse forme della festa popolare, scomparendo e degenerandosi, lasciavano al carnevale alcuni loro elementi: rituali, attributi, immagini, maschere. Così il carnevale è diventato in effetti il depositario di tutte quelle forme della festa popolare che non avevano più un'esistenza propria» [23].

E poiché in ogni carnevale locale confluiscono diverse «particelle elementari di rito» [24], nel carnevale confluiscono anche significati diversi per culture e persone diverse. Per meglio comprendere questi significati occorrerebbe perciò uno studio più approfondito del contesto entro il quale le diverse particelle elementari del rito hanno preso forma nel carnevale. Quanto finora detto, perciò, è una possibile interpretazione di alcuni aspetti rituali del carnevale e delle feste di Fassa suscettibile di ulteriori approfondimenti che in questa sede non era possibile fare.

Quando si parlava delle maschere, si diceva anche che esse entravano nelle case: personaggi mascherati *da bèl* e *da burt* (da bello e da brutto) venivano introdotti nelle abitazioni da un giovane non mascherato (in genere il *laché*) che garantiva i presenti del comportamento delle maschere. La *stua* diventava allora un piccolo teatro nel quale i personaggi inscenavano mascherate improvvisate su semplici temi a canovaccio.

La mascherèdes erano una pratica particolarmente diffusa nell'alta valle; di esse sono rimasti alcuni testi raccolti dalla viva voce dei testimoni o già trascritti in pubblicazioni varie dei primi decenni del secolo. Già a partire dalla seconda metà del secolo scorso, infatti, don Giuseppe Brunel di Soraga scriveva azioni sceniche elaborando mascherate anteriori ed elevandole a dignità letteraria [25].

Dopo l'opera di elaborazione ed «innalzamento» del Brunel, la mascherata fassana andò sempre più conformandosi alle forme farsesche

[23] Michail Bachtin, *op. cit.*, p. 239.
[24] La definizione è di Peter Burke.
[25] Fra le altre si ricordano: *Grottol* del 1883, e *I pittores* del 1888, editi in quegli anni dalla Tipografia Monauni di Trento.

del teatro italiano, anche se modelli più arcaici continuarono a sopravvivere nelle spontanee rappresentazioni del carnevale. Questi erano testi di tradizione orale per eccellenza, composti per lo più in ladino fassano o in un curioso linguaggio misto italiano-ladino-dialetto trentino, come la mascherata di *Jandeluvio* (v. Appendice). Alcuni sono brevi racconti in rima, mentre altri hanno una struttura più complessa costruita con sequenze di monologhi o con dialoghi a botta e risposta [26].

Di queste composizioni in genere non si conoscono gli autori: esse erano state però accolte pienamente dalla comunità ed entravano perciò a far parte della tradizione teatrale popolare.

Le mascherate venivano messe in scena soltanto da uomini: «a carnevale gli uomini andavano vestiti da donna, le donne no, le lapidavano!» [27]. Ma se le donne non potevano scendere in piazza mascherate, non di meno esse avevano un ruolo fondamentale: era infatti affidata loro la vestizione del *laché*, del *bufòn* e dei *marascons*. E poiché la vestizione era un'operazione particolarmente laboriosa e complessa dalla cui perizia dipendeva il risultato estetico finale del mascheramento, molto importante per le maschere tradizionali del *laché, bufòn* e *marascons*, la donna svolgeva di fatto un ruolo fondamentale nella riuscita del carnevale.

Ma il carnevale offriva anche l'occasione per mettere in scena drammi e commedie a soggetto storico o religioso che, per il tono aulico e per l'uso pressoché esclusivo dell'italiano, si differenziavano nettamente dalle mascherate indigene.

Irma: «Una volta il Comune dava il legname per fabbricare il palco all'aperto per le scene, e come recitavano bene! I primi tempi erano gli umini che facevano le parti delle donne, poi hanno iniziato anche le donne. Ce n'era una bravissima! Qui recitarono la «Passione di Dio» ma non era riuscita tanto bene, poi la «Traviata»: bella quella!».

[26] Cfr. Fabio Chiocchetti del Goti, *Mascherèdes da chi egn.* Documenti di teatro popolare fassano raccolti da Ermanno Pescol Badia, «Mondo Ladino» 3/4 1979, pp. 211-227. Sul teatro popolare fassano si veda anche «La Veiš», Numer spezial *'L Carnašal Fašan*, Febbraio 1974, nonché L. Cincelli, *Letteratura ladina*, in «Mondo Ladino Quaderni» 1, C, *La Lingua*, Vigo di Fassa 1978.

[27] NT: Int. n. 3 - C.C.

Ida: «Mi ricordo che il giorno di S. Giuliana recitarono la commedia di S. Giuliana su a Vigo, e c'erano tutti i diavoli che la tentavano».

Irma: «Mi ricordo che il padre di Ida non studiava mai la parte, seguiva solo il suggeritore e recitava magnificamente».

Ida: «Io non l'ho mai visto recitare ma mi raccontava che faceva «Nabuccodonosor» e *'n muie de comedie de comedianč* (molte commedie da commedianti)» [28].

La diffusione di questo genére di rappresentazioni è testimoniata in Fassa a partire dalla fine del secolo scorso. I testi giungevano in valle attraverso libretti a stampa, che spesso venivano poi pazientemente ricopiati a mano (forse anche adattati) dagli stessi filodrammatici.

Nel periodo a cavallo tra '800 e '900, dunque, si assiste in Fassa ad un particolare sovrapporsi di generi teatrali: accanto alle tradizionali mascherate si vennero rappresentando anche le opere dei commediografi locali e la scena, dalle case, si spostò all'aperto sui palchi di legno costruiti per l'occasione. E accanto alla produzione drammatica autoctona una fortuna sempre crescente ebbero i drammi e le commedie di origine dotta. Elementi genuinamente popolari, elementi popolareschi e forme «colte» vivevano perciò in osmosi dinamica compenetrandosi vicendevolmente nella cultura teatrale di Fassa.

Emergono dalla testimonianza soprariportata, alcuni aspetti interessanti come la presenza di rappresentazioni drammatiche a carattere sacro, come la passione di Dio, messa in scena su di un palco, e che non è difficile immaginare carica di crudo realismo, truculenta ed ingenua fino al grottesco. Non è escluso comunque che anche in Fassa il dramma della Passione sia stato anticamente rappresentato durante le processioni del venerdì santo e che sia assurto solo successivamente a forma-spettacolo. La veste teatrale doveva però risultare troppo stretta: forse il palco non permetteva la libertà di movimenti di cui necessitano le sacre rappresentazioni figurative o, forse, la forma-spettacolo metteva maggiormente in evidenza aspetti poco edificanti della Passione che potevano invece sfuggire nella processione dove tutti partecipavano attivamente: il palco divideva gli attori dagli spettatori, e gli spettatori potevano ora guardare con occhio critico quanto suc-

[28] NT: Int. n. 6 - I.B. e I.G.

cedeva sulla scena. Fortunatamente, per gli attori, era sempre possibile rifarsi mettendo in scena le allegre farse dei commediografi locali, melodrammi e rappresentazioni sulla vita dei Santi.

> «Chiò te Ciampestrin n'aon fat cinch o sie comedie un invern. Aon fat la comedia de Sènta Genofefa na uta, dapò io fajee l diaol, ge fajee la tentazion a Sènt'Uièna, e dapò la me à brancà te na ciadena, la me à leà, e dapò, šì šì, a forza de dai e mòleie, son šampà! Siane na chindejina de comedianč, semper i medemi atores.
> Aane propio i libres scrič, le era toute jù dai libres le comedie, i fajaane vegnir da Milan e cošita. Trop fajaane comedie de Sènč, de 'ste Sènte e cošì, dut comedie da chi egn: Sèn Bertol e Sènt'Uièna aane fat e, e dapò «I Martiri del Giappone» [29].

Con la rappresentazione di commedie e drammi su testi fissi, opere locali o importate che fossero, mutarono sia i modi di «far teatro», sia gli attori stessi. Se alle mascherate potevano ipoteticamente partecipare tutti poiché non occorrevano particolari attitudini per ricoprire gli schematici ruoli previsti dai canovacci, nelle rappresentazioni teatrali sul palco comparivano ora «attori» riuniti dalle filodrammatiche locali, che imparavano la parte attenendosi fedelmente ai testi. Nella realtà poi chi eccelleva nel genere della mascherata, partecipava anche alle rappresentazioni della filodrammatica.

Con l'assimilazione di nuove forme teatrali verrà anche meno la proibizione di recitare per le donne. Dapprima... «facevano però *le comedie de le touse* (commedie delle ragazze) e quelle degli uomini» [30], dove gli uni e le altre sostenevano anche i ruoli del sesso opposto; poi, uomini e donne finiranno col lavorare fianco a fianco sullo stesso palco. L'esigenza di rappresentare al meglio ed il più realisticamente possibile le scene, il venir meno delle norme che impedivano alle donne

[29] «Qui a Campestrin un inverno facemmo cinque o sei commedie. Una volta rappresentavamo la commedia di Santa Genoveffa. Un'altra volta io facevo il diavolo, tentavo Santa Giuliana: lei mi incatenava, mi legava, e alla fine in qualche modo riuscivo a scappare! Eravamo circa una quindicina di commedianti, sempre gli stessi. Ci facevamo mandare i testi delle commedie da Milano. Rappresentavamo perlopiù le vite dei Santi e delle Sante, commedie antiche: San Bartolomeo, Santa Giuliana, e poi «I Martiri del Giappone». (NT: Int. n. 1 - L.V.).

[30] NT: Int. n. 5 - L.Z.

di uscire mascherate e, probabilmente, anche una maggior libertà fra i sessi, avevano aperto alle donne le porte del teatro.

Che i tabù sessuali avessero giocato un ruolo primario nella proibizione alle donne di partecipare alle mascherate rituali è dimostrato anche da quanto segue.

> «Neanche in chiesa non c'era a quei tempi il coro misto. Noi siamo andate ancora ad imparare a cantare messa: andavamo dietro l'altare e c'era un vecchio cantore che ci insegnava, ma non poteva venire dietro l'altare. Stava sulla porta della sacrestia e ci intonava, e noi si andava avanti a cantare: ma niente con le donne!» [31].

Se non era permesso al vecchio cantore di vedere le ragazze del coro (e in un luogo sacro, per giunta), non è difficile immaginare cosa sarebbe successo ad una donna che osava mascherarsi sulla pubblica piazza. Anche se non è escluso che, grazie alla maschera, qualche donna avesse infranto la regola, ciò non avveniva mai nelle mascherate rituali. La rappresentazione rituale delle maschere era tradizionalmente assegnata agli uomini e non v'era perciò alcuna possibilità di infrangere le regole. È comunque difficile stabilire in che misura avessero giocato i tabù sessuali o il rispetto della tradizione, nell'escludere la donna dalla partecipazione attiva alle mascherate rituali. L'esclusione della donna non è, del resto, tipica della zona di Fassa, ma anche di molte altre zone dell'arco alpino, ad esempio, anche se non è una norma. E non è facile stabilire nemmeno se la proibizione fosse un fenomeno recente ed acquisito, o arcaico. Sta di fatto che l'esclusione della donna alla partecipazione attiva alle manifestazioni di piazza, ridimensionerebbe l'idea del carnevale come momento di grande libertà.

Forse questa libertà era maggiore durante il medioevo (almeno così sembrerebbe dalle indagini degli storici della cultura popolare), ma altrettanto non si può affermare per il carnevale in Fassa (e probabilmente per molte altre zone). Inoltre, durante l'ultima settimana di carnevale, in Fassa erano previsti momenti di «sospensione» da dedicare al culto cristiano.

> «Da Carnašèr i fajea la domenia, el luneš e el mèrteš l'ores de adorazion te gejia: i fajea chi da Gries sora stradon e sot stradon,

[31] NT: Int. n. 5 - L.Z.

chi da Cianacei sora stradon e sot stradon, e i se dajea 'l cambio, e dò i jia a balèr. Ma i ge tegnia trop a chel» [32].

La quaresima non succedeva perciò al carnevale attraverso una drastica cesura, ma iniziava all'interno del carnevale stesso: la gente era chiamata a raccolta quasi a sottolineare che, assieme al divertimento, veniva pur sempre la penitenza. L'intervento «purificatore» della Chiesa cattolica apre qui in tutta la sua pregnanza. La Chiesa non pretendeva certo di abolire i festeggiamenti del carnevale (purché fossero, però, sempre conformi alla morale cristiana), ma voleva raggiungere il popolo introducendo riforme nei sistemi stessi della festa popolare. Penitenza e divertimento, devozione e svago, procedevano perciò come momenti separati e distinti all'interno dei quali il popolo adempiva sia i riti religiosi, sia gli antichi riti che avevano origini pagane.

3. *La baschìa*

Trattando delle feste popolari, si diceva anche come esse fossero riconducibili ad un *fondo comune* dal quale affioravano elementi comuni sia a feste di diverse popolazioni, sia a feste di uno stesso calendario.

Un esempio di trasferimento di elementi da una festa all'altra è dato dalla *baschìa*, forma drammatica di usi nuziali dello «sbarramento» [33], nella quale confluiscono molti degli elementi del carnevale.

> «Anni fa c'era una donna di Pozza che doveva sposarsi fuori paese, e allora i parenti dovettero pagare un dazio. Alcuni paesani della sposa costruirono un palco perché doveva arrivare il Re di Sobena, vestito elegantemente, con una barba lunga, la pelliccia di ermellino e portato da due manzi sporchi di *graša* (letame). C'erano i paggi, e poi il *bufòn* che faceva tutti i *gesti del mondo* e avvisava la gente se arrivavano gli sposi e guardava

[32] «A Carnevale facevano le ore di adorazione in chiesa, la domenica, il lunedì e il martedì. Ci andavano a turno quelli di Gries che abitavano sopra e sotto lo stradone, poi quelli di Canazei che abitavano sopra e sotto lo stradone, e poi andavano a ballare. Ci tenevano moltissimo a quelle cerimonie religiose!» (NT: Int. n. 9 - A.B.).

[33] L'uso di sbarrare il passaggio agli sposi era in uso presso moltissmi popoli. Si faceva lo sbarramento quando la ragazza andava sposa ad un uomo che non era del suo paese.

attraverso un cannocchiale. Quando arrivarono gli sposi, il Re fece un discorso nel nostro linguaggio e prima di farli passare per il confine, il *bufòn* timbrò il passaporto con una grossa rapa cotta. C'erano anche quattro cavalli cavalcati da quattro uomini vestiti da corazzieri che accompagnavano gli sposi fino al confine. La fecero fra le due guerre» [34].

Anche indipendentemente dalla presenza del *bufòn*, maschera rituale del carnevale fassano, la *baschia* è da considerarsi una «mascherata» a tutti gli effetti. Dialoghi e azione drammatica erano improvvisati su di uno schema del quale gli autori erano spesso gli stessi attori, proprio come nelle mascherate di carnevale. E se si considera poi che il carnevale era il periodo preferito per i matrimoni, non sorprenderà trovare nella *baschia*, elementi trasferiti dal carnevale stesso, o viceversa [35].

4. *I giochi*

Anche se non rientrano, per certi versi, nel tema della festa, i giochi erano pur sempre momenti di svago, di socializzazione, di divertimento.

In passato, come si ricordava nel capitolo dedicato alla famiglia, nelle lunghe sere d'autunno e d'inverno, i giovani si recavano nelle case delle ragazze a chiacchierare, a giocare a carte e alla tombola, a cantare e a far *dejoujò*.

> «Anni fa qui facevano *'l dejoujò*. Dipanavano con l'arcolaio il filo che compravano per fare la tela. I ragazzi si riunivano nelle case dove c'era da fare questo lavoro e tutti aiutavano a dipanare il filo. Nel frattempo una ragazza cuoceva patate: gliele portavano via e le nascondevano. Poi le riportavano e tutti si divertivano e mangiavano le patate col latte e col formaggio; magari si faceva addirittura mezzanotte. Si divertivano un mondo quella sera che i *jia a far dejoujò*» [36].

[34] NT: Int. n. 6 - L.G.

[35] Sulla *baschia* si veda più diffusamente il citato numero speciale de «La Veiš», *'L Carnašal Fašan*, ove compare un testo di *baschia* raccolto a Penia agli inizi del '900 dal prof. Carlo Battisti. Inoltre don M. Mazzel, *Špoš e Maridòč*. Antichi usi nuziali della Valle di Fassa, Trento 1964.

[36] NT: Int. n. 5 - L.Z.

Con l'inizio della primavera i ragazzi emigravano e finivano quindi le riunioni che venivano riprese in estate sugli alpeggi. Nelle serate d'estate ragazzi e ragazze si ritrovavano la sera a cantare e, qualche volta, anche a ballare, anche se... «qualcuno diceva che era peccato, noi si ballava lo stesso. Dicevamo: *«Balar zenza gramial, l'é 'sché magnar polenta zenza sal!»* (Ballare senza la ragazza è come mangiare la polenta senza sale)» [37].

Sugli alpeggi si ritrovavano anche i più piccoli che portavano le bestie al pascolo.

> «Canche se jia a scola l'era «jiar e la canarèla», jir a se sconer. Se jiava ence, a jir a past, a «stéch»: 'n bachet cošita, i lo trajea cošita, dapò i autres 'ntorn col bachet da pastor; chi che lo ciapava a 'l trar più lontan, 'pò l cognea jir a se'l tòr, e chel che lo sbaliava, chel cognea star sote.
> Dapò ai bondàč i jiava, con cinch šaš mingol torogn. N pruma i li cognea trar sù e i ciapar da chesta man (sul dorso della mano, n.d.r.). Chel che no ge restava più nia, chel l cognea star sote. Dapò i trajeva via chiš šaš cošita: i 'n tolea un, i lo trajea sù, e 'ndana che l jia sù i cognea tòr chel auter; dapodò i ne'n tolea sù 'n auter, i lo trajea sù e i nen' tolea sù 'n auter amò, fin che i li aea sù duč cinch.
> Dapò l'era 'l jech de la porcèla, che se'l fajea ence col bachet: l'era le buje fate jù cošita, e una buja te mez. L'era 'n saset, i lo trajea e dapò se vardaa semper de 'l ciapar e 'l trar te buja.
> Dapò 'ndana le vace se'n jia e se cogneva jir a se le chierir!» [38].

[37] NT: Int. n. 5 - L.Z.

[38] «Quando si andava a scuola si giocava a nascondino. Si giocava anche, quando si portava al pascolo il bestiame, a *stéch*: uno tirava in aria un bastoncino e gli altri intorno cercavano di colpirlo con i bastoni da pastore. Bisognava lanciarlo il più lontano possibile, e poi si andava a prenderlo. Chi lo sbagliava doveva *«star sote»* (assumere il ruolo del lanciatore del bastoncino).
Poi si giocava *«ai bondàč»* con cinque sassi di forma più o meno arrotondata. All'inizio li lanciavano in aria e li dovevano raccogliere sul dorso della mano. Chi non ci riusciva doveva *«star sote»*. Poi li lanciavano ancora: ne prendevano uno, lo gettavano in aria e intanto ne afferravano un altro; ne gettavano ancora uno in aria e ne afferravano ancora un altro, e così di seguito fino a che non ne rimanevano più.
C'era anche il gioco della *«porcèla»*, che veniva eseguito anch'esso usando il bastone: si facevano delle buche per terra, in cerchio, ed una buca al centro. Si gettava un

Un altro divertimento per bambini era quello di riscaldare la resina su di una pietra facendola colare e lavorandola poi con la saliva e trasformandola in palline simili al chewing-gum: il più bravo era quello che riusciva a far più palline.

Di giocattoli, i piccoli, ne avevano proprio pochi, e molto rudimentali.

> «Ge e mia sor no aàne pòpes. Tolaàne 'n tòch de rèiš con sù 'n tòch de erba, che l' à jù duta la rèijes, e dò metaàne 'n tòch de fil e dapò la lavaàne jù te l'èga e dapò fajaàne la treces e dijaàne che l'era la pòpa. (...) E dapò aàne no sé che pòpes de peza, e me recorde, dò la guera ge aon tout duta la pezes a mia mère che i les durèa per concèr na braa o 'n gramièl» [39].

Le condizioni materiali di vita erano talmente precarie che non sarebbe stato possibile ai bambini di possedere giocattoli, e le occasioni per riceverli in regalo erano veramente rare. Così i piccoli si divertivano giocando soltanto con pezzi di legno e sassi o immaginando in una radice o in un pezzo di stoffa, la possibilità di trasformarle in bambole. E non è detto che, in fondo, quei bambini si fossero divertiti meno di quelli di adesso poiché maggiori erano le possibilità di incontrarsi a giocare e perché la mancanza di giocattoli lasciava alla creatività ed all'immaginazione, molto più spazio di quanto non avvenga adesso nei giochi dei bambini.

Giochi e feste erano perciò momenti nei quali, piccoli e grandi, avevano l'occasione di incontrarsi e di sospendere temporaneamente le attività lavorative.

All'interno della festa, poi, continuavano a sopravvivere alcuni riti legati a determinati giorni del calendario i cui significati originali, però, si erano già perduti. Già nel 1883, don Giuseppe Brunel affermava:

sassolino, si doveva colpirlo col bastone e si cercava di farlo entrare nella buca. E le vacche nel frattempo scappavano e dovevamo andare a cercarle!» (NT: Int. n. 4 - G.Z.).

[39] «Io e mia sorella non avevamo bambole. Prendevamo un pezzo di radice con un po' d'erba, che aveva ancora tutte le radici attaccate; intorno all'erba mettevamo un po' di filo, poi lavavamo tutto, facevamo le trecce con l'erba e dicevamo che era una bambola. (...) E poi avevamo delle bambole di pezza, e mi ricordo che dopo la Guerra rubammo tutti gli avanzi di stoffa a mia madre, che li usava per rammendare pantaloni o grembiuli, per farci le bambole». (NT: Int. n. 9 - A.B.).

«Amò de dut no volesse dir nia, ma canche me recorde che i faxea tant de belle mascre, con si lachees, buffogn e marascogn e attores a chel gè, me piante 'l cher e me ncèn ogni outa che vèide 'na mascherada, e mai delle nosse, nentge 'n Pitzong» [40].

Evidentemente, già nel secolo sorso, stavano scomparendo molte delle vecchie usanze (le «sacre laudi», ad esempio) e con queste, anche i loro significati originari, in un processo di decadimento che stava coinvolgendo, del resto, tutta l'Europa e che giungerà a conclusione (almeno per quel che riguarda Fassa), negli anni della seconda guerra mondiale.

[40] Don Giuseppe Brunel, *Grottol*, Trento, Monauni, 1883. Trad. «Più di tutto non vorrei dir niente, ma quando mi ricordo che facevano tante belle maschere, con i *laché bufon*, e *marascons* e attori, mi piange il cuore e mi rattristo ogni volta che vedo una mascherata, e mai delle nostre, neanche un *Pitzong*».

APPENDICE

LA MASCHERADA DE JANDELUVIO

Testo raccolto da Cesare Poppi il 10 marzo 1980.
Informatore: GIOVANNI SOPPERRA PEGHÈN di Pera, anni 83.*

«Al gran mangiar di Jandeluvio [1]
vi voglio in rime raccontar».

Egli appena nato
gli volò un oca sul palato
benché ancor fasciato
la inghiottì senza gridar.

«Oh, che orendo gran magnar!»

Dopo cinque mesi
mangiò un porco di otto pesi
benché avendo ancor dei risi
ha dimandato da pappar.

«Oh, che orendo gran magnar!»

Egli di un anno
prese il sacco in mano
e si mise per il mondo a camminar.

«Oh, che orendo gran mangiar!»

* Archivio fonografico ICL, bob. BASF XXV PR7.
Trascrizione e note di F. Chiocchetti.

[1] Si noti nel testo, essenzialmente in lingua italiana, la curiosa commistione di forme fassane e trentine che segnaleremo sommariamente in nota. *Al* sta per it. «il», ed è la forma rafforzata dell'art. det. masch. singolare, prevalente nell'area di Vigo-Pozza (altrove anche *el*, contro la forma abbreviata *l'*).

Una volta si trovò a Milano:
vede un cane ed una cagna
se li piglia e se li magna
che non poteron più abbaiar.

«Oh, che orendo gran magnar!»

Una volta si trovò a Torino:
vede un mul ed un mulino
mangiò il mul ed il pestrino
un zapon e do manare [2]

«Oh, che orendo gran mangiare!»

Una volta si trovò a Pavia:
mangiò l'oste, l'osteria,
la moglie e le mašare [3]

«Oh, che orendo gran mangiare!»

Una volta si trovò a Brescia:
mangiò un star di fava freša [4]
sei pecore con essa
e mangiò tutto da disnar [5].

«Oh, che orendo gran mangiar!»

Fenida o da fenir
outa la carta che jon a dormir» [6].

[2] «Pestrino» è un'italianizzazione del fass. *peštrin*, brillatoio per l'orzo, come fassano è il termine *zapón*, che indica la grossa zappa usata nel lavoro dei capi. «Do manare» (due scuri) è invece trentino, fass. *doi manàe*.

[3] In ladino nel testo: «de domestiche».

[4] Fassano per «fava fresca». La forma *fréša* è oggi prevalente in alta valle (altrove *fréšča*); qui in ogni caso rima perfettamente con il nome della città nel verso precedente, pronunciato con accento fassano *bréša*.

[5] *Disnar* in fassano indica la prima colazione, mentre il desinare (pranzo) prende il nome di *maréna*.

[6] La chiusa è interamente in ladino fassano. Lett.: «Finita o da finire / volta la carta che andiamo a dormire».

p. FRUMENZIO GHETTA o.f.m.

DANIEL ZEN, VESCOF DE PERSENON
tal cart centené de sò nashiment

Vich, ai 21 de Otober dal 1984

El Vescof de Persenon Daniel Zen l'é nashù sa Vich d'intorn ai 11 de November dal 1584.

Enfin a chish dis no siane segures se l sibe nashù da l'84 o da l'85. Nosh Canònich Giuliani e ence l Sinnacher i à lashà scrit che l'é nashù dal 1584; enveze n nosh bon amich, el prof. Karl Wolfsgruber, te sò còdesh sui Canònesh da Persenon (drucà dal 1951) l'à scrit che l'é nashù da l'85.

L'é Daniel Zen enstes che l ne dash la neva de sò nashiment te una da le undesh letre scrite endana che l studiaa a Dilinga. El Vicare General da la Diozese de Persenon, Ieronimo Oto Agricola (Paur), ai prumes de Firé dal 1608 el ge aea manà na letra a Daniel, col pefel che l cognea se prejentar a Persenon par vegnir ordenà preve. Da chesta letra vegnon en consaputa che Piere Zen, pare de Daniel, el ge aea scrit al soradit Vicare General che chest sò fì l'aea ja compì i 24 egn, e che donca i aessa podù l'ordenar preve.

Ma Daniel, en datum dai 25 de Firé dal 1608, el ge fash a saer a sò superior: «*Nam Pater meus, in eo quod Celsitudini suae retulit, me iam annum vigesimum quartum egressum esse, manifeste erravit, etenim venturo primum autumno, et quidem circa festum divi Martini, annum vigesimum quartum expleturus sum*». (Mie pare, cherdan che gio aesse ja passà fora i vintecater egn, el se à neto falà; defat empruma st'uton che ven, d'intorn la festa de Sèn Martin, compiré i 24 egn).

L pare de Daniel l'era donca Piere Zen, fì de Gabriel da Tieser, e sò mare Orsola de Daniel da Vich. Piere Zen el vegnia fora da na antiga e onorada famea de Tieser, che la ge aea ja dat a la Val de Fiem en Giùdize-Vicare, Domenech Zen (1490-1512), e un Scarie, ence chest de inom Domenech (1541).

Da l'an 1574 Piere Zen el se troaa ja te Fasha desché «agente» o percurador dal marcadant de legnames Jan Batista Someida da Premier (sò pare l'era da Someida, e più tart i Someida de Premier i doventarà noboi col predicat «de Chiaromonte»). Jan Batista Someida, che l'era barba de Piere Zen, te chi egn de gran ciarestìa e de fam, de agajon e de gran tompeste (1570-72), l'aea mprestà en bon pec' de sholdi ai Fashegn, e nlaùta Piere Zen l'aea peà da él l'encarego de jir a scoder i fic' de chi sholdi. Più tart, fora par l 1590, ence Piere Zen el fajarà l marcadant de legnam.

Orsola, la mare dal Vescof Daniel, la era fia de Daniel, un bacan te anter i maores dal paìsh, e de Ana Costazera, fia dal nodar Jan Batista Costaza da Mazin, maridà ja Poza con Margareta Locatin [1].

Don Lorenz Felicetti da Pardac' (16.2.1864 - 14.3.1937), scritor de contìe e de istorie trentine, l'à lashà scrit che nosh Vescof Daniel l'é nashù par cajo sa Vich. Chesta afermazion no é sostegnuda da neshun document: per desmostrar enveze la prejenza de Piere Zen te Fasha dal 1576 al 1620 podon tirar cà dotrei documenc' te anter duc' chi che cognoshon su l'argoment.

Piere Zen el se à maridà con Orsola de Daniel e l'é vegnù a star sa Vich amancol dal 1576, e cassù l'à tegnù majon fin che g'é mort sò femena, ntorn l 1602. Ai 26 de Aost dal 1576 Piere Zen el se à prejentà sa Vich te dant al Giudìze de Fasha par domanar el paament de un

[1] Chest fossa donca l'arbor de famea o de parentà de Daniel da Vich: dal 1490 vivea en Iacom de Marin, che l'à abù en fì de inom Daniel; chest Daniel l'à abù en fì de inom Ieronimo e Ieronimo en fì de inom Micel (i ge dijea Micel de Ieronimo de Daniel); chest se'l troa dò el 1550 che l fash da Vize-Giùdize, e a Persenon ta l'archivie da la Diocese se troa en bon pec' de documenc' de compre de pré e ciampes fate da él; se pel dir che l'é stat Micel che l'à metù nsema la roba da la famea de Daniel. Micel de Ieronimo, dit de Daniel, *l'é stat tradì*, secondo la testimonianza data dal 1619, da Margareta, «moier» stata del condam (fu) Cristan de Stefen da Poza, che chel an l'aea 70 egn («Rendiconti del Giudizio»).

credit de sò missier [2] rèchia, Daniel de Daniel: donca te chel an Piere Zen el stajea ja sa Vich, sul mash de «Som Vig» (*Ober Vick*). Ciasa e tobià, ciampes e pré de sò femena Orsola i aea la valuda de zirca 4.000 fiorins.

Piere Zen l'aea n frà, Simon; emben, l'an che l'é nashù nosh Vescof Daniel, 1584, l'é vegnù a star te Fasha ence él, ja Soraga, e l'à maridà Toratìa, fia de Valier Brunel e de Catarina Costaza, sòr de Ana, madòna [3] de Piere Zen. Donca i doi frades Zen i à maridà doi jermane drete.

Fora par l meis de Marz dal 1577, d'intorn ai 16, l'era mort via Poza el nodar Jan Batista Costaza che l'era stat, dal 1550 en ca, ence scrivant dal Giudìze de Fasha. A si tempes de segur l'era la parsona più en aut e l più rich de duta la Val [4].

Descheche l'era da preveder, dò la mort dal nodar Costaza l'é vegnù fora na longia e ntorcolada causa reditaria: te chesta l'à abù sò part, e de mportanza ence, nosh Piere Zen, che l'à semper sapù far valer soe rejon e chele de sòa madòna Ana Costazera. I tudores dal ritadum Costaza, par poder paar zeche debìte, i ge à zedù a Piere Kerschpaumer dai Pochi de Salorn, el molin da Poza; doi dis dò, ai 7 de messal dal 1577, Piere Zen el ge à comprà jù el molin a chel dai Pochi par 231 fiorins, molin che l'era n longia el Ruf de Ruvaza (anchecondì i ge dish ruf de San Nicolò, ma inant che i fae sù la lejia che pa l'aea inom?).

Piere Zen e Orsola de Daniel i à abù, dò da Daniel, amò doi fies: Gabriel e Ana, che i era amò vives dal 1603 canche l'é stat fat l'in-

[2] Pare de len.

[3] Mare del len.

[4] El nodar Costaza el se aea maridà doi oute: la pruma con Margareta Locatin da Poza e la seconda co na nobola de Badia, Maria da Rosst (l'aràl maridada parcheche la fajea de bone prie e ròsc'?).
Da la pruma femena l'à abù sic fies, trei maschies e trei baibele; Salvester e Ieronimo, jic' en vèra e mai più vegnui de retorn (fosh i cardea de far fortuna desché Salvester Soldà); Iacum, che l didaa sò pare a scriver documenc' (l'aea na bèla scritura), e l se sotescrivea «*Schulmeister*», sen che l'aea dotrei scolées. Iacum l'é ence mort inant sò pare e l'à lashà en piciol de inom Jan o Janet.
Le fie le aea inom Catarina (che l'à maridà Valier Brunel), Ana, iava de nosh Vescof, e Pelegrina, che l'aea maridà Micel dal Loton (Lauton) da Vich e da él l'à abù doi piciole, e restada vedova l'à maridà Zoan Ross de Plan de Comezadura en Val de Sol, frà de don Piere Ross, Piovan de Fiem. Da chest Zoan Ross e da Pelegrina Costazera l'é vegnù fora duta la famea di Rossi da Poza.

ventare da le ciase, da le massarìe, di ciampes e di pré da la Orsola rèchia. Gabriel l'é stat batejà ai 12 de November dal 1591; chest el vegnon a saer dal prum liber dal Batum da la Pieif de Sèn Jan.

L'ultima uta che troon Piere Zen te Fasha l'é stat canche, ai 6 de Dezember dal 1621, l'é vegnù a far da non al picol Gere, fì de sò frà Simon Zen e de Toratìa n. Brunel. Ma no podon pa desmentiar en auter document che desmostra da soul cotant che Piere Zen e sò fì Daniel i era leé ta la Val de Fasha, ence dò che Piere l'era s'in jit a star fora a Tieser, dò che l'é mort la Orsola. El document che volon recordar l'é na donazion ntra de vives, fata al dò da la lege te dant l Giùdize e Vize-Capitan de Fasha Jan Batista Massar e ai juré da l'Ofizio. Ai 20 de Otober dal 1620 Piere Zen, par él nstes e par sò fì Daniel (enlaùta Piovan e Decan de Krems) el ge fajea don a la Comunità de Fasha de na ciasa, vejina al mash Piere Zen, sun Som Vich, parcheche la servisse da calonia al Premessare o Capelan de Sènt'Uliana.

La Orsola, mare de nosh Vescof Daniel, la é morta amò joena: no saon el datum prezis de sòa mort. Chest saon: che Piere Zen ai 29 de Oril dal 1602 l'à fità a Nicolò Mazel da Costa i ciampes e i pré che l'aea sa Vich par cinch egn. Te chest document no se troa verbo da la majon che Piere Zen l'aea fat sù dal 1593 sa Somvich sul sedim da la veia majon fata duta de traves dolé. De segur fora par l'aishuda dal 1602 Pierc, restà vedof, l'é jit a star fora Tieser ta la ciasa ritada da sò pare.

El prum liber di morc' da la Pieif de Sèn Jan de Fasha (1596-1609) l'é en muie zarà e moch: mencia sfoes intrìesh, e ntrà i autres mencia duc' i inomes di morc' dal meis de Mé dal 1601 al meis de Marz dal 1602. Se pel creer che la Orsola sibe morta te chest tòch de temp. Da autres documenc' (feudo de Daniel) s'é vegnui a saer che ai 12 de Otober dal 1601 la era amò viva. Piere Zen, restà vedof con doi fies picui el se à danef tirà fora a Tieser e aló el se à maridà na seconda outa e l'à tout la fia dal nodar Bartolomeo Alberti, che l'aea inom Lisabeta; da chesta seconda femena Piere l'à abù na fia, batejada co l'inom de Ana Lisabeta.

Piere Zen l'era n òm njignegol e ascòrt, bon de far contrac' e de scriver letre de bon ferstònt. L'é stat più oute Regolan da la Regola de Vich, e l'era n relazion de afares de legnam col Baron de Fié (Völs Colona). L saea far valer sòe rejon ence n tribunal; valch outa l'era ence massa partendegol, tant co la jent che co le autorità. Ti contrac' l'era n muie tegnic', soraldut coi fitadins; sul let de mort l ge à lashà

jù i fic' ai Mazel da Costa che i era jic' fora a Tieser a l prear. L'é ben vera che no l'era rich; ma par chi egn Piere Zen l'era en bon bacan. Su l'inventare de Tieser l'é scrit sù che l'aea un ciaval, trei cobie de manc' da lurier, e dapò ence vace. Fin che l'era sa Vich l'aea n pastrec' de 300 feide e na stala de diesh bestie, entra manc', vace e vedèle.

Donca, dotrei sholdi no i ge menciaa, e l'aessa podù far studiar sò fì zenza far debìte. Ma listesh l'à cerì de se didar: el ge à preà al Vescof de Persenon Crestofol Andrea Spaur de ge conzeder a sò fì Daniel na «borsa di studio» («*stipendium*» i ge dijea enlaùta), par l manar tal colegio di Paresh Gesuìc' a Dilinga en Baviera, sul Danubio, ló che l'é stat enmatricolà dal 1604. Ma fazilmenter Piere Zen l'aea manà a studiar sò fì Daniel a Persenon ja dant. Enfati da na letra de Daniel vegnon a saer che l'à scomenzà a pear la «borsa di studio» dal meis de Messal dal 1602. Fazilmenter Piere l'aea troà en aiut tal preve don Jan dal Solar da Vich, Canònich de Sènta Maria en Ambit a Persenon.

I studies

Se pel creer che l prum maester de Daniel sibe stat sò pare, che descheche dijaane el saea no demò lejer e scriver e far conc', ma ben ence meter jù letre de contegnù e de argoment, tant che n avocat. No podon dir se l Premessare de Sènt'Uliana el ge arà fat scola o manco.

Cognon tegnir te dant che l Piovan de Fasha da nlaùta l'era don Andrea Gerio de Casez en Val de Non, mort ai 12 de Marz dal 1602, dò chinesh egn de cura d'anime. Chest Piovan don Andrea l'aea en nevó (fì de na sò sor e de Cesare da Dermul en Val de Non) che l'aea inom Gasper Inama. Ence él l'à studià dai Paresh Gesuìc' a Dilinga, e d'istà el vegnia ai fresc' te Fasha da sò barba. L'é stat ordenà preve ai 10 de Oril dal 1599 e da chel dì l'é semper restà te Fasha, dant sché Capelan e dò desché Piovan, volù e votà da la Comunità: en preve en muie valent, mort amò joen, d'intorn ai carant'egn. L'à lashà en gran ncreshiment canche l'é mort, e la Comunità, ai Piovegn vegnui dò da él, la ge lo metea te dant desché ejempie da ge jir dò. Sion ben

[5] Te chesta ciasa l'é vivù i Premessares de Sènt'Uliana par doicent egn, enfin al 1810 enzirca. Dò la Comunità de Fasha l'à venù chesta calonia ai Trottner, d'intorn al 1880, par paar zeche lurieres fac' d'intorn la lejia de Sènt'Uliana.

segures che Daniel te chest preve don Gasper Inama l'à troà un ejempie de devozion e de studio, e un aiut par scomenzar a studiar.

Par cognosher n mingol i studies che Daniel Zen l'à fat a Dillingen, aon te man undesh letre scrite da Daniel al Vicare General Ieronimo Oto Agricola. Cheste undesh letre le à par argoment bèleche dute ence la domanda de aiut par se paar l cost e cartier e le male speise. Le letre le porta cheste date: una dal 1604, doi dal 1605, doi dal 1606, doi dal 1607 e cater dal 1608.

Canche l'à abù fenì l cors de filosofia, de Jugn dal 1605, Daniel Zen l'à injignà na picola tesi de filosofia, dedicada a sò «mecenate» e benefator l Vescof de Persenon, tesi che la é stata ence stampada (en saràl amò na copia zaolà?). Ence la tesi scrita a la fin dal cors de teologia Daniel el l'à fata stampar, e la ge à costà più de 50 fiorins, ma la era mingol longia (*«quae bene longa erit»*); ence chesta l ge l'à dedicada a sò benefator.

Da la pruma letra, scrita da Dilinga ai 21 de Jugn dal 1604, vegnon a saer che zachei i aea cusà Daniel de aer pardù l temp, con pech onor, a jir stroz de not coi museganc' a ciantar par le strade e le piaze de Dilinga [6]. Daniel el se aea defenù bel dalvers da la cusa: «Scrivége al Rev. pare Magno Tofius par saer coche me comporte. E se fosse coshita *«negligens et dissolutus»* descheche i ve à dit, co aesse pa fat, de duc' chish 33 studenc', a me troar ntra i diesh miores e più valenc'?».

Fenì che l'à abù, con laude, el cors de filosofia, l Vescof de Persenon Crestofol el ge aea mprometù de ge troar post a Roma tal «Collegio Germanico» par far la teologia. Ai 14 de Otober dal 1605 Daniel el ge scrif al Vicare General na letra duta piena de ncreshiment de no aer amò podù pontar via par Roma, na letra n muie nteressanta par nos. L'era da doi meish a ciasa, sa Vich (se veit che no ge saea bel star con sò pare fora a Tieser, fosh par via da la maerina), che l spetaa da n dì a l'auter de pear letra, e mai nia. No l saea olà se utar, da chi jir par ge prear aiut par poder fenir de studiar. L'aessa tant volù jir a Roma, e se no, amancol a Dilinga o autró; e dò l fenesh: «Se Voi no volede me didar, cognaré cerir autró par poder jir inant co le scole; e chest co l'aiut dal bon Dio e di amish, e col didament de mie bon ciaf, che par grazia de Dio l'é n muie bon, me njignaré».

[6] Che a Daniel ge saesse bèla la musega sion ben segures, parcheche dal 1626, canche l'era vegnù te Fasha a Messa noèla de don Iacom Rossi († 1674), el se aea tout dò doi famées, un de inom Giujef Corte, «qual sonava il violino e cantava».

El Vescof de Persenon no l'à podù manar Daniel a Roma tal Collegio Germanico, e coshita Daniel l'à cognù jir ndò a Dilinga. Ma endana l sentia enseghit el rechiam de Roma, e da Dilinga ai 9 de Jugn dal 1606 el prea ndò da nef che i ge troe post aló; endana él l farà dur sò dover «*quanto amore et ardore*», con dut l'amor e l'ardor, par poder doventar de utol a la Mader Liejia Catolica, e parcheche sò benefator no l'abe de n'aer recor de l'aer didà fora.

El rechiam dal Collegio Germanico el cognea esser stat en muie gran, perché ai 20 de Dezember dal 1606 Daniel el proa amò na uta par veder se la ge jia fata; el domana scusa de esser coshita shecon, e dò el prea, njeneià jabas te dant i piesh, par otegnir sta grazia. Co l'aiut da la «borsa di studio» (*alumnatico*) che l peaa da sò benefator par studiar, no l podea semper paar dute le male speise, e de tant en tant el scrivea a sò pare par se prear doi sholdi. Aon na letra de Piere Zen, datada Tieser ai 29 de Oril dal 1606, manada al Vicare General de Persenon, ensema con na letra de Daniel che l vegnia a l prear de ge manar zeche sholdi. Piere l'à preà el Vicare General de didar sò fì te chela ocajion, parché él no l'aea l met de l far.

Daniel Zen l'era en muge stimà da si professores e da si compagnes. El dì da la Madòna da le Ciandeile, ai 2 de Firé dal 1608, si compagnes i lo à volù e votà «*praefectum maioris congregationis Mariae Virginis annuntiatae*», prefet da la maora congregazion de la Madòna Nunziata.

Ta la letra scrita da Dilinga ai 25 de Firé dal 1608 troon ence la data dal nashiment de Daniel: «*circa festum divi Martini, annum 24um expleturus sum*», d'intorn la festa de Sèn Martin son par compir i 24 egn. El Vicare General l ge aea scrit a Daniel de se prejentar a Persenon par vegnir ordenà preve. Ma Daniel no l'aea amò compì i 24 egn, e coshita l'à podù fenir ence chel an.

Daniel l'é vegnù da Dilinga de Setember dal 1608, e l se à prejentà al Vicare General che l ge à dat dò na letra da ge portar al Vescof, che l stajea a Velturno; la letra dijea coshita: «Ill.mo et Rev.mo Signor mio gratiosissimo. Vien costà il lator della presente, alunno di V.S. Ill.ma, Daniel Zen, theologo, bravo et valent'huomo, come nelle lettere da Dilinga mi vien molto lodato, et havendolo io chiamato dallo studio, accioché quà si facesse ordinare (sacerdote) lui prega humilmente, poter ancor un anno studiare, da finir la sacra theologia, la quale faria con grandissima laude, essendo giovane di gran ingegno. Et havendo sin hora fatta in lui tanta spesa saria d'opinione, che quel tanto si facesse ancor per un anno; et in quel mentre gli fosse data la

dimissoria, per farlo ordinare là a Dilinga, così tornerebbe e Theologo perfetto, e sacerdote, che potrebbe essere adoperato al beneficio della diocese, con sotisfacion maggior di V.S. Ill.ma. Humilmente me inchino, di Bressanone 28 sett. 1608, Vic. Gen.».

Coshita Daniel l'à podù jir ndò a Dilinga par far l'ultim an de teologia, e fenì chest l'à otegnù i dotorat en teologia ai 2 de Setember dal 1609. Vegnù de retorn a Persenon ai 19 de Dezember l'é stat ordenà diacon, e ai 5 de Jugn dal 1610 l'é stat ordenà preve.

Pardiciador e Canònich de Persenon

El Canònich Jan Batista Giuliani l'à lashà scrit che don Daniel Zen l'à zelebrà la pruma Messa a Seefeld ai 15 de Messal dal 1610.

Enlaùta a Persenon i aea en gran besen de un brao pardiciador; coshita nosh don Daniel, dotor en sacra teologia, che l'era en pardiciador de gran braùra, l'é stat nominà benefizià de l'utar de Sènta Barbola tal Dòm de Persenon, co l'obligo de pardiciar. A chesta moda don Daniel l'à scomenzà sò apostolat.

Fora par l'istà dal 1611 Daniel Zen l'à compagnà i delegac' dal Vescof de Persenon (e ntra de chish l'era ence un preve da Vich, don Jan dal Solar, Canònich de Sènta Maria in Ambitu), che, passan par Gherdena, Ciastelrot, Fié, Dier, Neva Ladina, à vijità duta la Val de Fasha, Fodom e Badia. Fora par l'an 1612 l dotor Daniel Zen l'é vengù ndò te Fasha, e dò fora a Tieser, ló che ntra l'auter l'à fat scriver sò testament dal nodar Bartolamè Alberti.

L'an dò, ai 8 de Firé, morìa a Persenon el Canònich Johann Mörl, e coshita restaa vet n canonicat ta la catedrala. A concorer a chest bon post i era na donzena, e ntra de chish n'era doi Conti e autres doi titolé de Cavalierat. Ma sora duc' l'é stat perferì nosh dotor Daniel Zen, e l'é stat creà Canònich onorarie de Passau e Breslau (Wroclaw) e Capelan de onor da L'Arzeduca Carl de Austria, Conseier da l'Arzeduca Leopold Conte dal Tirol, e Conseier di Imperadores Matia e Ferdinand.

Ben fornì de calità speziale de ciaf e de cher, gran pardiciador e fin diplomatich, Daniel l'é stat chiamà ben de fata al servije de Arzeduches, de Vescoves e da l'Imperador enstes.

Ma dant nosh Daniel l'é vegnù te Fasha par se far far en document autentich, de esser fì de pare e de mare maridé e de bona famea. Al

prum de Oril dal 1613 sa Vich, te ciasa dal Giudìze de Fasha, te dant al Capitanio Iore Recordin von Nain, e ai onorandi Simon Caligar, Mechiel Massar e Jan Rossi, assessores, i é stac' chiamé a testimoniar d'intorn al nashiment legitim de pare e de mare set testamonesh [7]. Duc', un separà da l'auter, i à deponù con jurament che Daniel Zen l'era fì legitim; duc' se recordaa canche Piere l'aea maridà la Orsola de Daniel e l'era vegnù a star sa Vich, e che i à abù Daniel e autres fies. Chest document l se troa traslatà par todesch a Persenon, con tant de segil, ma l'original l'aon recopià dai Protocòi dal Giudìze de Fasha.

Fora par l'aishuda dal 1613 nosh Daniel l'era stat envià a pardiciar a Ispruch, ló che l'era ence l'Imperatrice Ana a l scutar sù. El ge à sapù tant brao e valent, che la lo à chiamà a Viena desche Capelan de Cort. Aló nosh Daniel l'à pardicià de spes al popul tal Dòm de Sèn Stefen, con gran content de duc'.

Ma endana che l'era a Viena no l desmentiaa pa Persenon: i Canònesh i ge preaa de spes servijes apede la Cort da l'Imperador. Dal 1613 g'é stat dat sù l'encarego de prear le regàlie par l nef Vescof Carl Arzeduca d'Austria; n'autra mission, zis delicata, i ge l'à data sù dal 1624, a la mort dal medemo Vescof, par ge far a saer a l'Imperador Ferdinand che sò frà Carl l'aea lashà debìte par 60.000 fiorins (manco 7).

Decan de Krems an der Donau

Ta l'an 1615, dò doi egn che l'era a Viena, Daniel l'é stat nominà Piovan e Decan de Krems sul Danubio, ofize che l'à mantegnù enfin al 1625. L'atività de paster de anime de Daniel Zen a Krems la s'à sladà te doi ciampes. El prum l'é stat la pardiciazion e la istruzion cristiana al popul de Dio, e te chest l'é stat en muie zelant. Te pec' egn de apostolat, didà ence dai frati de Sèn Domenech e de Sèn Franzesch, l'à fat refiorir la fede catolica te na zità che la era meza di protestanc'. De chest vers pel ne far lum assà el diplom de merit che ge à donà a sò Decan l Consei Zitadin de Krems, ai 24 de Marz dal 1618.

[7] Jan de Cherstofol de 60 egn, Leonard dal Solar de 64 egn, Antone da Pederiva de 53 egn, Jan de Brunel de 64 egn, Iacum de Mazel de 76 egn, Batista de Mazel de 64 egn, e Valantin de Cristina de 60 egn.

L'auter lurier che l lo à tegnù ocupà par diesh egn, l'é stat la costruzion da la neva lejia pievana, dedicada a Sèn Vit martire che, saonben, l'é ence patròn de Vich. Sul sedìm aló che aldidanché se troa la lejia decanala de Krems, fin ai tempes de nosh Daniel l'era na veia lejia dedicada a Sèn Vit. Chesta medema lejia la se troaa da beleche cent egn te na condizion misera, e la manaciaa de crodar jù da na dì n l'autra. El nef Piovan e Decan, de fata dò che l'é vegnù a Krems, l'à njignà sobito n raport ló che l tolea cà, pont par pont, le misere condizion de soa lejia pievana. Chest raport el lo à prejentà a l'Imperador Matia, che no l cardea che i aesse lashà jir tant a demal chela lejia. El Piovan Daniel Zen l'aea domanà l'aiut dal Consei Zitadin, ma i ge aea responù che no i aea fondi par conciar sù la lejia, coshita el preaa de poder jir a la cercia (questua) par la lejia. L'Imperador Matia, con en decret dai 3 de Messal dal 1615, el ge dajea el carego a l'Abat de Göttweis Gere Falbius e a Piere Scholdau, Bürgermeister de Krems, de tòr par man l'afare da la veia lejia de Sèn Vit e dò de riferir al gubernio.

Abuda te man la relazion di doi Comissares, el gubernio l'à conzedù de far la «cercia», e chesta à dat na bona regoeta. Dal 1616 la veia lejia de Sèn Vit la é stata petada jù e i à scomenzà a ciavar fondament par far sù la neva, su dessen da l'architet Ziprian Biasino. Ai 18 de Oril dal 1616 el Decan Daniel Zen l'à benedì la pruma pèra. El lurier l'é jit inant, ma no massa debel; dant parcheche i sholdi touc' sù i se à prest fenì, e dò parcheche l'é vegnù fora la vèra e l'invajion di Boemes, che i era suté sù de contra a l'Imperador. Fenida la vèra, dal 1624 l Consei Zitadin e el Decan Daniel Zen i à manà na suplica a l'Imperador par otegnir che le steore fate paar ai Boemes dò la reoutada le vegnisse drezade par fenir la lejia de Krems. D'autra man el Decan Zen el tiraa fora bendeché dal sò par paar palieres e lurieranc', e par chest l'é stat ence nominà Curat de Zwentendorf e de Rust.

Con dut, par via da la frabica da la lejia, l'era semper ciareà de debìte, che l se à portà dò ence dò che l'é stat fat Vescof de Persenon, e dò che l'é mort sutaa fora dapardut creditores su creditores che partendea de vegnir paé.

Ma i prumes tempes che l'era a Krems Daniel Zen l'era doventà belebon rich, e valgugn cardea che sò comportament no l fosse da laudar. I volea ge manar na Comission par ge far reveder i conc' da la frabica da la Pieif de Krems. Par se salvar da chesta revijion, Daniel Zen l'é vegnù a Viena, ló che l'à fat en donatif de diesh mile fiorins a la fabrizerìa da la lejia da la Madòna da la S-ciala, co l'obligo de dir

na Messa ogne dì e de ciantar le tanie ogne sabeda. Ence i Paresh Gesuìc' de Viena i à peà diesh milé fiorins par na ciasa de noviziat: a la valiva moda l'à fondà a Viena doi «borse di studio» par studenc' purec' e el ge à dat la leta de chish studenc' al Capitol de Persenon: saon ence de valgugn fashegn che i à podù jir a studiar a Viena. I capitai de cheste fondazion i se troaa en depòjit ta la zità de Stein sul Danubio.

Dò la mort dal Vescof Carl Arzeduca d'Austria, s'à reunà a Persenon i Canònesh, e con chish ence Daniel, par elejer l nef Vescof: ai 5 de Marz dal 1625 l'é stat nóminà Ieronimo Agricola, ja Vicare General e bon amìch de nosh Daniel. Fora par l'Oril el Capitol, e ence l nef Vescof, i à manà a Roma nosh Daniel par otegnir dal Papa, più prest che l'era possibol, la conferma de la elezion, de fat otegnuda ai 5 de Mé dal medemo an. Endana che Daniel l'era a Roma l Papa Urbano VIII el lo à fat Prevost da la Lejia catedrala de Persenon, pruma degnità dal Capitol, e apede l lo à nominà ence Camerier Papal.

Dal 1626, vegnù de retorn da Roma, l'à tout la dezijion de s'in jir da Krems e de vegnir a star a Persenon. Ma dant l'à volù passar trei meish te Fasha e Fiem, olache l'é stat per dut l'uton.

Enfati el nodar de Tieser Bernardin Alberti, cugnà de Piere Zen, l'à lashà scrit che Daniel el s'à fermà a Tieser dai 12 dei Setember enshin ai 14 de Dezember dal 1626. Te chest temp, ai ultimes de November, morìa a Tieser Piere Zen, pare de nosh Daniel: l'aea fat testament ai 6 de Dezember dal 1625, con na jonta de codizil ai 27 de Setember dal 1626.

Ma enlaùta Daniel Zen l'é stat en bon pech ence te Fasha; ntra l'auter l'é stat a la pruma Messa de don Iacum Rossi da Poza, e descheche dijaane l'aca cun él Giujef Corte che l sonaa l violin e che l ciantaa. Te Fasha el stajea te calonia ja Sèn Jan: el Pievan de Fasha Jan Andrea Rossi l'à lashà scrit belimpont che nosh Daniel l'à stat 'pède él cinch setemane te calonia.

Nosh Vescof Daniel l'aea mparà prest a jir a ciaval, e ence canche l'é jit a Roma l'é jit a ciaval, e coshita canche l'é vegnù te Fasha con doi famées l'é vegnù a ciaval. Na dì Daniel l'à volù jir a troar l'òm più veie da la Val e dal Tirol, Jan de Fosch da Dalba, che dal 1626 l'aea 118 egn. Ma canche l'é jit ta Dalba el ciaval l'é jit a routole, e Daniel el se à fat mal a n pè, e l'à cognù star te let aló dai Rossi da Poza par trei setemane.

Dò la sepoltura de sò pare, Daniel l'à dat a fit i ciampes e i pré fora

a Tieser, l'à ciareà sui ciavai en pece de massarìe (ole, vieste), e l'é s'in jit fora Persenon.

Prinzipe de Persenon

Trei meish dò, ai 6 de Marz dal 1627, morìa a Persenon el Vescof Ieronimo: l'era stat metù sù l'an dant ai 5 de Marz, giusta un an e una dì.

Par elejer l nef Vescof de Persenon i Canònesh i aea metù l 26 de Oril. Chela dì duc' i 14 Canònesh [8] i se à reunà e i à fat cater votazion, ma neshun no à peà i voti che servìa par vegnir metù sù. L'indoman un di Canònesh l'é jit adertura a se sconer, e i ge à metù dutoldì a l cerir e a l persuader de tòr part l'indoman a la votazion. Enlaùta, ai 28, i à fat autre cater votazion zenza concluder nia. Enveze ai 29 de Oril i Canònesh i se à ndò metù nsema, e i se à troà duc' d'acòrt, zenza neshuna ecezion, de elejer Vescof Daniel Zen, e coshita l'à peà i voti de duc'.

Daniel Zen enstes, giusta stat metù Vescof, l'à scomenzà via a scriver, par latin, na descrizion di avenimenc' e di fac' de chi trei dis dò soa elezion. Chesta l'é na libera traduzion:

«Protocol o curta descrizion da le robe fate da me, Daniel Zen, Vescof de Persenon.

Ai 29 de Oril, dì de Sènta Catarina, desché par miracol i Canònesh i é stac' duc' d'acòrt de me elejer mè, indegn, che no é cerì e nience no sperae de doventar Vescof del Prinzipat de Persenon. Pree el Signoredio che l me conzede de l rejer a sò onor, par el ben da la Lejia e da le anime. Dò da aer azetà la elezion, ta la sala dal Capitol i Canònesh me à augurà bona fortuna e un felize gubernio. Dò i me à compagnà ta la Lejia catedrala, aló che l Canònich più veie el me à menà fin su l'ultim ciaslir de utar, e el me à fat sentar sora l feldistorio (*Feldstuhl*) scuert de velù, metù da la man dal Vangile a man cencia de chi che varda. Aló sun utar i é vegnui un dò l'auter, a me far l'at de omage e de suditanza, i Canònesh, i Preves dal Dòm, i Conseieres

[8] Antone Crosina Decan e Vescof Sufrican, Daniel Zen Prevost, Gere Andrian Senior, Jan Platzgummer, Gulielm Welsperg, Iacum Migazzi, Lodovich von Coreth, Piere von Spaur, Baldessar Vintler, Carl Hendl, Jan Rudolf Rainold, Baldessar Recordin, Simon Trinza, Crestofol Furtenbach.

Auliches, i Signores da la zità, e duc' i me à augurà un felize gubernio. Endana l Còr da la Lejia catedrala el ciantaa el «Te Deum» de rengraziament. E dò i me à compagnà ta la Prepositura, aló che se aea reunà passa cent zitadins de Persenon. Chish i me à dat sò salut augural con sò «Viva!». Gio g'é fat portar a duc' vin a volontà. N chela dì, jache i Canònesh aea ja marenà, e i zitadins era ja jic' de retorn a ciasa, é marenà da soul.

El terz dì dò mia elezion é manà a Trent el Canònich Iacum Migazzi e l Conseier de Cort Leopold, da mons. Piere Belli (de Condin), Vicare General e Vescof sufrican da la Diozese de Trent, col document autentich de mia elezion, mia profeshion de fè, i documenc' da le Sagre Ordenazion e i atestac' de dotorat, de nashiment, le ciarie sostegnude e i titui de onor abui dal Papa, dai Imperadores, dai Arzeduches de Austria e dal Nunzie Apostòlich a Viena, parcheche l'injignasse jù l'at canònich da la elezion stata fata. E chest el l'à fat ben bolintiera. El Canònich Migazzi e el Conseier Leopold i à manà a Roma el soradit document, ensema con autres papieres che servìa e na cambiala par paar le speise e le tasse».

Dò cinch setemane l'é vegnù da Roma le «bolle» de conferma pontifizia da la elezion a Vescof. Chele bole le ge à costà 14.000 fiorins. Apena che l'é vegnù la conferma dal Papa, i à manà Daniel Zen tal palaz vescovil, ló che con gran solenità i ge à metù ta le man le chiaf de sòa residenzia. I Arzeduches, i Cardinai e i gregn Segnores i ge à manà soe congratulazion.

Ai 3 de Otober dal 1627 l'é stat consagrà Vescof de Persenon dal Vescof sufrican Antone Crosina, co l'assistenza de l'Abat de Wilten Andrea e de chel de Novazèla March. La zerimonia da la consagrazion la é stata fata con gran solenità e te chesta ocajion l'é stat ence publicà na «indulgenza plenaria».

Apena che l'à abù peà la consagrazion, Daniel l'à scomenzà a far la visita de la Diozese. No l'aea amò 43 egn canche l'à scomenzà a sentir i prumes segnai dal mal che te pec' meish el lo portarà te fòssa.

Ai 14 de Firé dal 1628 l'à otegnù da Viena le regàlie imperiale, che fossa la conferma da part da l'Imperador a la elezion desché Prinzipe da l'Imper. Cheste regàlie le ge à costà 936 fiorins. Pech dò, da la Cort de Viena, l'à peà desché regal na copa de arjent soraindorà da la valuda de 70 fiorins.

Ai 23 de Oril dal 1628 l'à fat en viac' a Padoa, par cerir de varir da sò mal, ma no l'à otegnù neshun miorament. Canche l'é vegnù de

retorn da Padoa el ge à donà al Dòm de Persenon en bèl cader con sù la Madòna encoronada e na lampeda de arjent.

Endana l'era nashù a Ispruch el fì da l'Arzeduca Ferdinand e de Claudia de Medizi, e i aea envià el Vescof Daniel a l batejar: Daniel l'é ben jit a Ispruch, ma a batejar el Prinzipe l'é stat el Piovan de chela zità.

Daniel Zen l'à abù n muie a cher el seminarie de Persenon, e l'aea ence scrit a Roma par aer l parmesho de tegnir 40 seminarisc' al post di 12 che i aea fin enlaùta.

Fora par l'istà dal 1628 el mal che lo cruziaa tant debel el se à fat amò più gaart. Ai 20 de Setember el detaa sò testament, e ai 24, canche l'à sentù se arvejinar la fin, l'à rezevù con gran devozion i Sènc' Sacramenc', l Viàtich e l'Ele Sènt, e la sera de chel medemo dì, da mèze le sie, l'é mort ntra dolores e mai da no creer. L'aea 43 egn, 10 meish e 16 dis zirca.

La sepoltura la é stata ai 27 de Setember. La gran pèra che la seraa la fossa, ades se la veit tal portegal dal Dòm de Persenon, enmurada tal parei, a man cencia, visavì a chela de sò antezessor. Se pel lejer:

«PRINCIPI VIGILANTISSIMO - DANIELI ZEN - EPISCOPO BRIXINENSI - DE HAC ECCLESIA OPTIME MERITUS - MEMORIAE ERGO POSITUM - OBIIT ANNO 1628».

A la Cambra Aulica de Persenon l'à lashà 11.798 fiorins. La roba ritada da sò mare Orsola de Daniel, valutata 4.000 fiorins, bèleche duta sul tegnir da la Regola de Vich, el ge l'à lashada par mantegnir el Capitanio e l Giùdize de Fasha. L'à volù lashar fora demò n ciamp, nominà *Ciamp pian,* che dajea zirca 30 fiorins de utol, par ge'l lashar a la Premessarìa de Sènt'Uliana.

Nveze chel che l'aea rità da sò pare a Tieser el ge l'à lashà a sò sor Ana Lisabeta, che nlaùta la era «educanda» tal convent de Sonnenburg en Pustarìa. Ta la segonda metà dal 1700 el Dòm de Persenon i l'à refat descheche l'é ades: ence le fòsse di Vescoves con soe lapide le é state mudade de post. La lapida de Daniel Zen, con stema e iscrizion, i l'à tramudada tal clauster medemo dal Dòm, da la man da doman. Soravìa se veit n aucia zipiada tal sas e chesta iscrizion:

«QUI CUSTODIT NON DORMIT (chi che fash la varda no dorm) DANIELI ZEN PRINCIPI VIGILANTISSIMO».

p. FRUMENZIO GHETTA o.f.m.

DANIELE ZEN, VESCOVO DI BRESSANONE
nel quarto centenario della nascita

Vigo di Fassa, 21 Ottobre 1984

Il Vescovo Daniele Zen nacque a Vigo di Fassa intorno all'11 Novembre dell'anno 1584.

Fino ad oggi non conoscevamo con esattezza la sua data di nascita. Il canonico Giuliani, ed anche il Sinnacher, scrissero che egli nacque nel 1584; invece il prof. Karl Wolfsgruber, nel suo libro sui Canonici di Bressanone stampato nel 1951, afferma che si trattava del 1585.

È lo stesso Daniele che ci comunica la data della Sua nascita in una delle undici lettere scritte durante il soggiorno di studi a Dillingen. Il Vicario generale della Diocesi di Bressanone, Geronimo Otto Agricola (Paur) all'inizio di Febbraio del 1608 scriveva una lettera a Daniele con l'ordine di presentarsi a Bressanone per essere ordinato sacerdote. Da questa lettera apprendiamo che Pietro Zen padre di Daniele, aveva informato il Vicario Generale che suo figlio aveva già compiuto i 24 anni di età e che dunque poteva essere consacrato sacerdote. Daniele Zen, il 25 Febbraio 1608, comunica invece al suo superiore: «Nam Pater meus, in eo quod Celsitudini suae retulit, me iam annum vigesimum quartum egressum esse, manifeste erravit, etenim venturo primum autumno, et quidem circa festum divi Martini, annum vigesimum quartum expleturus sum».

L'albero di famiglia di Daniele Zen

I genitori di Daniele Zen furono Pietro, figlio di Gabriele di Tesero, e Orsola de Daniel di Vigo di Fassa. 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).

Nel 1574 Pietro Zen si trovava già in Val di Fassa come agente del mercante di legname Giovanni Battista Someda di Primiero, originario di Someda (più tardi i Someda diverranno nobili con l'appellativo «de Chiaromonte»). Il Someda, che era zio di Pietro Zen, durante gli anni di carestie e calamità 1570-72 aveva dato a prestito del denaro a diverse persone in Val di Fassa, ed aveva incaricato Pietro di provvedere a riscuoterne gli interessi. Più tardi (verso il 1590) anche Pietro si darà al commercio del legname.

Orsola, la madre del Vescovo Daniele Zen, era figlia di Daniele de Daniel di Vigo di Fassa, un contadino tra i più benestanti del paese, e di Anna, figlia del notaio Giovanni Battista Costazza di Mazzin, sposato a Pozza con Margareta Locatin [1].

Don Lorenzo Felicetti di Predazzo (16.2.1864 - 14.3.1937) lasciò scritto che Daniele Zen nacque per caso a Vigo di Fassa; a questa affermazione non suffragata da documenti (e ciò nonostante ripresa anche ai nostri giorni), rispondiamo citando alcuni dei numerosi documenti in nostro possesso, che testimoniano la presenza e l'attività di Pietro Zen a Vigo di Fassa dal 1576 al 1620. Pietro Zen sposò dunque Orsola de Daniel e venne ad abitare a Vigo per lo meno dal 1576, e qui ebbe casa fino alla morte della moglie avvenuta intorno al 1602.

Il 26 Agosto 1576 Pietro Zen si presentava nella casa del Giudizio di Fassa per chiedere il pagamento di un credito del suo defunto suocero Daniele de Daniel; dunque in quell'anno Pietro si era già accasato a Vigo di Fassa nel maso «Som Vig» di proprietà della moglie Orsola, i cui beni ammontavano alla somma di 4000 fiorini.

Nel 1584 anche un fratello di Pietro Zen, di nome Simone, venne ad abitare in Fassa, a Soraga, dove sposò Dorotea Brunel, figlia di Valerio Brunel e di Caterina Costazza, sorella della suocera di Pietro. Dunque i due fratelli Zen sposarono due cugine.

Nel Marzo del 1577 moriva a Pozza di Fassa il notaio Giovan Battista Costazza, nativo di Mazzin, già scrivante del giudizio di Fassa, ai suoi tempi

[1] Ecco dunque gli ascendenti di Daniel de Daniel di Vigo. Nel 1490 viveva un certo Giacomo de Marin che ebbe un figlio di nome Daniele. Costui ebbe un figlio di nome Geronimo, e Geronimo ebbe un figlio di nome Michele, detto per l'appunto Michele di Geronimo di Daniel. Michele negli anni seguenti il 1550, compare come Giudice e nell'Archivio Vescovile di Bressanone si trovano numerosi documenti di compravendite di terreni da lui effettuate. Si può dunque affermare che fu Michele ad accumulare la sostanza della famiglia de Daniel.
Dai «Rendiconti del Giudizio di Fassa» veniamo a sapere che Michele di Geronimo de Daniel fu vittima di un tradimento, secondo quanto testimoniò nel 1619 Margareta vedova del fu Cristiano de Stefen di Pozza, la quale aveva allora 70 anni.

certamente il personaggio più in vista e il più ricco di tutta la valle [2]. Come era prevedibile, alla morte del notaio Costazza ebbe inizio una lunga e intricata causa ereditaria; in questa ebbe una parte importante anche Pietro Zen, che seppe far valere i diritti della suocera. Gli eredi Costazza, per soddisfare un debito, avevano venduto a Pietro Kerschpaumer dei Pochi di Salorno il molino già appartenuto al defunto notaio; due giorni dopo, il 7 Luglio 1577, messer Pietro Zen comperava il detto molino dal Kerschpaumer per 231 fiorini, molino situato a Pozza sul *ruf de Ruvazza* (oggi torrente San Nicolò).

Pietro Zen e Orsola, dopo Daniele, ebbero altri due figli: Gabriele ed Anna, che erano ancora vivi nel 1602 quando si fece l'inventario dei beni mobili ed immobili della defunta Orsola. Dal primo libro dei battezzati della Parrocchia di San Giovanni di Fassa veniamo a sapere che il 12 Novembre 1591 veniva battezzato Gabriele. L'ultima notizia della presenza di Pietro Zen a Vigo di Fassa la troviamo ancora nel citato libro dei battezzati, e precisamente il 6 dicembre 1621, quando compare come padrino di Giorgio, figlio di Simone Zen e di Dorotea nata Brunel.

Non possiamo dimenticare un altro documento che proverà da solo i legami che tenevano unito Pietro Zen con la Valle di Fassa, anche dopo il suo ritorno a Tesero, dopo la morte della prima moglie Orsola. Si tratta di una donazione tra i vivi, fatta in forma solenne nella casa del Giudizio di Fassa davanti al Vicario e luogotenente del Capitano di Fassa Giovanni Battista Massar e ai giurati dell'«Offizio»: il 20 Ottobre 1620 Pietro Zen, a nome suo e del figlio Daniele, donava alla Comunità di Fassa una casa vicina al maso Piere Zen a Som Vig, per farne la casa canonica del Cappellano di Santa Giuliana [3].

Orsola, madre di Daniele Zen, morì ancora in giovane età: non abbiamo trovato la data della sua morte, ma sappiamo che Pietro Zen il 29 Aprile 1602 diede in affitto i beni che possedeva a Vigo di Fassa a Nicolò Mazel di Costa

[2] Il notaio Costazza dalla prima moglie Margherita Locatin aveva avuto sei figli (in seconde nozze sposerà poi la gentildonna badiotta Maria da Rosst).
I figli Silvestro e Gerolamo erano partiti dalla patria e non avevano più dato notizia di sè; Giacomo era morto prima del padre lasciando un figlioletto di nome Giovanni; Giacomo era aiutante scrivano nello studio del padre e forse esercitò anche la professione di maestro, visto che si firmava con l'appellativo di «*Schulmeister*»; Caterina, come abbiamo visto, aveva sposato Valerio Brunel, ma morì presto anch'essa; Anna divenne la nonna del nostro Daniele Zen; Pellegrina aveva sposato Michele del Loton (Lauton) di Vigo dal quale ebbe due figlie, e rimasta vedova sposò Giovanni Rossi di Piano di Commezzadura in Val di Sole, fratello di don Pietro Rossi pievano di Fiemme. Da Giovanni Rossi e da Pellegrina, nata Costazza, ebbe origine la nobile famiglia de Rossi di Pozza.

[3] Qui vissero i cappellani primissari per duecento anni fino al 1810 circa. In seguito, verso il 1880, la Comunità di Fassa vendette questo edificio ai Trottner quale pagamento per certi lavori fatti alla Chiesa di Santa Giuliana.

per il periodo di cinque anni. Nel citato atto di affittanza non si parla dell'abitazione che Pietro aveva costruito nel 1593 a Som Vig sul luogo della vecchia casa fatta di tronchi d'albero. È probabile che in quell'anno Pietro Zen, rimasto vedovo, sia andato ad abitare a Tesero in una casa ereditata dal padre.

Il primo libro dei morti della Parrocchia di San Giovanni di Fassa (1596-1609) è incompleto e mutilo; mancano i dati dal Maggio 1601 al Marzo del 1602. Possiamo ritenere che Orsola sia morta in questo lasso di tempo. Stando ad altri documenti veniamo a sapere che il 12 Ottobre 1601 era ancora viva. Pietro Zen, rimasto vedovo con due figli in tenera età, si trasferì dunque a Tesero, dove sposò in seconde nozze Elisabetta, figlia del notaio Bartolomeo Alberti, dalla quale ebbe un'altra figlia cui fu imposto il nome di Anna Elisabetta.

Pietro Zen fu assai intraprendente e avveduto negli affari. Più volte eletto Regolano del paese di Vigo, fu in relazione epistolare con il barone Michele Völs Colonna per il commercio del legname. Sapeva far valere i suoi diritti in tribunale, e a volte era fin troppo pretenzioso, non solo con i suoi pari, ma persino con le autorità. Nei contratti poi era piuttosto rigido, soprattutto con gli affittuari. Sul letto di morte rinunziò al pagamento degli affitti che gli dovevano i Mazel di Costa, che si erano recati a Tesero a supplicarlo.

Anche se non era ricco, tuttavia per quel tempo Pietro Zen era un contadino benestante. Secondo l'inventario di Tesero egli possedeva un cavallo, tre coppie di buoi da lavoro, e parecchi bovini. Nel periodo di residenza a Vigo possedeva un gregge di trecento pecore e una decina di bovini fra buoi, mucche e vitellini, dunque poteva disporre del denaro necessario per poter pagare gli studi del figlio; ciò nonostante si rivolse al Vescovo di Bressanone Cristoforo Andrea Spaur per ottenere una borsa di studio per il figlio Daniele, che poté così frequentare il collegio dei Padri Gesuiti a Dillingen in Germania, dove fu immatricolato nel 1604.

Probabilmente Pietro Zen poté mandare Daniele a Bressanone già negli anni precedenti. Infatti, da una lettera di Daniele, sappiamo che egli cominciò a godere di una borsa di studio fin dal mese di Luglio del 1602. Si può supporre che Pietro abbia avuto l'aiuto di don Giovanni dal Solar di Vigo, Canonico di Santa Maria in Ambito a Bressanone.

Il periodo degli studi

Si può ben ritenere che il primo maestro di Daniele sia stato il padre, che come abbiamo visto non solo sapeva leggere, scrivere e far di conto, ma era anche in grado di comporre lettere di bella forma e ricco contenuto. Non sappiamo se anche il Cappellano di Santa Giuliana gli abbia magari impartito qualche lezione.

Dobbiamo comunque tener presente che allora era Pievano di Fassa don Andrea Gerio di Casez in Val di Non, che morì il 12 marzo 1602 dopo quindici anni di cura d'anime. Il nipote di costui, Gaspare Inama, figlio di una sorella del Pievano e di Cesare di Dermulo, aveva anch'egli studiato presso i padri Gesuiti a Dillingen e trascorreva l'estate in Fassa dallo zio. Ordinato sacerdote il 10 Aprile 1599, restò da quel giorno costantemente nella Valle, prima come Cappellano, poi come Pievano, voluto ed eletto dalla Comunità: fu un sacerdote di grandi capacità e molto benvoluto, che la Comunità di Fassa, dopo la precoce morte, indicò sempre ai successori come esempio di virtù e dedizione. Siamo certi che anche Daniele ebbe in don Gaspare Inama un modello di pietà e di impegno, nonché un aiuto nell'avvio della sua formazione culturale.

Per conoscere il periodo trascorso da Daniele Zen a Dillingen possiamo giovarci di undici lettere da lui stesso inviate al Vicario Generale Geronimo Otto Agricola, che riguardano in primo luogo la richiesta di sussidi per poter affrontare le spese degli studi in quella Città. La prima lettera è datata 1604, due sono del 1605, due del 1606, due del 1607 e quattro del 1609.

Al termine dei corsi in filosofia, nel giugno 1605, Daniele Zen elaborò una tesina nella materia, che dedicò al suo mecenate e benefattore il Vescovo di Bressanone, e venne successivamente data alle stampe. Anche la tesi scritta a conclusione del corso di teologia («quae bene longa erit») venne pubblicata a stampa, con la dedica al benefattore, per la spesa di 50 fiorini.

Dalla lettera scritta da Dillingen in data 21 Giugno 1604 veniamo a sapere che qualcuno aveva accusato Daniele di essere solito perder tempo a bighellonare di notte per Dillingen in compagnia di allegre brigate cantando per le strade e le piazze della città [4]. Daniele si difese energicamente dall'accusa, chiamando quale testimonio del suo corretto comportamento il suo superiore, padre Magno Tofius. Se fosse stato così «negligens et dissolutus», come pretendevano gli accusatori, non avrebbe certo potuto risultare tra i dieci migliori sui trentatré studenti che frequentavano il corso. Daniele terminò quindi il corso filosofico, ottenendo la lode, ed il Vescovo di Bressanone Cristoforo avrebbe bramato inviarlo a Roma presso il Collegio Germanico per completare gli studi in teologia. Il 14 Ottobre 1605 Daniele inviava al Vicario Generale una lettera, di grande interesse per noi, in cui esprimeva il proprio dispiacere per non aver ancora potuto partire per Roma. Si trovava da due mesi nella sua casa di Vigo (evidentemente non amava recarsi a Tesero, forse per la presenza della matrigna) in attesa di aver notizie in proposito. In assenza dell'aiuto promessogli, sarebbe stato costretto a rivolgersi altrove per

[4] Che Daniele amasse la musica possiamo facilmente crederlo, poiché nel 1626, quando venne in Fassa per la Messa novella di don Giacomo Rossi († 1674) aveva portato con sè due servitori, tra cui Giuseppe Corte («qual sonava il violino e cantava»).

poter completare gli studi, poiché egli desiderava ardentemente recarsi a Roma, o per lo meno a Dillingen o in un'altra città per completare la sua formazione.

Il Vescovo di Bressanone non poté mandare Daniele a Roma presso il Collegio Germanico, e così Daniele dovette recarsi nuovamente a Dillingen, pur bramando continuamente un soggiorno a Roma. Infatti il 9 Giugno 1606 si rivolge nuovamente al suo benefattore affinché gli procuri un posto in quella città, promettendo di fare nel frattempo il suo dovere «quanto amore et ardore» per poter rendersi utile alla Madre Chiesa e per ricambiare il suo benefattore per l'aiuto ricevuto.

Il richiamo del Collegio Germanico era però molto forte, tanto che Daniele il 20 Dicembre 1606 ritenta nuovamente, chiedendo scusa della propria insistenza, supplicando il benefattore di concedergli questa grazia. Con l'alumnatico di cui godeva non era sempre in grado di coprire tutte le spese, e di tanto in tanto scriveva al padre chiedendogli del denaro. Il 29 Aprile Pietro Zen invia da Tesero una lettera al Vicario Generale, insieme a quella in cui Daniele richiedeva un aiuto finanziario, supplicando il Vicario di intervenire poiché egli non era in grado di far fronte alle spese.

Daniele Zen era molto stimato sia dagli insegnanti che dai compagni di studi. Il 2 Febbraio 1608 questi lo elessero «Praefectum Maioris Congregationis Mariae Virginis Annuntiatae».

Nella lettera del 25 Febbraio 1608, come già accennato, troviamo la data di nascita di Daniele Zen: «Circa festum divi Martini, annum 24um expleturus sum». Il Vicario Generale aveva scritto a Daniele di recarsi a Bressanone per essere ordinato sacerdote, ma non avendo egli compiuto i 24 anni, poté continuare gli studi fino alla fine dell'anno.

Daniele venne a Bressanone nel Settembre del 1608, ed ebbe dal Vicario Generale una lettera da consegnare al Vescovo che risiedeva a Velturno. Eccone il contenuto: «Ill.mo et Rev.mo Signor mio gratiosissimo. Vien costà il lator della presente, alunno di V.S. Ill.ma, Daniel Zen, theologo, bravo et valent' huomo, come nelle lettere da Dillinga mi vien molto lodato, et havendolo io chiamato dallo studio, acciocché quà si facesse ordinare (sacerdote) lui prega humilmente, poter ancor un anno studiare, da finir la sacra theologia, la quale faria con grandissima laude, essendo giovene di gran ingegno. Et havendo sin hora fatta in lui tanta spesa saria d'opinione, che quel tanto si facesse ancor per un anno; et in quel mentre gli fosse data la dimissoria, per farlo ordinare là a Dilinga, così tornerebbe e Theologo perfetto, e sacerdote, che potrebbe essere adoperato al beneficio della diocesi, con sotisfacion maggior di V.S. Ill.ma. Humilmente me inchino, di Bressanone 28 sett. 1608, Vic. Gen».

Dunque Daniele restò a Dillingen per frequentare l'ultimo anno di teologia, al termine del quale, il 2 Settembre 1609, conseguì il dottorato in Sacra Teologia. Tornato a Bressanone, il 19 Dicembre fu ordinato diacono e il 5 Giugno del 1610 divenne sacerdote.

Il Canonico Giuliani scrive che don Daniele Zen celebrò la prima Messa a Seefeld il 15 Luglio del 1610.

Per le spiccate doti oratorie ottenne il beneficio di Santa Barbara presso il Duomo di Bressanone, che comportava l'obbligo della predicazione in quella cattedrale, e così iniziò il suo apostolato.

Durante l'estate del 1611 Daniele accompagnò i delegati vescovili, e fra questi don Giovanni dal Solar di Vigo, nella visita pastorale alle chiese delle Valli ladine, compresa la Val di Fassa, passando per Castelrotto, Fié, Tires e «Nuova Ladina». Nel 1612 Daniele venne nuovamente in Fassa, quindi si recò a Tesero dove tra le altre cose dettò il proprio testamento presso il notaio Bartolomeo Alberti.

Con la morte del Canonico Johann Mörl, avvenuta l'8 Febbraio del 1613, si era reso vacante un canonicato nella Cattedrale di Bressanone. Furono un dozzina i concorrenti al detto canonicato, e tra questi si trovavano alcuni nobili: due conti e altri due con titoli di nobiltà; ciò nonostante Daniele Zen fu preferito a tutti e, a soli 29 anni, fu eletto Canonico della Cattedrale di Bressanone il 4 Marzo 1613. In seguito divenne Canonico onorario di Passavia e di Breslavia, Cappellano d'onore dell'arciduca Carlo d'Austria, Consigliere dell'Arciduca Leopoldo conte del Tirolo, e Consigliere degli Imperatori Mattia e Ferdinando.

Fornito di doti eccellenti di mente di cuore, valente oratore e fine diplomatico, Daniele Zen venne ben presto chiamato al servizio dei Principi e dello stesso Imperatore.

In questo periodo Daniele tornò in Fassa per farsi rilasciare un documento autenticato che attestasse la sua nascita legittima. Il primo Aprile dell'anno 1613, nella sede del Giudizio di Fassa a Vigo, di fronte al Capitano Giorgio Recordin von Nain e agli Assessori Simone Calligar, Michele Massar e Giovanni Rossi, furono chiamati a testimoniare sette testimoni [5], e tutti, separatamente, deposero sotto giuramento che Daniele Zen era figlio legittimo: ognuno ricordava che Pietro Zen aveva sposato Orsola de Daniel, era venuto ad abitare a Vigo, e dal matrimonio erano nati tre figli, tra cui Daniele. Questo documento si trova in traduzione tedesca e regolarmente sigillato presso l'Archivio Vescovile di Bressanone, ma l'originale l'abbiamo tratto dai protocolli del Giudizio di Fassa.

Durante la primavera del 1613 Daniele fu invitato a predicare ad Innsbruck, dove fu ascoltato dall'Imperatrice Anna, la quale, colpita dalla sua abi-

[5] Giovanni de Cherstofol di 60 anni, Leonardo dal Solar di 64 anni, Antonio da Pederiva di 53 anni, Giovanni de Brunel di 64 anni, Giacomo de Mazel di 76 anni, Battista de Mazel di 64 anni, e Valentino de Cristina di 60 anni.

lità, lo chiamò a Vienna come Cappellano di Corte. A Vienna Daniele predicò di frequente al popolo nel Duomo di Santo Stefano, e con plauso. Ma durante il suo soggiorno a Vienna non mancò di offrire i suoi buoni uffici ai Canonici di Bressanone: ancora nell'anno 1613 fu incaricato di richiedere le regalìe imperiali per il neo-eletto Vescovo di Bressanone Carlo, arciduca d'Austria. Un'altra ambasciata, ben più delicata, gli fu affidata dai Canonici dopo la morte del medesimo Vescovo Carlo, avvenuta nel 1624: fu incaricato di rendere noto all'Imperatore Ferdinando II che suo fratello Carlo, Vescovo di Bressanone, aveva lasciato un debito di 60.000 fiorini (a dire il vero, per fare un numero tondo, mancavano 7 fiorini!).

Decano di Krems an der Donau

Nel 1615, dopo due anni di soggiorno a Vienna, Daniele Zen fu nominato Parroco-Decano di Krems sul Danubio nell'Austria inferiore, ufficio che tenne fino al 1625. L'attività pastorale di Daniele Zen a Krems si esplicò in due campi: innanzitutto si dedicò alla predicazione e alla catechesi, nella quale si dimostrò zelantissimo. In pochi anni di apostolato, con l'ausilio dei Padri domenicani e francescani, fece rifiorire la fede cattolica in una città per metà protestante. A questo riguardo è illuminante il diploma conferitogli dal Consiglio della Città di Krems il 24 Marzo del 1618.

Inoltre egli fu molto impegnato nell'opera di costruzione di una nuova chiesa parrocchiale dedicata a San Vito martire, che come è noto è venerato anche come patrono a Vigo di Fassa, paese natale di Daniele Zen. Nel luogo dove sorge l'attuale chiesa parrocchiale di Krems, fino agli inizi del secolo XVII sorgeva una antica chiesa in stile gotico dedicata a San Vito. Questa stessa chiesa si trovava però in cattivo stato di conservazione e minacciava rovina.

Il nuovo Parroco-Decano, appena giunto a Krems nel 1615, preparò un rapporto particolareggiato nel quale descriveva le lacrimevoli condizioni della sua chiesa parrocchiale, e lo presentò a Vienna all'Imperatore Mattia. In esso faceva presente di aver già sollecitato a tale riguardo l'interessamento del Consiglio Cittadino, ma aveva ottenuto come risposta che mancavano i mezzi finanziari per riparare la chiesa. Si rivolgeva quindi all'Imperatore per ottenere il permesso di fare la questua, la quale diede ottimo frutto.

Nel 1616 la vecchia chiesa di San Vito fu dunque demolita e si dette inizio alla costruzione della nuova su progetto dell'architetto Cipriano Biasino. Il 18 Aprile del 1616 il Decano Daniele Zen poteva benedire la prima pietra. Il lavoro però proseguiva lentamente: prima, perché si esaurirono ben presto i fondi raccolti, e poi per la guerra e l'invasione dei Boemi che si erano rivoltati contro l'Imperatore.

Nel 1624 il Consiglio Cittadino e il Parroco-Decano Daniele Zen rivolsero una supplica all'Imperatore per ottenere che le multe inflitte ai ribelli Boemi

venissero devolute in favore della fabbrica della Chiesa. Il decano Zen dal canto suo si obbligava a pagare lui stesso del suo i capimastri e gli operai, e in considerazione di ciò gli vennero conferite anche le parrocchie di Zwentendorf e di Rust.

Ciò nondimeno egli si trovò carico di debiti, che portò seco anche quando fu eletto Vescovo di Bressanone, e che nemmeno alla sua morte erano del tutto saldati [6].

Durante i primi anni di permanenza a Krems le sostanze di Daniele Zen aumentarono fino ad una somma assai rilevante, in modo da far nascere il sospetto che il suo agire non fosse del tutto lodevole. Ci fu qualcuno che tentò di fargli mandare una commissione per una revisione dei conti della fabbrica del duomo di Krems. Per evitare che venisse creata questa commissione, Daniele Zen si portò a Vienna dove fece una fondazione di 10.000 fiorini alla fabbriceria della chiesa della Madonna della Scala, con l'obbligo di una Messa quotidiana e del canto delle litanie ogni sabato. Anche i Padri Gesuiti di Vienna ricevettero 10.000 fiorini per la fondazione di una casa di noviziato; a Vienna fondò pure due borse di studio per studenti poveri, e diede la scelta di questi al capitolo della Cattedrale di Bressanone. Conosciamo i nomi di un certo numero di Fassani che poterono approfittare di tale stipendio per fare i loro studi a Vienna. I capitali di tali fondazioni si trovavano depositati nella Città di Stein sul Danubio.

Dopo la morte del Vescovo Carlo Arciduca d'Austria, a Bressanone si riunirono i Canonici, e tra questi Daniele Zen, per eleggere il nuovo Vescovo. Il 5 Marzo del 1625 venne eletto Girolamo Agricola, già Vicario Generale e buon amico del nostro. Nell'Aprile del 1625 Daniele fu inviato dal Capitolo a Roma per ottenere la conferma papale della nomina del neo-eletto Vescovo, conferma ottenuta il 5 Maggio dello stesso anno. Mentre si trovava a Roma, Daniele fu eletto dal Papa Urbano VIII Preposito della Cattedrale di Bressanone, prima dignità del Capitolo, e Camerlengo di Santa Romana Chiesa.

Nel 1626, dopo il viaggio fatto a Roma, Daniele aveva fatto ritorno a Krems; ma in seguito decise di lasciare definitivamente quella città e di fissare la sua dimora a Bressanone. In quella occasione venne in Fiemme e in Fassa dove s'intrattenne sui beni ereditati dai suoi genitori per un periodo di circa tre mesi.

Infatti, secondo quanto scrive il notaio Bernardino Alberti, cognato di Pietro Zen, Daniele rimase a Tesero dal 12 Settembre al 14 Dicembre del 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.

[6] Queste notizie riguardanti l'attività di Daniele Zen a Krems furono inviate dal prevosto di Krems a don Lorenzo Felicetti: vedi «Il Brennero», sabato 22 Dicembre 1934.

Daniele Zen si trattenne anche in Fassa: tra l'altro fu presente alla celebrazione della prima Messa di don Giacomo Rossi di Pozza; in quell'occasione, come già accennato, Daniele aveva con sè il servitore Giuseppe Corte che suonava il violino e cantava. Durante la sua permanenza in Fassa Daniele Zen alloggiò presso la Canonica di San Giovanni: il Pievano di Fassa don Giovanni Andrea Rossi lasciò scritto per l'appunto che il nostro rimase suo ospite in canonica per cinque settimane.

Daniele Zen sapeva anche cavalcare: a cavallo aveva affrontato il suo viaggio a Roma, e anche in Fassa giunse a cavallo con i suoi due servitori. Un giorno egli decise di andare a trovare l'uomo più anziano della Valle e dell'intero Tirolo, Giovanni de Fosch di Alba, che nel 1626 aveva 118 anni; ma nel viaggio verso Alba il cavallo di Daniele cadde malamente ed egli si fece male ad un piede; dovette così rimanere a letto per tre settimane, ospite della famiglia de Rossi di Pozza.

Dopo il funerale del padre, Daniele diede in affitto i prati ed i campi di sua proprietà siti a Tesero, prese con sè alcuni effetti di famiglia e ritornò a Bressanone.

Principe-Vescovo di Bressanone

Tre mesi più tardi, il 6 Marzo del 1627, moriva a Bressanone il Vescovo Girolamo, ad un anno e un giorno dalla sua elezione. Per l'elezione del nuovo Vescovo di Bressanone era stato fissato il giorno 26 Aprile 1627. In quella data si radunarono i quattordici Canonici di Bressanone [7]. Si fecero quattro votazioni, ma nessuno ottenne i voti necessari per essere eletto. Il giorno seguente un Canonico si assentò, e si impiegò tutto il giorno per rintracciarlo, e con gran fatica si riuscì ad ottenere da lui la promessa che avrebbe partecipato alla votazione del giorno successivo, che era il 28 Aprile; alla sesta votazione ebbe sei voti il Canonico Platzgummer, nella settima ebbe il maggior numero di voti il Canonico Rainold e nell'ottava il Welsperg, e così anche quel giorno il Capitolo si sciolse senza approdare all'elezione del Vescovo.

Il 29 Aprile i Canonici si riunirono di nuovo, e si trovarono tutti d'accordo, senza alcuna eccezione, di eleggere Vescovo Daniele Zen, che fu così eletto a pieni voti.

Lo stesso neoeletto Vescovo Zen aveva incominciato a scrivere in latino un «protocollo, o sommaria descrizione» delle cose da lui compiute durante il suo governo; si tratta però della descrizione di quanto avvenne nei primi tre giorni successivi alla sua elezione. Ecco la traduzione in italiano della nar-

[7] Antonio Crosina Decano e Vescovo Ausiliare, Daniele Zen Preposito, Giorgio Andrian Senior, Giovanni Platzgummer, Guglielmo von Welsperg, Giacomo Migazzi, Lodovico von Coreth, Pietro von Spaur, Baldessare Vintler, Carlo Hendl, Giovanni Rodolfo Rainold, Baldessare Recordin, Simone Trinza, Cristoforo Furtenbach.

razione del nostro Vescovo:

«Protocollo, o sommaria descrizione delle cose compiute da me Daniele Zen Vescovo di Bressanone, durante il mio governo.

Il 29 Aprile, nel giorno di S. Caterina da Siena, come per miracolo furono concordi tutti i canonici nell'eleggere me indegno, che non cercai né sperai l'episcopato. Mi conceda Iddio di governarlo in suo onore, per il bene della Chiesa e delle anime. Dopo d'aver accettato l'elezione, nella sala capitolare i Canonici mi augurarono buona fortuna ed un felice governo. Indi mi accompagnarono nella cattedrale, dove il Canonico seniore mi condusse fino all'ultimo gradino dell'altare, e mi invitò a sedermi sopra un faldistorio coperto di velluto, collocato in «cornu evangelii», cioè a sinistra di chi guarda. Ivi si appressarono a rendermi l'atto di omaggio e di sudditanza i canonici, i Sacerdoti beneficiati della Cattedrale, i Consiglieri aulici e i nobili della città, e tutti mi augurarono un felice governo. Nel frattempo il coro della Cattedrale cantava il Te Deum di ringraziamento.

Poi mi accompagnarono nella Prepositura, dove erano convenuti più di cento cittadini di Bressanone, i quali mi diedero il loro saluto augurale col loro «Evviva!». Feci portare loro del vino a volontà. Quel giorno, poiché i Canonici avevano già pranzato, e i cittadini avevano fatto ritorno alle loro case, pranzai da solo.

Il terzo giorno dopo la mia elezione mandai a Trento il Canonico Giacomo Migazzi e il Consigliere di Corte Leopold da Mons. Pietro Belli, Vicario Generale e Vescovo suffraganeo della Diocesi di Trento, con il documento autentico della mia elezione, la mia professione di fede, assieme ai documenti degli ordini sacri, agli attestati di dottorato, di nascita, degli incarichi sostenuti, e con i titoli onorifici avuti dal Papa, dagli Imperatori, dagli Arciduchi d'Austria, ed anche dal Nunzio apostolico a Vienna, affinché egli redigesse l'atto canonico della elezione avvenuta; il che fece ben volentieri. Il Canonico Migazzi e il Consigliere Leopold spedirono a Roma mediante un'apposita staffetta al Sig. Camillo Cattaneo, agente del Vescovato di Bressanone, il sopraddetto documento, assieme ad altre carte necessarie, e ad una cambiale per il pagamento delle annate (tasse)».

Dopo cinque settimane giunsero da Roma le bolle con la conferma pontificia della nomina a Vescovo. Le dette bolle costarono 14.000 fiorini. Avuta la conferma pontificia Daniele Zen fu condotto nel palazzo vescovile, ove gli furono presentate con grande solennità le chiavi della sua residenza. I principi, i cardinali e i grandi gli inviarono le loro congratulazioni.

Il 3 Ottobre del 1627 fu consacrato Vescovo a Bressanone da Mons. Antonio Crosina, Vescovo Ausiliario, assistito dall'Abate di Wilten Andrea e da quello di Novacella Marco. La cerimonia della consacrazione fu eseguita con grande solennità, e in tale occasione venne pubblicata un'indulgenza plenaria. Appena ebbe ricevuto la consacrazione episcopale diede inizio alla visita della Diocesi.

Aveva appena 43 anni quando incominciò ad accusare i primi sintomi del male che in pochi mesi lo avrebbe portato alla tomba.

Il 14 Febbraio 1628 ottenne da Vienna le regalìe imperiali, cioè la conferma dell'Imperatore alla sua elezione come Principe dell'Impero; queste regalìe gli costarono 936 fiorini. Poco tempo dopo, dalla Corte di Vienna, ricevette in regalo una coppa d'argento dorato del valore di 70 fiorini.

Il 23 Aprile del 1628 partì per Padova per cercare rimedio al suo male, ma senza ottenerne sollievo. Al suo ritorno donò al Duomo di Bressanone un bel quadro raffigurante l'incoronazione di Maria Santissima, ed una lampada d'argento. Venne poi invitato ad Innsbruck per assistere al battesimo del principe Ferdinando Carlo, figlio dell'Arciduca Ferdinando e di Claudia de Medici; Daniele Zen si recò ad Innsbruck, ma a causa dell'aggravarsi della malattia non poté officiare la cerimonia, ed il principe fu battezzato dal Pievano di quella Città.

Daniele Zen ebbe molto a cuore il Seminario di Bressanone, e aveva scritto a Roma per ottenere l'autorizzazione di tenervi quaranta seminaristi anziché soltanto dodici come si era fatto fino allora.

Durante l'estate del 1628 il male che lo tormentava andò sempre più aggravandosi: il 20 Settembre dettava il suo testamento e il 24 Settembre, sentendo avvicinarsi la fine, ricevette devotamente i S. Sacramenti, e la sera di quello stesso giorno, alle ore 5 e mezza, morì tra acutissimi dolori. Aveva 43 anni, 10 mesi e 16 giorni circa. I funerali ebbero luogo il 27 Settembre. La sua pietra tombale si trova nell'atrio del Duomo di Bressanone, murata nella parete settentrionale di fronte a quella del suo predecessore, e reca inciso questo epitafio: «PRINCIPI VIGILANTISSIMO - DANIELI ZEN - EPISCOPO BRIXINENSI - DE HAC ECCLESIA OPTIME MERITUS - MEMORIAE ERGO POSITUM - OBIIT ANNO 1628».

Alla Camera aulica di Bressanone lasciò 11.798 fiorini. I beni che ereditò da sua madre Orsola, che ascendevano al valore di 4000 fiorini e si trovavano per la maggior parte nel territorio della regola di Vigo di Fassa, li lasciò per il mantenimento del Capitano e del Giudice di Fassa. Da questa massa di beni volle che fosse levato un campo detto *Ciamp pian* (che dava un reddito annuo di circa 30 fiorini) per assegnarlo alla Primissaria di Santa Giuliana. Invece i beni che aveva ereditato da suo padre Pietro a Tesero li lasciò alla sorella Anna Elisabetta, che allora veniva educata nel monastero di Sonnenburg in Pusteria.

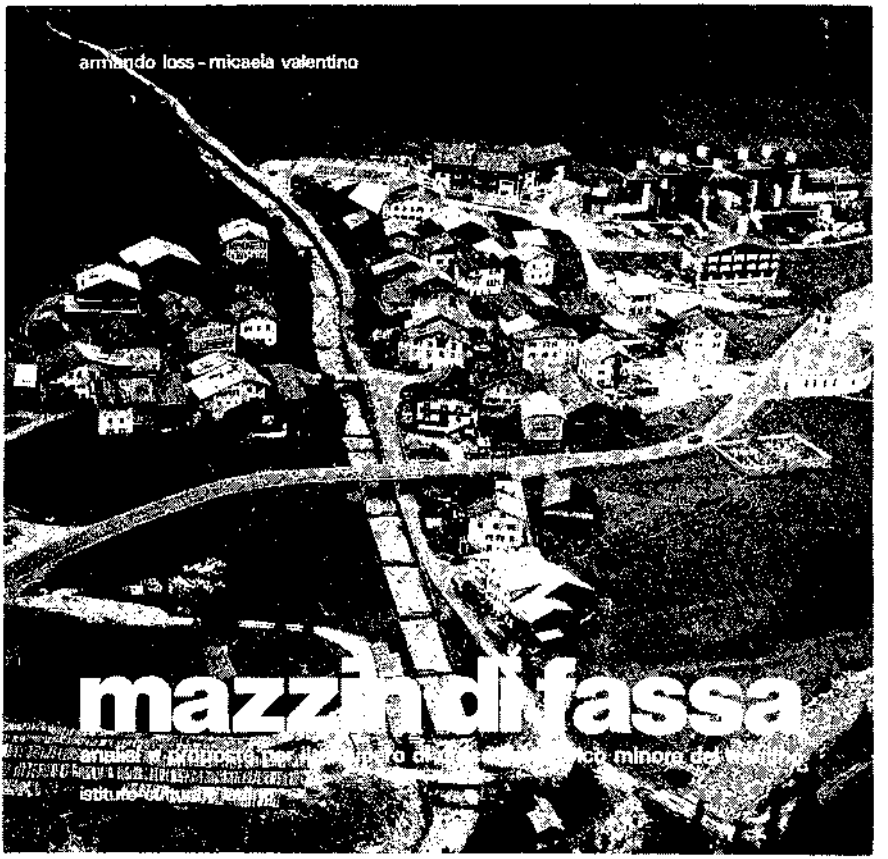
Nella seconda metà del Settecento il Duomo di Bressanone venne rifatto come è attualmente: anche le tombe dei Vescovi con le rispettive lapidi subirono degli spostamenti. La lapide di Daniele Zen, con lo stemma e l'iscrizione, fu trasportata nel chiostro del Duomo stesso, sul lato orientale. In alto è scolpita un'oca con la scritta: «QUI CUSTODIT NON DORMIT»; sotto vi è la dedica: «DANIELI ZEN PRINCIPI VIGILANTISSIMO».

IL PROBLEMA DEL RECUPERO DEI CENTRI STORICI MINORI

TAVOLA ROTONDA

Sabato 24 marzo 1984
Istituto Culturale Ladino - Vigo di Fassa

ATTI



* ARMANDO LOSS-MICAELA VALENTINO, *Mazzin di Fassa. Analisi e proposte per il recupero di un centro storico minore nel Trentino,* Istituto Culturale Ladino 1983, pp. 115.

IL RECUPERO DEGLI INSEDIAMENTI STORICI MINORI

Arch. ROBERTO D'AGOSTINO

L'occasione di questa tavola rotonda è data dalla presentazione di un libro su Mazzin.

Occorre quindi innanzitutto dire qualcosa su questo libro. Esso nasce all'interno dell'Università di Architettura di Venezia come tesi di laurea e quindi come sintesi finale di un lungo corso di studi; poi riletto e riscritto si presenta ad un pubblico vasto di non specialisti.

Al di là della qualità intrinseca del testo e dei suoi contenuti che potranno essere più o meno apprezzati e che appunto l'iter di diffusione, che oggi ufficialmente comincia, verificherà, mi preme di dire subito ciò che a mio avviso è in ogni caso rilevante di questa pubblicazione.

Innanzitutto l'aver collocato all'interno di una pubblicistica sulle valli dolomitiche e sugli insediamenti umani là esistenti, (pubblicistica non certo povera, ma caratterizzata per lo più da intenti descrittivi, documentaristici o anche folcloristici), un lavoro che tenta un approccio «colto», «scientifico» per così dire, non occasionale alla materia, sia pure presentato in veste divulgativa.

Un lavoro che cerca di fornire un contributo non effimero alla conoscenza, per la verità ancora molto superficiale e direi sorprendentemente superficiale, che si ha degli insediamenti di queste valli, della loro storia, della loro qualità e anche dei loro problemi.

Il libro su Mazzin dunque si presenta come un contributo su cui iniziare a costruire un lavoro e non semplicemente come una delle tante registrazioni più o meno fedeli dello stato di fatto.

In secondo luogo è particolarmente rilevante la capacità di questo studio di mostrare come da uno spunto all'apparenza così esile quale è un agglomerato storico di piccolissime dimensioni, senza alcuna

emergenza architettonica rilevante, semi disabitato, privo ormai delle funzioni che ne avevano costituito l'origine e la stessa ragion d'essere, sia possibile iniziare un discorso approfondito, estendibile e generalizzabile a realtà complesse e come anzi il discorso fatto non rappresenti che un inizio, una proporzione, di tutto ciò che ci sarebbe da dire e da indagare.

Un libro di questo genere aiuta dunque a svelare le qualità e la complessità di ogni pur minima parte della nostra storia e quindi contribuisce con forza a dimostrare l'irrinunciabile necessità di conoscerla e di salvaguardarne gli esiti significativi.

Entrando nel merito del contenuto del libro questo è semplice e lineare: vi è una descrizione storica della formazione e dello sviluppo del paese come parte della storia della civiltà della valle, confrontata con i modi analoghi di sviluppo degli altri centri vallivi.

Qui si vede come le condizioni naturali, geografico-ambientali, hanno indotto la ripetizione di modelli formativi dei nuclei abitati la cui struttura ha seguito regole semplici ma ferree e necessitanti. L'incrocio di due fiumi, l'apertura della valle, il soleggiamento, la disponibilità seppure modesta dei terreni, la rete di strade possibili per governare il territorio.

Da qui si sviluppa l'analisi della morfologia urbana, delle tipologie edilizie e costruttive, delle condizioni d'uso e delle condizioni fisiche dei diversi edifici.

Vi è il riconoscimento e la descrizione dell'estrema semplicità e nello stesso tempo funzionalità della tipologia della casa fassana e dei suoi annessi agricoli, e della contemporanea complessità dell'immagine che essi riflettono.

Disegni, rilievi, cartografie descrittive, documentano queste analisi.

Vi sono infine delle proposte a livello urbanistico ed edilizio, e relativamente agli usi e alle trasformazioni possibili, su come procedere per realizzare la conservazione ed il recupero di quella struttura urbana.

Ciò che viene proposto è semplice e perseguibile, non abbisogna di complessi strumenti di intervento, o di disponibilità finanziarie insostenibili.

È sufficiente l'applicazione delle norme legislative esistenti, l'uso dei finanziamenti pubblici ottenibili in base alle leggi, la volontà politica dell'amministrazione, la convinzione che vale la pena operare in questa direzione.

L'ultimo grande merito di questo libro è il fatto stesso che esso sia stato pubblicato. Da questo momento infatti il problema del recupero

del nucleo storico di Mazzin e, per estensione, degli altri centri della valle, è stato posto e non è più eludibile, non è più possibile fare finta che tale problema non esista o sia talmente generico da diventare vago o utopistico.

Fino a ieri Mazzin rappresentava un paese «senza qualità» (qualche fienile, qualche edificio cadente e affrescato, qualche condominio di speculazione) oggi rappresenta nel suo complesso un bene culturale che una collettività non può permettersi di perdere senza con ciò perdere parte della propria identità.

Questi brevi accenni al libro di Micaela Valentino e Armando Loss sono già dentro al tema che viene affrontato questa sera.

Mazzin è dunque solo uno e tra i più piccoli dei centri antichi della valle di Fassa, che è ricchissima di insediamenti di antica origine, modificati in maggiore o minore misura dallo sviluppo edilizio degli ultimi venticinque anni.

Penia, Alba, Canazei, Gries, Campitello, Pian, Fontanazzo, Campestrin, Mazzin, Monzon, Pera, Pozza, Meida, Vigo, Tamion, Soraga, Moena, in circa venti chilometri di valle si è sviluppata una costellazione di nuclei ognuno con le proprie ragioni di esistenza, vitalità, equilibrio, secondo rapporti fissi e necessari con il territorio circostante, sulla base di regole certe, a formare un sistema unitario ed equilibrato, a dar vita e volto ad una comunità solida e culturalmente omogenea.

Tutti conosciamo per esperienza diretta, e molti qui anche per interesse professionale, gli effetti che con diversi modi e accentuazioni sono stati provocati sulle parti antiche delle città e del territorio dallo sviluppo della società industriale e la loro violenta accelerazione in seguito allo sviluppo di una società dei consumi e postindustriale.

Non è questa la sede, e non è mia intenzione, affrontare il tema in termini generali; quello che ci interessa è accennare a questi effetti su realtà, come la nostra della valle, marginali per decenni ai processi più intensi di sviluppo.

Ebbene, nel caso di realtà tradizionalmente ai margini e ai margini estremi, dal punto di vista economico, tale sviluppo ha spesso portato a conseguenze particolarmente devastanti. Che si sono mosse secondo due linee, due modelli dall'esito uguale; la distruzione per abbandono, o la distruzione per sostituzione.

È questo il caso delle aree geograficamente marginali, delle aree economicamente deboli (senza cioè una propria forza economica interna)

e in generale di tutti gli aggregati urbani di modesta consistenza, appunto i cosiddetti centri storici minori.

Noi qui siamo in un'area che ha subito pesantemente tutti e due questi effetti.

Qui coesistono, in una specie di microcosmo da laboratorio, i nuclei abbandonati, privati delle proprie funzioni e quindi delle proprie ragioni di vita, che presentano l'immagine del tracollo fisico e i paesi decuplicati da uno sviluppo rapidissimo che hanno trasformato la loro immagine in qualche cosa di completamente diverso.

Quanto è accaduto nella valle di Fassa è sotto gli occhi di tutti; comunque, senza volersi dilungare in descrizioni apocalittiche, o in lamentele romantiche, non si può sottacere l'esito finale del processo iniziato alla fine degli anni Cinquanta (perché prima di quella data la valle appariva come emersa dalla storia intatta): distruzione, o alterazione degli edifici storici esistenti, ma soprattutto distruzione del tessuto storico dei centri e del sistema organico che legava i centri al proprio territorio.

Infatti più che la perdita del singolo edificio, si deve lamentare la perdita di un tessuto connettivo, la rete fitta dei manufatti che infrastrutturavano il territorio, l'alternanza di edifici e di spazi liberi, le vaste aree che dividendo un paese dall'altro ne garantivano la riconoscibilità e l'identità.

Oggi la valle tende ad essere o a divenire un'unica grande concentrazione edilizia priva di infrastrutture e di servizi e sottoposta all'alienazione prodotta dall'uso stagionale che la rende invivibile per l'intasamento dei mesi turistici e deserta e vagamente allucinante nei mesi intermedi.

Va detto che quello che accade qui non si differenzia, se non forse per intensità, da ciò che accade in molte altre zone del Trentino, in cui peraltro esistono anche vaste aree sottoposte esclusivamente ad un processo di lenta distruzione per abbandono, e che quindi parlare della valle di Fassa, doveroso vista la sede, è solo un modo per fare un discorso generale.

In ogni caso, questa è la situazione con la quale abbiamo a che fare quando ci poniamo il problema, così come lo ha posto il libro che oggi presentiamo, di come intervenire per controllare o invertire il processo che porta alla scomparsa degli insediamenti storici.

Per affrontare questo problema (e già parlarne è un modo di affrontarlo), bisogna innanzitutto porsi alcune domande, che sono altrettan-

ti temi di discussione. La prima (che non è poi così ovvia), è se ci siano ancora questi insediamenti storici da salvaguardare e recuperare. La mia risposta è naturalmente positiva, in quanto penso che sia ancora perfettamente riconoscibile, anche nei casi dove le trasformazioni sono state maggiori, tutto il tessuto originario, sul quale si è innestata la crescita/trasformazione successiva. E penso anzi che tale tessuto originario sia l'unico ancora riconoscibile come centro organico di una comunità urbana, sul quale tutti gli sviluppi successivi si sono appoggiati parassitariamente senza immettere nulla di sostanzialmente nuovo.

Che la domanda non sia così banale e la risposta così ovvia è facile vederlo, considerando che le poche iniziative che si muovono su questo tema riguardano sempre singoli edifici, non centri specifici, mai il centro storico nel suo insieme che evidentemente si dà come perduto.

Un'altra domanda è se valga realmente la pena concentrare sforzi e energie nella salvaguardia e recupero di tali insediamenti. Qui la risposta, al di là delle frasi stereotipate e d'occasione, si muove su tre ordini di ragioni: la prima di carattere genericamente urbanistico, l'ho detta in precedenza quando ho affermato che il sistema di insediamenti storici è tuttora lo scheletro portante di ogni forma di sviluppo: la sua perdita rivelerebbe in pieno la miseria di una agglomerazione senza significato.

La seconda ragione è di ordine economico; molto banalmente queste antiche strutture edilizie rappresentano un bene, un patrimonio, una risorsa il cui valore intrinseco viene oggi progressivamente riconosciuto e la cui perdita rappresenterebbe uno spreco non giustificabile.

La terza ragione è di ordine culturale: non vi è dubbio che per ogni comunità la rappresentazione fisica, materiale della propria civiltà, costituita dalle città che è riuscita ad edificare, dalle modificazioni che è riuscita ad apportare al proprio territorio sulla base delle proprie esigenze o visione del mondo, rappresenti un bene fondamentale da preservare e uno dei momenti decisivi di autoriconoscimento. Tanto più ciò deve essere per comunità la cui storia, per le condizioni materiali in cui si è sviluppata, ha consentito solo questa forma di autorappresentazione. La lingua e le pietre sono probabilmente i due riferimenti che cementano la comunità che ha abitato la valle di Fassa, perderle significherebbe davvero tagliare le proprie radici.

Altri in questa conversazione probabilmente riaffronteranno con maggiore ricchezza questi problemi, io ho solo voluto accennarli.

La terza domanda a questo punto è allora questa: dove risiedono le responsabilità, chi potrebbe o dovrebbe intervenire, ed esistono infine le condizioni, è cioè possibile operare il recupero di quali centri storici?

Certamente la prima e più immediata responsabilità ricade su chi direttamente interviene, costruendo, o modificando o demolendo; sui singoli cittadini proprietari degli immobili o delle aree o quei gruppi economici che operano nella valle. Ma questa attribuzione di responsabilità, per quanto reale, appare francamente troppo facile. È evidente che i singoli operano sulla base delle possibilità offerte dalle legislazioni vigenti e dei modelli generali di comportamento che una società nel suo complesso offre.

Si apre poi qui tra l'altro la questione del grado di adesione e di identificazione che i proprietari degli edifici storici possono o debbono avere con l'ipotesi che qui si fa della conservazione di tali edifici.

È dunque la società civile, attraverso i suoi organismi politici rappresentativi, che deve farsi carico di ciò che accade.

E qui purtroppo la valutazione per quanto rapida di come si muovono tali organismi non può che portare a conclusioni deludenti.

L'amministrazione provinciale ha in realtà fatto un notevole sforzo di attenzione nei confronti del problema della salvaguardia dei centri storici, agendo in due direzioni: attraverso una legislazione apposita, fornita di adeguate coperture finanziarie e attivando le commissioni di tutela del paesaggio.

Tuttavia, per quanto riguarda la legislazione e in particolare la legge n. 44/78 appositamente definita «norme per la tutela e il recupero degli insediamenti storici», mentre da un lato si impone ai comprensori di elaborare piani specifici sui centri storici, che rappresentano il passo indispensabile per attivare una reale politica di tutela, dall'altro elargisce i finanziamenti per gli interventi sul patrimonio storico anche in assenza di piano. È chiaro che una legge priva di strumenti coercitivi, o almeno premianti quale appunto sarebbe l'erogazione dei finanziamenti, perde gran parte della propria efficacia. Ed infatti dal '78 ad oggi un solo piano è arrivato alla verifica degli organismi provinciali (un piano di cui tra l'altro l'autore è qui presente nella nostra tavola rotonda). Per quanto riguarda le commissioni di tutela, a prescindere dalle capacità dei singoli esperti che ne fanno parte, si tratta di organismi dai poteri consuntivi e quindi limitati e limitati per di più nelle attribuzioni di competenza. Simili alle ottocentesche commissioni di ornato debbono valutare l'estetica dei progetti presentati

e nulla più. Questi limiti e l'esercizio quindi di una attività dai contenuti per lo meno equivoci connessi al singolo edificio ha impedito che le commissioni svolgessero un reale ruolo di salvaguardia dei nuclei antichi (scempi gravi sono stati portati a termine sotto i loro occhi impotenti) ed ha per converso portato le commissioni ad esercitarsi sullo stile fino a contribuire alla formazione ed a fissare un nuovo stile tirolese-fassano che non ha nessun riscontro nel più riposto angolo della cultura della valle.

Per quanto riguarda l'amministrazione comprensoriale e le diverse amministrazioni comunali, diventa addirittura imbarazzante parlarne. Credo di poter dire che, per quanto almeno è a mia conoscenza, niente è stato fatto da queste amministrazioni nella direzione della tutela del patrimonio edilizio storico, e che anzi tutto è stato visto nell'ottica di uno sviluppo a qualsiasi costo le cui distorsioni è già oggi facile individuare. Per non rimanere nel generico si può affermare che esse sono completamente insolventi per quanto riguarda le due direzioni principali nelle quali avrebbero dovuto muoversi.

La prima, *la politica urbanistica*: manca il piano comprensoriale per gli insediamenti storici previsto dalla legge e non se ne sente neppure parlare; sono vigenti nei singoli comuni piani urbanistici che vanno esattamente nella direzione opposta alla salvaguardia del tessuto urbano e territoriale antico.

La seconda, *gli interventi pubblici*: nessuna amministrazione ha mai attivato una politica di interventi diretti sul patrimonio edilizio storico, o di salvaguadia delle aree ambientali più delicate.

È inutile aggiungere aggettivi a queste considerazioni, resta il fatto che probabilmente qui è il nodo principale da sciogliere per impostare politiche di recupero.

Altri istituti o enti si sono mossi in maniera positiva, la sede che ci ospita è un esempio di ciò che si può fare ed è anche uno stimolo per ben sperare.

Dicevo che bisognava porsi alcune domande; un'ultima domanda riguarda gli strumenti, le tecniche, le procedure; la pongo solo, qualcun altro nella tavola rotonda potrà affrontarla o io stesso mi ripropongo se del caso di parlarne nel prosieguo dei lavori.

Prof. GIANPIERO CUPPINI

I discorsi di D'Agostino sono stati piuttosto severi, ma giusti: questa è una valle che era povera ed ora è una valle ricca, e quanto è terribilmente evidente anche dalle riprese fotografiche qui in mostra, che evidenziano ad esempio quale percentuale di tetti di scandole è rimasta nel nucleo antico di Mazzin, significa in sostanza un disamoramento per gli insediamenti antichi, che ahimè non è certo un fatto particolare della Valle di Fassa, ma è un processo quasi di suicidio nazionale, che in particolare si sfoga nei luoghi di interesse turistico.

È da poco tempo però che il processo di degrado trova degli ostacoli man mano che si trovano i mezzi, la volontà, la spinta culturale, la partecipazione sociale per cominciare ad affrontare il problema. Allora se è ben vero che la situazione è arrivata a questo punto di abbandono e di degrado, io credo che qualche cosa possa cambiare, che si sia raggiunta una maturità culturale, economica ed anche legislativa per poter affrontare in termini diversi questo problema.

Allora, prima cosa è che ci sia una coscienza almeno da parte della classe politica e da parte dell'*establishment* culturale, perché non è un problema che la gente non acculturata possa affrontare. Purtroppo il distacco che i mass-media e l'abitudine al consumo hanno portato tra la consapevolezza di vivere in un ambiente culturalmente connotato e invece di desiderare di vivere in casette di tipo svizzero-tirolese (come peraltro da noi, nella pianura, in casette fatte così e quindi parallele alla distruzione delle case coloniche antiche, dei fienili), corrisponde in qualche modo a una reazione a una condizione di pauperismo; condizione che è fortunatamente superata, ma che però identifica come immagine la vecchia casa, la vecchia struttura: quella è ancora l'immagine della miseria.

Allora il problema diventa in buona parte non più un problema di cultura architettonica, ma è un problema sociologico: come convin-

cere la gente che vale la pena di occuparsi di queste vetuste testimonianze che sono però anche segni tangibili della miseria di recente memoria. È un problema grave e di ordine molto generale nel nostro Paese.

È un problema che io ho affrontato a molta distanza da qua, recentissimamente, in un comune molto lontano; un tema quasi del tutto analogo: un comune che era povero e che è diventato molto ricco con il turismo, Otranto in Puglia, e il processo di riappropriazione in qualche modo si è avviato attraverso una serie di iniziative che sono cominciate già diversi anni fa con un processo di sensibilizzazione lento. All'inizio si rideva sopra la proposta di tenere su questa vecchia casa, di non buttar giù la volta, di non sostituire una copertura e simili.

Oggi, e sono cinque o sei anni di lavoro, buona parte della popolazione ha cominciato a rioccuparsi di queste cose, a riappropriarsene.

Cito Otranto perché è un caso che ho vissuto. Ma io ritengo che siamo al punto anche qui di doverlo affrontare in termini originali; come sono irripetibili le tipologie, le strutture, le immagini dei centri storici in tutto il nostro Paese, c'è una differenziazione notevolissima tra i vari centri della stessa valle di Fassa, quindi i problemi sono veramente irripetibili, e non si possono dare delle ricette valide per tutti, non si possono generalizzare.

Anche la presenza di leggi favorevoli come in Trentino, e da lungo tempo, non è stata tale (al contrario che in altre situazioni, per esempio nell'Emilia-Romagna) da favorire questo fenomeno di riappropriazione, perché evidentemente la presenza proprio di quest'immagine, di questa economia così povera, è rimasta troppo a lungo, probabilmente.

Allora è chiaro perché la gente che in qualche modo dovrebbe farsi carico anche da un punto di vista patrimoniale del recupero, anche semplicemente domandando i finanziamenti, non se ne occupa proprio, non ha alcun interesse. Tante volte si è parlato di questo tipo di problemi, e il modello che la gente desidera è, per chi vive ancora in una casa vecchia, farsi una casa nuova.

Possiamo fare una guerra per impedire questo? Io penso che ad un certo punto le cose abbiano un loro flusso, una loro logica che non si possa contrastare più di tanto. Allora il problema qual'è? Che ci sono due modi di sentirlo, due modi di viverlo, uno da parte di quelli che dovrebbero essere sensibilizzati da loro stessi, dalla loro situazione, che in realtà per motivi proprio culturali e per motivi di storia recente

non lo possono essere; dall'altra alcuni che ritengono di doversi occupare di questi problemi, come problemi di storia, di cultura e di identità.

Mi è parso che prima sia stato ben delineato il compito e l'obiettivo che si pone questo Istituto, e allora bisogna con molta franchezza dirci: non possiamo aspettarci che la sensibilizzazione venga dal basso, ché il problema, così come sono andate le cose (e molto spesso sono andate così) è un problema inverso. Non che debba venire dall'alto, ma deve venire attraverso una partecipazione fattiva di coloro i quali hanno la sensibilità di occuparsi di questi problemi. Quindi, cari signori, voi siete qui e dovete farvene carico!

Come? Ecco, io credo che come dicevo prima ci sia una certa maggiore disponibilità proprio storica, oggi, ad occuparsi in termini positivi di questa tematica, di questa problematica. La mia Facoltà ha instaurato dal prossimo anno accademico un corso che si chiama «Progetti per il recupero edilizio», una Facoltà di Ingegneria che si fa carico di questo problema, dopo trent'anni di ricostruzione in una Bologna che ha già affrontato questo problema da vent'anni. Questo è ormai accettabile persino da un Ministero che non è fra i più attenti alle innovazioni nel nostro caso, proprio perché a livello nazionale questo è diventato un problema, un vero problema culturale ed economico. Un problema che si evidenzia in particolare in un momento di non grande attenzione speculativa, verso l'edilizia ad esempio. E in buona parte questo è un problema edilizio, cioè un problema di recupero per il quale si hanno gli strumenti operativi, di cui nello studio qui presentato sono indicati in maniera molto attenta e molto precisa gli indirizzi e le metodologie.

Però il problema vero: i soldi ci sono, i piani si possono fare, i progetti (come qui si può vedere) si possono fare e non si tratta neanche di un parco talmente vasto per cui occorra un impegno eccezionale: un minimo di mobilitazione tecnica può portare a creare un parco progetti ai quali ci si possa adeguare con opportuna flessibilità. Giustamente qui è stato segnato come non si possano dare delle indicazioni talmente rigide, come se ci trovassimo davanti al Campidoglio; si tratta di operare in maniera sostanzialmente coerente con le possibilità intrinseche date dagli edifici, che hanno valore non tanto quanto oggetti, ma in quanto testimoniano un linguaggio. Alcuni sono oggetti straordinari (molto pochi), ma la maggior parte costituiscono, a mio

modo di vedere (ed è stato detto molto bene da D'Agostino prima) il vero monumento linguistico di questa Valle.

Voi sapete bene che non sono molti i monumenti linguistici scritti, ma sono delle modeste testimonianze di una lingua che esiste, che è stata rivitalizzata e che ha bisogno di essere studiata ulteriormente oltre questo livello: c'è un livello più capillarmente diffuso, a mio modo di vedere, è la lingua parlata dalle vecchie case che ancora restano, da vecchi tessuti dove, come nel caso di Mazzin, abbiamo la possibilità di leggere l'interezza di un villaggio; ma anche le singole case, anche quelle che oramai sono immerse in ambienti convertiti malamente, sono più importanti proprio per la situazione di volontà di recuperare questa identità linguistica e culturale ladina.

E quindi l'impegno che voi mettete nella ricerca, nella codificazione, nella rivendicazione di questa autonomia di linguaggio parlato, a mio modo di vedere può esprimersi altrettanto bene nella salvaguardia e nella rigenerazione, se vogliamo, di questo linguaggio che noi possiamo ancora concretamente vedere e che ormai rischia di essere cancellato.

Vorrei entrare un pochino più addentro a questi aspetti «linguistici». Si diceva prima che il modello che si è diffuso, questo mostro che ha omogeneizzato l'edilizia di tutte le valli alpine oramai, che è così a Courmayeur e a Vipiteno, quando prima c'erano delle differenziazioni raffinatissime e profondamente segnate (e anche questo è un frutto di questa merce che si è dovuta introdurre ad uso del turismo), che però ha immediatamente convogliato in questo modello anche gli abitanti perché evidentemente non potevano trovarsi bene in case dove non c'era il gabinetto o che erano degradate, per cui immediatamente la confluenza nel modello occupato dal turista, che era un modello civile evidentemente, ha fatto disamorare, ha fatto perdere molto spesso le tracce di quelle che sono le regole stesse della linea architettonica della tradizione.

In particolare, uno degli aspetti più grotteschi è dato dall'uso del legno. Il legno diventa un elemento decorativo, si vedono delle case fatte di mattoni o di blocchi di calcestruzzo, e l'ultimo piano, in generale, all'uso svizzero, per una strana memoria, viene rivestito di legno, il che non ha alcun senso; la trasposizione di un concetto in un'immagine puramente da cartolina.

Il concetto era, e lo possiamo vedere molto spesso nelle vecchie case, che la parte abitativa era di pietra, era intonacata, era dipinta. I

legni erano dipinti nelle parti che erano abitate, erano un segno di civiltà veneta, se mi consentite, o anche tedesca, perché il colore, nelle valli alpine soprattutto, era molto diffuso. Il legno serviva esclusivamente per coprire parti accessorie nelle case, nei masi, oppure era utilizzato, come in questo edificio dove siamo, per le parti di uso agricolo, ed era un legno-struttura, erano tronchi, non era rivestimento; oppure erano pannellature.

Il legno immediatamente si è trasferito, tradendo questa memoria, a queste forme incredibili, prove di un qualunque tipo di corrispondenza da un rigidissimo processo di forma-struttura che era tipico delle economie povere dove, proprio perché era difficile costruire, erano poche le risorse, erano pochi i materiali, era difficile usare questi materiali, si tendeva ad usarli al meglio. Quindi tutti gli aspetti decorativi erano strettamente connaturati con la possibilità di esaltare quel poco che la natura consentiva. Le case dipinte diventano, attraverso un'immagine di disegno e di colore, la struttura; e io devo dire che ho una memoria infantile della Valle, in cui vengo fin da quando ero bambino, e io me le ricordo come un fatto diffuso le persiane o le imposte tutte colorate. Il legno grezzo non esisteva. L'attuale uso «al naturale» dipende anche da un fatto tecnologico che ha permesso di proteggere il legno in altro modo che non con le vernici coprenti.

Se noi andiamo ad esaminare attraverso le labili tracce (qui ce ne sono segnate alcune), che restano nei pochi dettagli conservati nelle vecchie case, noi abbiamo un'immagine che invece doveva essere coloratissima, che era vivacissima, dell'insieme delle case. Questo era il linguaggio. Questo linguaggio che le case parlavano era il linguaggio del colore, ed erano i colori più raffinati, più vari.

Io sono venuto oggi passando da Carezza, e appena passavo il Passo di Costalunga ho visto un fienile trasformato, e forse abitato da qualcuno, in cui si leggeva in maniera esaltante questa memoria: è un edificio di tronchi che ha tutte le porte e le finestre (che sono state fatte nuove, appiccicate adesso), colorate con colori bellissimi di varie tonalità di azzurro e di verde, che sono un segno di vita all'interno di questa specie di crisalide costituita da questa vecchia casa, probabilmente perché era un fienile.

A me sembra importante che questi segni vadano isolati e ripresi, perché significa che qualcuno la memoria ce l'ha. Però, ecco, qualcuno non è sufficiente, allora dico: esiste il problema di acquisire la capacità di gestire il recupero da parte della popolazione nella sua interezza,

ed è un problema di processo, è un problema che ha bisogno di anni per essere assorbito leggendo esperienze fatte in altre parti del nostro Paese stesso. Il problema culturale resta e si esprime prima di tutto, se mi consentite, in una necessità di tutela, assoluta. Non è possibile che i Comuni tollerino le manomissioni così come sono state tollerate a tutt'oggi. Io faccio appello oltre tutto alla sensibilità anche personale dell'Assessore, perché occorre un atto immediato, cioè fissare, per quanto degradate, le cose così come sono e impedire che si degradino ulteriormente.

Questo è stato un processo che anche in Emilia-Romagna è stato vissuto quando non si avevano gli strumenti operativi. Si è preferito che le case al limite crollassero, però si sono più conservate in questo modo all'operatività successiva che non se si fossero lasciate trasformare comunque. Quindi c'è da lavorare per far questo, per ogni paese si deve elaborare un documento come questo studio, e le Amministrazioni Comunali lo devono adottare, ed in carenza, la Provincia, che ha una grande tradizione di cultura del recupero, deve necessariamente farsene carico, perché se non interviene il singolo cittadino bisogna che, nello stato in cui ci si trova, in questo momento quasi estremo, vicino alla distruzione del patrimonio, qualcuno operi una salvaguardia totale.

La trasformazione: questo è un problema molto grave, perché il problema di fondo è come mediare tra intervento pubblico e capacità del privato. Ove questo non sia possibile io ritengo che l'unica politica possibile sia quella di ricorrere a delle campionature di punti particolarmente evidenti.

Un caso drammatico, e credo che attenda ormai da anni una soluzione in questo senso, è la casa più antica di Mazzin che si chiama «Costazza»: casa notarile, quindi anche colta, che è la casa più bella e, insieme, la casa più degradata; e su questo non è possibile attendere iniziative private che non si manifestano. In carenza è l'istituzione pubblica che deve intervenire.

Fra l'altro, si diceva, gli strumenti esistono, e non è una questione di soldi: se si fa un conto di quello che può costare il restauro di tutte le case che qui sono state schedate si arriva sì e no ad un miliardo e mezzo, a livello edilizio. Un miliardo e mezzo cos'è oggi? Si fa un condominio, nemmeno forse. Quindi c'è una sproporzione tra l'incapacità di operare e la facilità, anche economica, di arrivare a delle soluzioni.

Fino a qualche anno addietro si diceva dei problemi economici, ma il recupero di questi beni immobili, per qualunque uso essi siano adattati, comporta un recupero a livello immobiliare, che necessariamente compensa l'investimento. Se il problema è di mancanza di liquidità iniziale, la Regione ha degli strumenti straordinariamente efficaci, che hanno funzionato in tante situazioni, proprio per riempire questo vuoto.

Ritengo anche, proprio su un fatto di pratica personale, di esperienze vissute anche in casi a volte drammatici nel Mezzogiorno, che ci sia la totale possibilità di intervenire, che la volontà in qualche modo si sia già manifestata, e che occorra darle delle ali.

Arch. VITTORIO MICHELETTI †

Sono stato presentato da D'Agostino e invitato dagli Organizzatori come autore dell'unico piano di recupero degli insediamenti storici rurali a dimensione comprensoriale finora concluso nel Trentino, ed anche per la fama di «mago» del recupero della mansarda e del fienile.

Ma non è in questa veste che desidero qualificarmi, bensì come unico valligiano di questa tavola rotonda – a prescindere dagli autori del pregevole volume che è stato testè presentato – fra una eletta schiera di rappresentanti politici e culturali del mondo cittadino. Per nulla intimorito, anzi, francamente, piuttosto divertito per il vantaggio di cui godo: quello di essere «culturalmente» bilingue; perché sono vissuto quì, ma mi sono formato negli ambienti di provenienza dei nostri interlocutori, a Trento, Bologna, Firenze, Venezia...

Così, essendo praticamente un bianco cresciuto fra gli indiani – o viceversa – sono in grado non soltanto di comprendere le diverse forme di espressione, ma anche di percepire il divario di mentalità che sussiste fra chi è detentore di una cultura di matrice «urbana» e chi, invece, è portatore di una cultura – sopìta, ma non per questo meno valida – di matrice «rurale» qual è quella della gente di qui.

Ciò mi consente di cogliere la differenza di taglio che caratterizza l'approccio al problema della conservazione delle testimonianze storiche rurali – dette, guardacaso, «minori» – da parte della cultura urbana, rispetto a quello del destinatario delle sue preoccupazioni, cioè dell'abitante della montagna o, più in generale, della campagna. E vor-

rei utilizzare questa possibilità di decifrare le due diverse impostazioni per parlare non tanto dei problemi del mondo rurale dal solito punto di vista della cultura urbana ma, una volta tanto, delle carenze della cultura urbana rispetto alle esigenze del mondo rurale.

Se c'è una costante nel modo con cui l'operatore culturale di formazione urbana affronta il problema del recupero del patrimonio storico rurale, è il bisogno di collocare in una «casella» l'oggetto delle sue indagini. Nell'affrontare le nostre realtà egli sembra un animale che si imbatte in un oggetto misterioso: lo fiuta, lo valuta (a suo modo), lo inquadra, ovviamente rispetto ai valori del suo mondo.

Il suo impegno prevalente sembra essere – forse per esorcizzare un oscuro senso di frustrazione che gli deriva dalla percezione della sua «estraneità» – la «schedatura» delle immagini, nella illusione che dalla loro catalogazione possa scaturire la soluzione buona per tutti i tempi, per tutti i luoghi, per tutte le circostanze.

Sta di fatto che assai spesso nella «schedatura» delle tipologie sembra esaurirsi ogni capacità di introspezione degli urbanisti, a tutto scapito delle deduzioni propositive che spesso si limitano ad ottuse prescrizioni vincolistiche.

Ed è ovvio: la scedatura altro non è che una registrazione di apparenze entro schemi precostituiti, dalla quale non possono emergere nè l'essenza dei fenomeni nè il carattere relazionale delle loro manifestazioni.

Di qui la sterilità di una metodologia che si limiti all'osservazione, per giunta mirata, delle forme senza considerare le condizioni strutturali che le hanno determinate nè verificare se esse persistano.

Per un corretto approccio al problema questa impostazione va rovesciata: è l'«oggetto» che deve divenire protagonista ed è il pianificatore che deve subordinarsi ad esso, individuando non tanto la sua forma, quanto la cultura e la logica che l'hanno determinata. Perché per assicurarne la conservazione non vale il blocco degli effetti ma la continuità delle motivazioni.

Non so fino a che punto l'ambiente culturale urbano che oggi si occupa di tutele e di recuperi dell'ambiente rurale sia realmente consapevole della necessità di questo rovesciamento di impostazione, della necessità, cioè, di restituire – per conservarne le forme – un «ruolo» alle cose ed ai prodotti culturali del mondo rurale del passato, attraverso la rivalutazione o il ripristino delle motivazioni che le avevano generate.

Nè so fino a che punto una collocazione culturale e fisica esterna ad un ambiente possa consentire di coglierne l'essenza, i presupposti, le esigenze.

Per quanto ci riguarda, di fatto, si può ben dire che raramente chi si occupa oggi di recupero delle espressioni storiche del mondo rurale ne sia l'erede e l'utente diretto. Non so quanti di costoro abitino in un fienile o in una vecchia casa, o si occupino direttamente di gestione del territorio. Non solo: non so quanti abbiano compreso il rapporto tra condizioni sociali, economiche, culturali – cioè politiche – e forme storiche, posto che molti dei fautori più accesi della loro conservazione – evidentemente dimentichi dell'interdipendenza tra forme e sistemi – mentre sostengono l'intangibilità delle prime propugnano per i secondi modificazioni tali da renderle di fatto insostenibili.

L'estraneità, lo schematismo, l'incongruenza riscontrabili nell'approccio della cultura urbana sono difetti che possono portare soltanto ad esiti di conservatorismo formale di scarso effetto nello spazio e nel tempo. E tanto mi basta per dire che la cultura urbana appare oggi inadeguata al compito di recuperare e rivitalizzare il mondo rurale nelle sue espressioni storiche e attuali.

Ma non sono soltanto le carenze metodologiche a rendere insufficiente l'apporto della cultura urbana alla soluzione del problema del recupero dell'ambiente storico rurale, quanto la mancata individuazione delle motivazioni di fondo che possono giustificare un impegno in questo senso.

È tutto vero quel che è stato detto finora, quì, dagli altri oratori, e se non mi sono diffuso in espressioni di elogio e in dichiarazioni di consenso è perché si tratta di verità ovvie. Ma si tratta di verità parziali.

Quello che mi preme è soffermarmi sugli aspetti del problema che finora non sono stati evidenziati, perché ritengo che il dovere imprescindibile dell'uomo di cultura – se cultura è sapienza e conoscenza – sia quello di illustrare l'altra faccia della luna, quella che non è da tutti veduta, e su cui si tende a tacere.

Nel caso del recupero dello «storico-rurale» l'altra faccia della luna consiste negli aspetti politico-filosofici del problema.

Anche se, come diceva giustamente Cuppini, c'è oggi una maturità culturale, economica ed anche legislativa che consente di operare concretamente per ottenere buoni risultati, quello che appare ancora ca-

rente è la disponibilità politica al riconoscimento del diritto del mondo rurale ad una identità specifica.

L'intervento di Cuppini ha messo l'accento su una questione importantissima: quella della «riappropriazione» delle testimonianze storiche rurali da parte della popolazione che ne è depositaria. Di fatto, questa riappropriazione significa il recupero della propria cultura e quindi della propria identità.

Ma recuperare una propria cultura e una propria identità, per il mondo rurale, non è facile – anche se non è impossibile – finché la cultura urbana continua ad esercitare su di esso l'enorme pressione attuale.

La potenza colonizzatrice del mondo urbano ha contagiato e intriso tutte le forme di vita del mondo rurale. Il turismo stesso, che per un verso è ritenuto il toccasana dell'economia di questi luoghi e quindi lo strumento che ha riancorato alla terra le popolazioni originarie, è portatore di modelli comportamentali, culturali, etici, organizzativi e quindi anche politici, totalmente incompatibili con lo spirito del mondo rurale e quindi con le forme che si vorrebbero salvare.

Evidentemente, una riesumazione del passato non è proponibile. Ma una distinzione di caratterizzazione e di ruoli, sì. E nel favorire ogni conquista in questo senso sta il vero contributo che il mondo culturale e politico è tenuto a dare, perché questa è la sola base su cui si possa costruire in modo non effimero un recupero e una rivitalizzazione delle forme di espressione di una cultura, più che passata, «diversa» e alternativa rispetto al modello urbano.

Ma perché un recupero di identità abbia senso e durata occorre che ad essa corrisponda il riconoscimento della specificità di un ruolo. E proprio nella «alterità» del mondo rurale rispetto al mondo urbano tale ruolo può consistere.

In tal caso, occorre convenire sulla necessità della compresenza, per l'equilibrio del mondo, di due modelli di società. Ma non nel senso dell'attuale contrapposizione di blocchi tendenti a sopraffarsi l'un l'altro.

Si dice oggi che l'ideologia sia in crisi. Certo, è in crisi l'ideologia della sopraffazione che pretende l'instaurazione nel mondo di un unico modello. Perché l'omogeneità, annullando le tensioni, al altro non può portare che alla stasi, ossia alla morte; e l'uomo la rifiuta istintivamente.

Al contrario, si fa strada la teoria – sostenuta dai più moderni filoni

filosofici – che se la vita è dinamica, essa sia prodotta dal rapporto di due elementi reciprocamente contraddittori.

La natura ce ne dà conferma con l'esempio più classico: l'uomo e la donna fanno coppia in quanto completamente diversi non solo per struttura fisica ma anche psicologica; e dal loro rapporto scaturisce la continuità della vita.

Così dev'essere per l'organizzazione della società nel mondo: coppie di forze contrapposte devono essere non le ideologie ma le culture e le strutture relative, e ciascuna dovrà affermare, se necessario anche conflittualmente, la rispettiva identità e il ruolo per creare le premesse di un rapporto proficuo: da un lato il futuro, dall'altro il passato per formare, insieme, il presente; da un lato la cultura e la struttura della città, caratterizzata – in quanto esente da occupazioni gestionali – dalla capacità di astrazione ed elaborazione, rappresentativa dello spirito dell'uomo, dell'Ulisse che deve esplorare e conquistare all'umanità spazi sempre nuovi; dall'altro la cultura e la struttura della campagna, caratterizzata dalla capacità di gestire il territorio, rappresentativa dello spirito della femminilità della donna che – secondo l'intuizione antica – è regina dell'«ekos», è colei che «sta», è colei che dà vita – come il dottor Lorenzi ha detto – alle cose che durano.

Questo era e deve tornare ad essere il ruolo, conforme all'identità, del mondo rurale, l'Itaca di tutti noi.

Per un approccio corretto al problema del recupero e della rivitalizzazione degli insediamenti storici rurali occorre dunque che la società urbana riconosca preliminarmente al mondo rurale il diritto di essere ad essa disomogeneo tanto nel carattere – l'identità – quanto nelle funzioni – il ruolo – convenendo che proprio in questa disomogeneità – e questa è la necessaria legittimazione – sta il segreto del suo stesso equilibrio.

Del resto, il salto di qualità nel costume di quest'epoca è che finalmente affiora la consapevolezza che l'«altro-da-sè» vincola l'uomo a sublimare la propria aggressività nell'accettazione e nell'accordo. Tale è il senso della ritrovata volontà di protezione delle peculiarità della donna, dell'anziano, della natura. E tale deve essere l'atteggiamento nei confronti dell'antico-rurale e dell'antico tout-court. Non per un rispetto a meri fatti formali da annettere al proprio mondo come acquisizioni pregevoli per la loro irriproducibilità, ma per rispetto a quanto di «diverso» essi esprimono, come contrappeso ad una cultura che nell'egemonia incontrastata troverebbe i germi della sua fine.

Se non si saprà ripristinare nel mondo moderno una proposta di vita programmaticamente «diversa» rispetto al modello urbano, quale può essere instaurata da chi vive in montagna o in campagna, da chi resta ancorato alla terra, e se non si riuscirà a ridare – questo è il punto – dignità a questa diversità, potremo elargire tutti i contributi che vogliamo, fare tutti i piani che vogliamo, trovare tutte le metodologie che vogliamo, ma non riusciremo a salvare nè tantomeno a rivitalizzare il patrimonio rurale storico.

Dal canto nostro, se noi valligiani, nonostante tutto ancora detentori di questa cultura delló «stare» – che sarà pure statica e conservatrice, non neghiamolo, ma che è la cultura di un modo di vivere, che è la cultura paziente di Penelope che rifà ogni giorno la tela che viene disfatta la notte (perché il lavoro del mondo contadino è esattamente questo, ma è ciò che assicura la continuità della vita: ecco il grande e vero significato del messaggio di Omero) – se noi valligiani, dicevo, non faremo per la società di domani questa parte e non rivendicheremo la dignità di questo ruolo, conserveremo le nostre baite sì e no per altri cinquant'anni, dopodiché le vedremo inesorabilmente spazzate via.

Perché ciò non avvenga, dobbiamo avere la determinazione di proporci alla cultura metropolitana – finora vincente, ma che comincia ad avvertire i colpi della propria crisi – come sistema volutamente ed evolutamente alternativo e complementare.

Se non sapremo assolvere questa funzione, che si basa sulla cultura della materia, della conoscenza degli elementi, dell'uso e non del consumo delle risorse naturali, del mantenimento del territorio nella stabilità, come luogo dove si può ritrovare il calore della madre, del fuoco, della terra, noi non avremo, in definitiva, ottenuto ciò che vogliamo.

A questo punto vi accorgerete che, partito con l'intento di tirare qualche botta alla cultura urbana, ho finito col dare qualche scossone anche alla società rurale, cioè alla società cui appartengo, per tentare di risvegliarla dal sopore in cui giace.

Ho voluto insomma non soltanto ridimensionare l'ingiustificata compiacenza di sè che la cultura cittadina ostenta, ma stimolare la poca consapevolezza di sè che dimostra la nostra cultura contadina. Perché solo da una parificazione delle due forze – almeno sul piano della consapevolezza e della dignità – potrà scaturire un rapporto utile per la società di domani.

Non sarà facile conseguire risultati positivi in questa direzione. Ma, come dice D'Agostino, anche il solo parlarne può giovare ad avvicinarsi passo passo ad un più equilibrato rapporto fra le due posizioni.

E il segno del raggiunto equilibrio si avrà quando, in un convegno su temi come questo, potremo vedere in cattedra i valligiani che ora siedono in platea, e in platea i cittadini che ora siedono in cattedra.

Il giorno 21 Aprile 1985 l'amico Vittorio Micheletti ci ha improvvisamente lasciati.
Lo scritto sopra riportato, che appare postumo, riassume il suo pensiero ed il suo impegno nei riguardo di una problematica di scottante attualità, alla discussione della quale egli portò sempre contributi di alto valore tecnico e culturale.

La Redazione

Arch. FURIO SEMBIANTI

L'arch. Micheletti ha posto criticamente in evidenza una serie di questioni di notevole spessore e che si possono leggere, secondo me, nel rapporto tra le due culture, quella urbana e quella rurale.

Il confronto, si sviluppa tuttora in termini del tutto mutevoli, e si configura con caratteri estremamente diversi oggi, rispetto a come si è manifestato tradizionalmente; questo per la diversità dei mezzi attraverso cui ora si muove la diffusione delle culture, per cui è indubbio che a Mazzin esiste, per parti, la cultura e l'ideologia di Trento come per elementi, a Hong-Kong per esempio, si diffonde una particolare selezione dell'ideologia e della cultura di New York.

Perché e come ciò avviene? Perché New York, tramite i mass-media ed il sistema economico di cui tiene la fila, proietta se stessa sul mondo, come Trento analogamente, in minor grado ma più da vicino, si proietta a suo modo sulla provincia di Trento. È ineguale il rapporto, secondo cui le due culture si sono poste in relazione da sempre, basato sulla caratteristica aggressiva della cultura urbana di considerare l'area rurale come parte del proprio dominio, quindi in sub ordine, e costrui-

to sulla non invidiabile situazione degli appartenenti al contado, i quali considerano la città quasi come frontiera che da sempre oppone loro resistenza, e perciò sostanzialmente, come un altro da sè. Ciò pone i due poli di questo dilemma, in un contrasto squilibrato nel quale la forza e la capacità di persuasione della cultura urbana ha avuto, fin ad ora, buon gioco. La composizione si sta verificando ora dall'esterno e sono probabilmente i frammenti culturali della megalopoli americana a determinare punti di convergenza, segnati tuttavia da una profonda anomia ed indifferenza per gli specifici particolari e per i tratti fondamentali delle culture locali.

Io mi auguro che la nostra civiltà rurale sappia ritrovare *al proprio interno* le forze per reagire e fare quello che ha sempre fatto: determinare la città, (noi sappiamo qual'è stata la forza propulsiva del mondo agricolo dalla rivoluzione neolitica in poi, e conosciamo le origini della popolazione che oggi abita a Trento). Con ciò ho voluto sottolineare che questo scontro non ha un'unica soluzione e che la battaglia è in buona parte ancora da combattere con segnali che non sono solo negativi.

Sta di fatto che la realtà come la abbiamo di fronte in questo momento, propone una svolta fondamentale e l'hanno notato senza eccezioni, mi pare, i relatori di questa serata, che hanno sottolineato la spinta al recupero che si è fatta largo da un certo numero di anni a questa parte.

Non si isola tale tendenza al discorso del recupero dell'insediamento storico, dato che il problema del riuso è un problema del tutto complessivo e centrale nel modo attuale di affrontare la trasformazione della realtà.

Infatti oggi, per rimanere in argomenti legati all'uso dell'ambiente, ci si pone il problema del recupero dell'insediamento storico, così come a scala planetaria ci si può preoccupare del recupero della potenzialità di produzione dell'ossigeno delle foreste amazzoniche; oppure viceversa a scala edilizia ci si può proporre tanto il recupero degli edifici costruiti a partire dagli anni Trenta, Quaranta, quanto il risanamento di quelli che noi consideriamo far parte dell'edilizia storica ormai stratificata. (Di questi è più frequente parlare riferendoci ai centri storici e, un po' intellettualisticamente in questi termini, sono considerati la porzione più importante dell'insediamento storico).

È stata proprio questa distinzione tra insediamento tradizionale e insediamento storico di eccezionali qualità formali, storico-artistiche (come prodotto di quanto di meglio la nostra cultura, in questi termini

urbana, ha saputo produrre), ad essere superata negli ultimi anni dal dibattito riguardo al problema del recupero. Il primo è stato riconosciuto come necessario contesto del secondo ed a pari dignità è stato collocato a fianco, assieme al complesso di ciò che storicamente è emerso nel territorio.

Mi riferisco a tutto il patrimonio di edilizia, che una volta era considerata «minore», che ora è considerata anche nel suo valore artistico, ed è situata sia nel territorio aperto che all'interno dei piccoli centri. Questi, come è stato giustamente rilevato, sono ricchi comunque di una tradizione storica, e nel caso di Mazzin, anche di una cultura, che ha saputo esprimere e mantenere una lingua autoctona effettivamente parlata, e che si manifesta e si ritrova anche nei vestiti tradizionali, coloratissimi.

Questo richiamo al colore mi pare una sollecitazione suggestiva e, dato lo scarso ed incerto uso che attualmente in edilizia se ne fa, è utile agire per un suo recupero perché di colore erano estremamente cariche, sia le espressioni linguistiche parlate, sia le abitazioni, sia tutte le manifestazioni del folklore, e non solo per spirito decorativo, ma per necessità di identificazione e fierezza dell'espressione di appartenenza socio-culturale. Al riguardo della sparizione progressiva dei segni caratteristici della cultura locale sono anch'io perplesso per il diffondersi di questo manierismo «neo-fassano» che parrebbe essere sorto negli ultimi tempi, e che giustamente però come è stato rilevato è pure il prodotto, come immagine, delle proiezioni di un'utenza così esterna da non saper riconoscere altro che un linguaggio stereotipato, figurativamente del tutto generico, come quello che volgarmente viene considerato «stile alpino».

È stato diffuso tale modello «architettonico» grossomodo da quando è stato fatto «Pinocchio» a cartoni animati, padre dell'odierno «Heidi» made in Japan, e da quando tutti i mass-media fanno esattamente il contrario di ciò che propone il libro presentato oggi.

Questo libro descrive, in modo minuzioso, caratteri originali, tecniche costruttive, elementi architettonici; tutto materiale su cui ci si può basare per discutere quali proposte, quali sapori si possano richiedere ed attendersi dall'architettura contemporanea.

Individuo il valore sostanziale di questo libro nel contributo, estremamente concreto, che dà alla ricerca sui due argomenti: l'architettura, ed il modo di vivere.

Importante è che le due cose possano essere collegate insieme: ed

allora è fondamentale aprire spazi perché la conoscenza specifica degli edifici porti al loro riuso, così come si deve favorire il riconoscimento fra gli abitanti dei valori che hanno attorno; elemento base per l'elaborazione di metodi, di recupero degli immobili, tali da garantire a queste costruzioni il permanere di una loro caratteristica fondamentale, la capacità di trasformazione nel tempo. Voglio dire che troppo spesso i restauri delle vecchie abitazioni e degli antichi edifici vengono fatti con criteri che effettivamente li fossilizzano in modo estremamente preciso, bene o male che siano fatti. Forse questo è un discorso tecnico, ma le pareti in legno all'interno di vecchie abitazioni, gli elementi leggeri d'uso nella distribuzione interna, l'utilizzo – ad esempio – di scale in legno consentiva ogni qual volta fosse necessario, il mutamento distributivo all'interno dell'abitazione; rimanevano fissi alcuni elementi, cioè le murature principali portanti, le arconate a volte e gli elementi di facciata che erano disposti in modo scientifico in rapporto alla capacità strutturale dei materiali, ma anche alla minima dispersione del calore, ed anche ad una serie di fattori compositivi che si potrebbero analizzare più precisamente ma che ci porterebbero lontano dai contenuti di questa tavola rotonda.

Per tornare al punto; il recupero edilizio, visto anche come mantenimento delle capacità che possiede l'oggetto di riproporre se stesso volta per volta nel tempo, anche in maniera diversa, specialmente attraverso il mutamento delle soluzioni distributive interne, credo sia un fatto da raccogliere e che dovrebbe essere di guida a progettazioni meno pesanti, con uso perciò di materiali che permettano maggiore flessibilità ed agevole sostituzione.

Ma prima si parlava della schedatura degli edifici; perché è necessaria la schedatura accanto a questa descrizione architettonico-urbanistica molto specifica? Perché sostanzialmente qualcuno deve decidere cosa bisogna fare negli insediamenti storici.

La logica, per esempio che è nella Legge 44 «sul recupero e rivitalizzazione degli insediamenti storici» ha obiettivi di tipo sociale per il mantenimento della popolazione attualmente esistente, vuole garantire in termini culturali perlomeno il persistere di alcune cose che hanno caratteri di unicità e vuole determinare all'interno degli ambienti costruiti, *qualità* per cui si possano proporre questi abitati come elementi del territorio proiettati nel futuro (vedi allegato 1); non possiamo quindi cadere nell'equivoco di fare la progettazione degli insediamenti storici per adeguarli alle qualità delle periferie edilizie che

conosciamo, attorno a Trento o attorno ai maggiori centri delle valli, perché se noi valutiamo la vivibilità che hanno, un'operazione di adeguamento dei centri storici a questi livelli, è non solo inutile, ma folle oltreché estremamente costosa.

Dobbiamo pensare invece ad una progettazione dell'insediamento storico, che sia in grado di rendere questo oggetto vivibile per molti decenni, e ciò presuppone una ponderata e coordinata opera di programmazione e pianificazione.

Ora il problema è quello non solo di dire ai privati cittadini, ai possessori degli immobili, come accedere alle facilitazioni finanziarie (vedi allegato 2).

È anche fondamentale attribuire attività compatibili con la struttura edilizia in cui si inseriscono e che la natura della stessa individua, segnalando moltissime cose su se stessa; (noi non possiamo ignorare i valori che gli edifici ci trasmettono, pena il distruggerli).

Un'altra cosa poi va indicata: come si può intervenire tecnicamente sulle strutture. Si potrà basarsi su una modellistica di progetti preconfezionati, o si potrà operare con l'autocostruzione, ma all'interno di questi due estremi è possibile trovare un metodo di recupero degli edifici, che sia compatibile con la loro essenza, con la loro qualità, con i materiali usati, e però compatibile pure con le esigenze degli attuali abitanti.

I piani però devono dire anche altre cose, ed è per questo che sostanzialmente gli edifici vanno schedati, e vanno conosciuti in termini anche puramente statistici, in almeno alcune caratteristiche, per dare informazioni agli Enti pubblici. I piani devono dire per esempio come, quando, con quali priorità, con quali mezzi, utilizzando quali strumenti di tipo tecnico-urbanistico-previsionale o anche solamente culturale, gli Enti pubblici devono coordinare i loro sforzi – e questo sarebbe un risultato di rilievo – sapendo quanto sia difficile legare assieme, nei bilanci dei diversi Enti, questi obiettivi.

Però anche le opere di infrastrutturazione, le opere di risanamento in proprio, la realizzazione di piccole strutture, l'arredo urbano (e rivitalizzazione può significare anche ciò), devono essere previste, disegnate nei piani, indicate agli Enti, e non più per dire cosa si *può fare,* ma per dire quello che si *deve fare,* e in che tempi.

E i tempi premono in modo estremamente urgente, perché questo patrimonio va a distruggersi da solo; perché quello che si può fare oggi con uno sforzo economico ridotto non si potrà fare con lo stesso de-

naro domani, neanche rivalutato, e poi sparisce nel frattempo la popolazione per la quale è stata fatta la legge.

La schedatura consente di inquadrare i fenomeni generali, cosa necessaria, dato che noi dobbiamo considerare estremamente diversificata la realtà del Trentino, non solo perché nelle varie valli le tipologie edilizie sono estremamente diverse; ma di tipo diverso sono anche i problemi stessi dell'abbandono, per cui ci sono valli floride in cui edifici di grande interesse storico sono appetibili, ma per usi diversi da quelli funzionali alla popolazione, e valli dove gli edifici, a detta degli abitanti, non valgono neppure il denaro per demolirli, ciò finché non si riuscirà ad organizzare forme di economia integrata agricolo-alpina che possa sostenere l'uso di questi manufatti rendendoli fulcro di qualche progetto realisticamente accettabile per l'attività delle popolazioni locali.

Bisogna ricordare che nel territorio marginale del Trentino, il fenomeno dell'abbandono continua ancora. Se andiamo a leggere le statistiche delle età ci sono paesi e nuclei abitati dove le nascite sono rare e naturalmente la popolazione tende ad invecchiare, ed allora, certi fenomeni di degrado edilizio hanno la prospettiva di aggravarsi ulteriormente. Nel contempo ci sono complessi edilizi estremamente appetibili nel centro di Riva, Arco, Rovereto, Trento, probabilmente a Cavalese, forse qualche casa anche a Mazzin.

Ecco l'importanza della schedatura che non dev'essere soltanto di tipo edilizio, ma deve esprimere le condizioni del contesto; così è apprezzabile che l'analisi su Mazzin di Fassa non sia un'analisi che si riferisca soltanto alla schedatura degli edifici, ma dia conto della trasformazione storica di questo lembo di territorio.

Un'analisi storica che, attraverso i raffronti, faccia capire verso che fine stanno correndo gli agglomerati edilizi del territorio trentino può essere utile; ed allora questo libro che approfondisce la conoscenza di Mazzin potrebbe costituire un caso esemplare di analisi tipologica da adottarsi anche ai fini della pianificazione perché credo che questi studi, estremamente e singolarmente efficaci come descrizione, possano confluire nel loro insieme all'interno del processo decisionale, (cosa che può portare ad una rivalutazione dell'intero sistema degli insediamenti storici, ivi compresi gli edifici sparsi, ed ancora, i sistemi di muri per il sostegno delle terre, i sistemi idrici tradizionali, ecc.).

Questo modo di interpretare l'insediamento storico diffuso, ha avvalorato l'ipotesi che, come in realtà è, sia storico l'intero territorio,

e che siano da tutelare in modo particolare tutta una serie di strutture che hanno coperto ruoli di rilievo. Esempi di un loro recupero ce ne sono; a Molveno per esempio una segheria, altrove il mulino, o la fucina, manufatti la cui conoscenza è oggetto di quelle attività di ricerca che fanno capo anche al Museo di San Michele che centra la propria attenzione sulla storia della cultura materiale.

Queste cose sono importanti perché danno conto della complessità dell'insediamento che non è formato semplicemente di case, ma è strutturato da tutta una serie di aspetti, reperti, situazioni che, complessivamente, sono caratteristici di un centro urbano, ancorché disperso in una valle come questa.

Se per fare un esempio prendiamo la conca delle Giudicarie costituita da una ventina di paesi della dimensione che spesso non supera i duecento abitanti, ebbene in quell'area c'è una serie di conventi, chiese, mulini, fucine, segherie, scuole, ecc., e se noi conglobassimo tutto ciò in una parte ristretta del territorio, si costituirebbe un centro come l'attuale Mezzolombardo, come Lavis o come era Trento cento anni fa: una borgata di ottomila persone. Si tratta di prendere coscienza che il territorio storico è estremamente complesso e si è strutturato per comunità di dimensioni simili, ma con distribuzione dell'insediamento sul territorio diversa, in base alla funzione; non possiamo considerare meno rilevante l'importanza e neppure meno interessante l'articolazione di quelle disperse rispetto a quelle accentrate.

Del centro storico di Trento diciamo che è un oggetto di grande significato territoriale malgrado sia ormai isolato dal contesto ambientale a carattere storico ed analogamente noi dobbiamo dare grande peso all'intero sistema degli abitati storici di ciascuna valle, che ne strutturano l'intero territorio e sono punti di riferimento per l'uso equilibrato di quella porzione di ambiente. Nel loro insieme costituiscono una struttura storica con valenze di centralità urbana.

È un apparente paradosso, la consapevolezza del quale può collaborare ad originare una tendenza al superamento della contraddizione fra cultura «urbana» e cultura «rurale».

ALLEGATO 1

« NORME PER LA TUTELA ED IL RICUPERO DEGLI INSEDIAMENTI STORICI »

Leggi provinciali 6.11.1978, n. 44 e 18.8.1980, n. 6

Art. 1

FINALITÀ

1. Nell'ambito più generale della protezione e riqualificazione dei beni culturali ed ambientali della Provincia, la presente legge si propone di salvaguardare, tutelare e riutilizzare socialmente gli insediamenti storici esistenti come supporto delle funzioni e modi di vita tradizionali, che formano un patrimonio culturale ed economico di primaria importanza della comunità trentina.

2. A questo fine gli interventi previsti dalla presente legge sono diretti:

a) a promuovere la conoscenza, protezione, conservazione, riqualificazione e rivitalizzazione dei centri storici e di ogni altra manifestazione antropico-insediativa costituente eredità significativa della storia locale;

b) a rendere possibile la migliore fruizione degli insediamenti storici, in termini non solo di convenienza individuale ma anche di interesse collettivo, per contribuire ad un più soddisfacente equilibrio economico-sociale del territorio;

c) a ricuperare il patrimonio edilizio abbandonato, degradato o utilizzato in modo contrastante con la sua naturale destinazione, determinando le modalità per l'esecuzione degli interventi necessari a consentire condizioni di vita adeguate per la residenza, le attività produttive ed i servizi sociali;

d) a favorire, anche attraverso idonei incentivi finanziari, il mantenimento delle funzioni tradizionali indebolite o minacciate, fra cui principalmente la residenza della popolazione originaria e delle categorie sociali più deboli.

TABELLA SINOTTICA DEGLI INTERVENTI FINANZIARI

IN ASSENZA DEL PIANO GENERALE DEGLI INSEDIAMENTI STORICI

a) CASE IN CENTRO STORICO

INTERESSATI		CONDIZIONI	MODALITÀ DI FINANZIAMENTO
1	proprietari di abitazioni	— che occupino essi stessi l'abitazione — che non posseggano altre abitazioni — che abbiano un reddito annuale (x) non superiore a L. 4.914.000 — che si impegnino (y) a non vendere l'abitazione per 25 anni o ad affittarla a determinati soggetti e a determinate condizioni	— conto capitale: 50% della spesa ammissibile — conto interessi: la restante parte di spesa al tasso del 2,50% + la restituzione del capitale
2	proprietari di edifici con una o più abitazioni	— che l'abitazione sia occupata dagli stessi o dai nuclei familiari formati dai figli o dai genitori o dai suoceri dei proprietari — che tutti siano sprovvisti di altra abitazione idonea — che tutti (ciascun nucleo separatamente) abbiano un reddito annuale (x) non superiore a L. 9.828.000 — che si impegnino (y) a non vendere l'edificio per 25 anni o ad affittarlo a determinati soggetti e a determinate condizioni	— conto capitale: 50% della spesa ammissibile — conto interessi: la restante parte di spesa al tasso dell'8% + la restituzione del capitale
3	proprietari di edifici con una o più abitazioni	— che non intendano assumere nessun impegno — indipendentemente da qualsiasi reddito	— conto interessi: per la spesa ammessa al tasso del 9,50% + la restituzione del capitale
4	Comuni	— per acquisto immobili da destinare a sede di servizi pubblici — per consolidamento e restauro di edifici di proprietà pubblica	— totale copertura della spesa

b) TIPICI EDIFICI RURALI (z)

INTERESSATI		CONDIZIONI	MODALITÀ DI FINANZIAMENTO
5	proprietari o possessori	— che siano residenti nel Comune in cui è ubicato l'immobile — che si impegnino a non vendere l'immobile per 25 anni	— conto capitale: fino al 70% della spesa ammissibile

IN PRESENZA DEL PIANO GENERALE DEGLI INSEDIAMENTI STORICI

INTERESSATI		CONDIZIONI	MODALITÀ DI FINANZIAMENTO
6	proprietari di edifici con una o più abitazioni	— anche con altre case — anche con qualsiasi reddito — che si impegnino a cedere per 25 anni le abitazioni risanate a persone con i requisiti per l'assegnazione di alloggi di edilizia abitativa pubblica e a richiedere un affitto non superiore a quello previsto dall'edilizia abitativa pubblica	— conto capitale: 30% della spesa ammissibile — conto interessi: per la restante parte di spesa in misura corrispondente al costo globale annuo del mutuo
7	proprietari	— che abbiano ottenuto l'esproprio sulle parti residue dell'edificio — che in tali parti residue siano realizzabili unità abitative funzionali autonome	
8	Comuni	— per l'esecuzione di opere negli edifici espropriati	
9	I.T.E.A.	— se i Comuni affidano all'Istituto l'esecuzione di cui al n. 8	
10	Tutti i casi precedentemente elencati sub a) e b)		

Arch. MICAELA VALENTINO

La scelta di Mazzin come area di intervento

La scelta di un centro storico come Mazzin di Fassa per incentrarvi il lavoro di ricerca, di analisi e di proposte metodologiche-progettuali, è stata determinata dalla particolare configurazione del nucleo, che, per la sua struttura urbanistica ed edilizia, presenta tutte le caratteristiche necessarie per essere preso come campione d'indagine.

È cosa nota e chiaramente individuabile che tutti i centri maggiori del comprensorio C11, fra cui le originarie sette «regole» della comunità di Fassa, sono stati oggetto negli ultimi decenni di un veloce ed incisivo processo di trasformazione edilizia.

Questo processo ha investito sia le aree limitrofe agli abitati, con nuovi interventi di espansione residenziale, sia i manufatti preesistenti interni ai nuclei che sono stati in alcuni casi demoliti e ricostruiti in maniera differente, in altri manomessi e alterati, e in altri ancora riutilizzati con funzioni differenti dalla originaria.

È facilmente intuibile come questo processo di trasformazione abbia reso spesso irriconoscibile l'impianto urbanistico di formazione dei centri storici.

Si riconoscono ancor oggi all'interno di questi centri alcuni manufatti originari sia a carattere residenziale che agricolo produttivo, che però appaiono estrapolati dal proprio contesto storico-ambientale e non si inseriscono, con le proprie caratteristiche fisiche e funzionali, nell'attuale struttura urbana. Questi edifici rischiano così di rappresentare unicamente delle testimonianze morte del passato. Non è possibile infatti considerare questi volumi singolarmente ignorandone i rapporti di relazione e di scambio sia con le originarie aree di pertinenza, sia con gli edifici limitrofi, sia con l'abitato nel suo complesso.

Il contrasto fisico e funzionale fra vecchio e nuovo, fra i nuclei storici originari e le nuove strutture insediative, e la conseguente incapacità di instaurare un rapporto di continuità fra passato e presente

costituiscono le contraddizioni attorno a cui si incentra questo lavoro su un centro storico della valle di Fassa.

Era interesse specifico quindi quello di individuare, all'interno del territorio comprensoriale, un centro di una certa consistenza che conservasse abbastanza inalterata la propria struttura di formazione; un nucleo compatto, quindi, in cui fosse ancora possibile leggere lo schema urbanistico originario ed i rapporti di relazione sia fra i singoli edifici, sia fra questi e l'abitato.

Mazzin di Fassa è risultato il centro che meglio rispondeva ai requisiti prefissati.

Mazzin rappresentava una piccola «regola» all'interno della comunità, ma sicuramente importante nelle relazioni con le altre regole, sia per la propria localizzazione sia per le attività che vi si svolgevano. È infatti situato al centro della valle, in prossimità della confluenza del rio Udai con il torrente Avisio, nel punto in cui l'andamento vallivo ha un cambiamento di direzione; a nord-est verso Canazei. Sono inoltre riconoscibili le tracce della passata attività produttiva, testimoniata dai mulini, dalla segheria e dalla fucina e di alcuni edifici di notevole rilevanza storica.

Il paese ha subito come tutti gli altri centri vallivi un massiccio processo di trasformazione, ma qui le forme di tale processo sono state differenti. La forte espansione residenziale ha occupato una fascia periferica al centro storico, lasciando quindi integri, seppur degradati e manomessi, tutti gli edifici originari. È possibile a tutt'oggi leggere le vecchie funzioni degli edifici, la viabilità di formazione e gli spazi di pertinenza all'edificato e di conseguenza si ha una visione completa ed unitaria dell'impianto edilizio originario di Mazzin.

Due sono i motivi che giustificano l'anomalia di Mazzin rispetto agli altri abitati della valle:

1) il paese non ha subito nei secoli passati calamità naturali di una certa rilevanza, come invece è avvenuto negli altri nuclei;
2) il turismo è stato portato in Mazzin da elementi estranei alla economia locale, e quindi ha rappresentato per anni un fattore marginale all'interno della struttura economica dell'abitato, basata su matrici agricolo-artigianali.

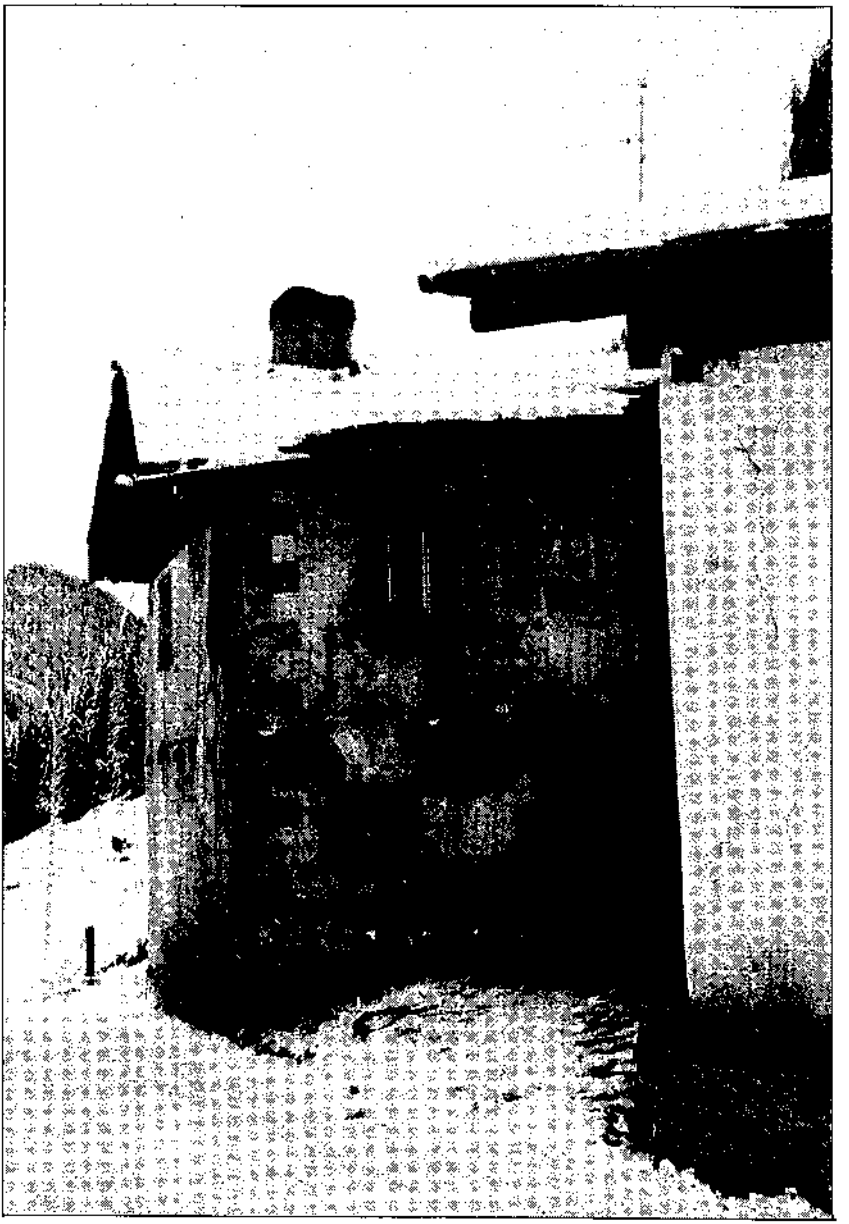
Il nucleo originario è quindi sopravvissuto in questi decenni perché ancora vitale nelle proprie funzioni. Tuttavia oggi le persone addette ai settori tradizionali sono per lo più anziani e non c'è alcun ricambio generazionale.

Di conseguenza il processo trasformativo che ha investito gli altri abitati vallivi rischia di coinvolgere in tempi brevi anche il centro storico di Mazzin. Di qui la necessità di intervenire affinché il modo di manifestarsi di tale processo non crei fratture traumatiche con il passato, evitando trasformazioni violente con il conseguente stravolgimento delle matrici di formazione del tessuto storico.

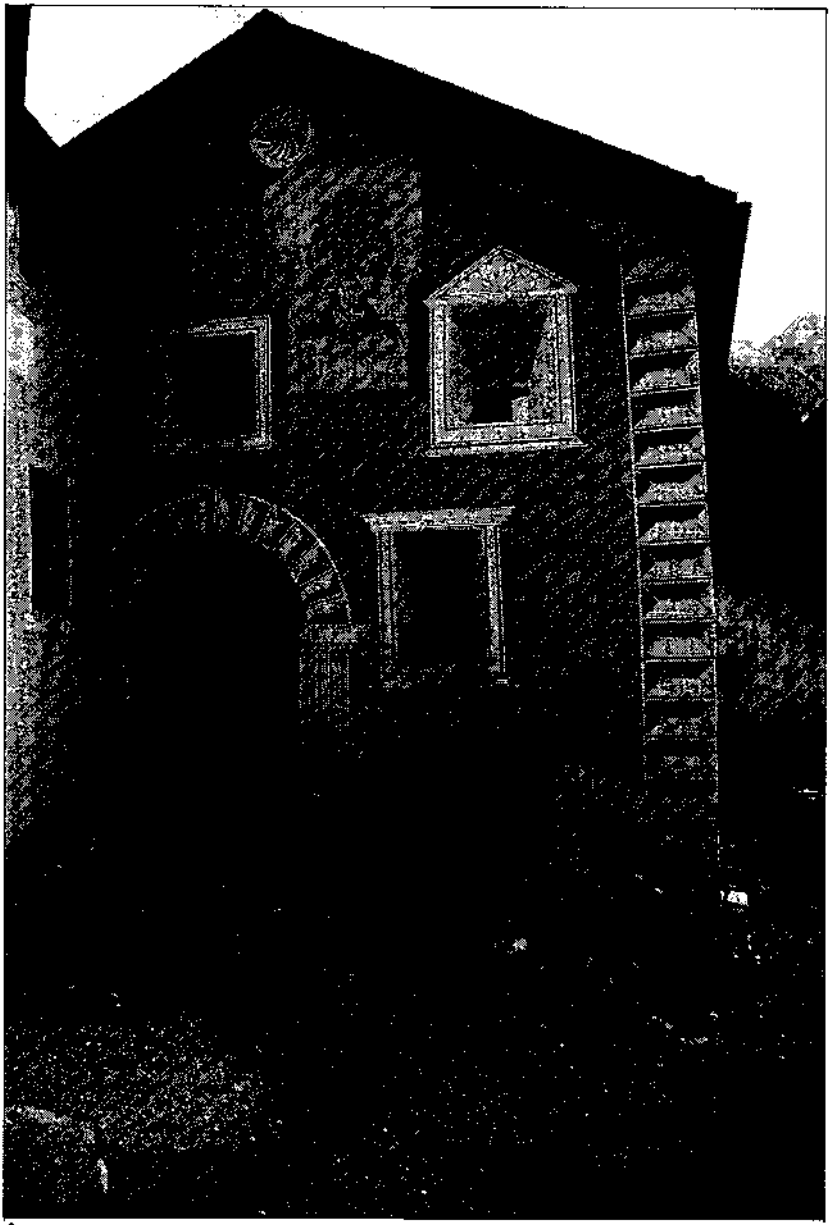
Questo lavoro ha quindi anche lo scopo di proporre una politica d'intervento adeguata che permetta il necessario ricambio di funzioni e di attività, ma che abbia soprattutto lo scopo di salvaguardare gli edifici del centro storico nella loro globalità, indipendentemente dall'intrinseco valore architettonico.

CONFRONTO FOTOGRAFICO

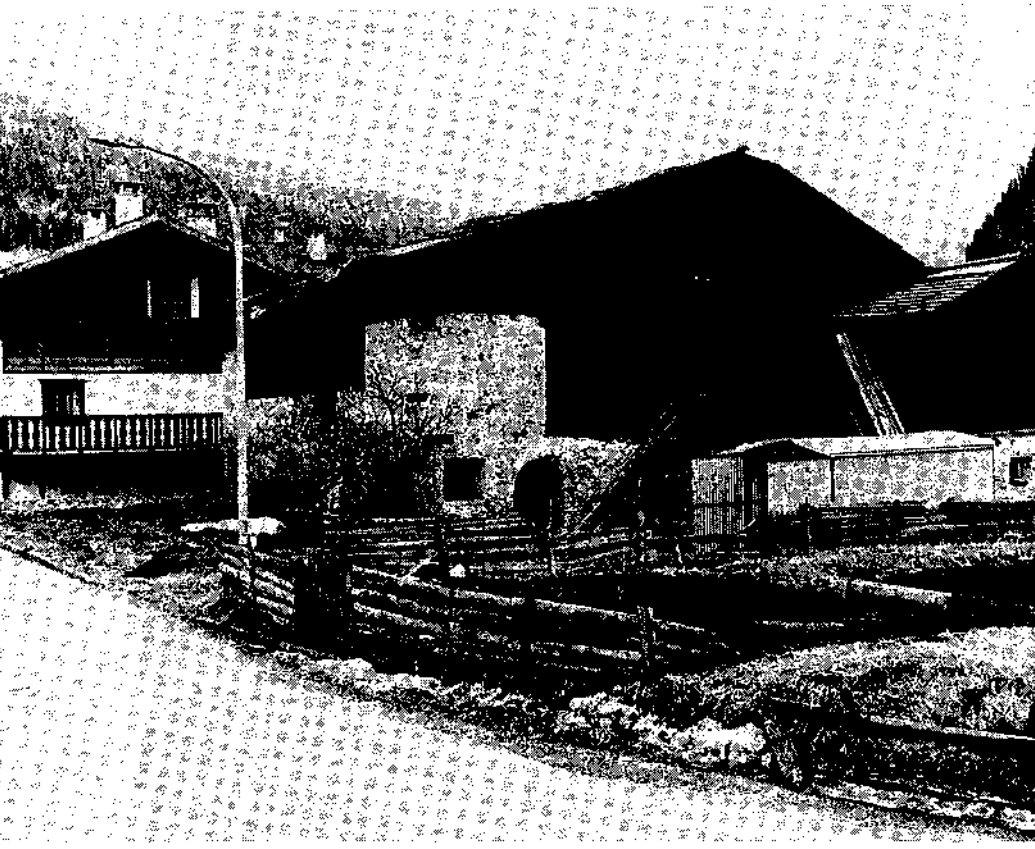
1) Casa «Tita Giat», Penia *(Foto ICL)*
2) Edificio cinquecentesco restaurato ad Ardez, Engadina *(Foto Winterle)*
3) Rustici a Fontanac' *(Foto Camerano)*
4) «Blockbau» a Disentis, Surselva *(Foto Winterle)*
5) «Ciasa Cassan», Mazzin (sec. XVI) *(foto Loss)*
6) Case cinquecentesche restaurate ad Ardez, Engadina *(Foto Winterle)*
7) Particolare «Ciasa Cassan», Mazzin *(Foto Camerano)*
8) Graffiti ad Ardez, Engàdina *(Foto Winterle)*
   «Per tuot quai che tu/dal bein hast fat/at vain dat inavo in barat»
   («Per dut chel che tu/dal ben tu as fat/te ven dat ndò en barat»)



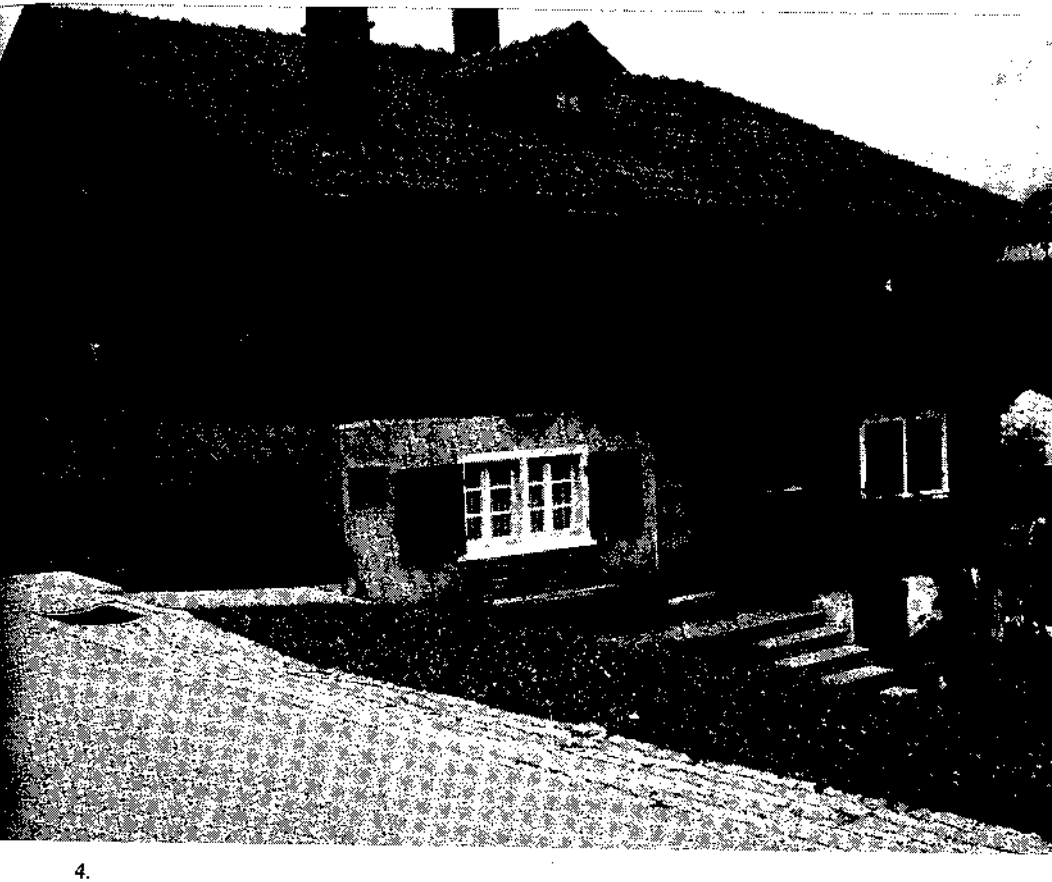
l.



2.



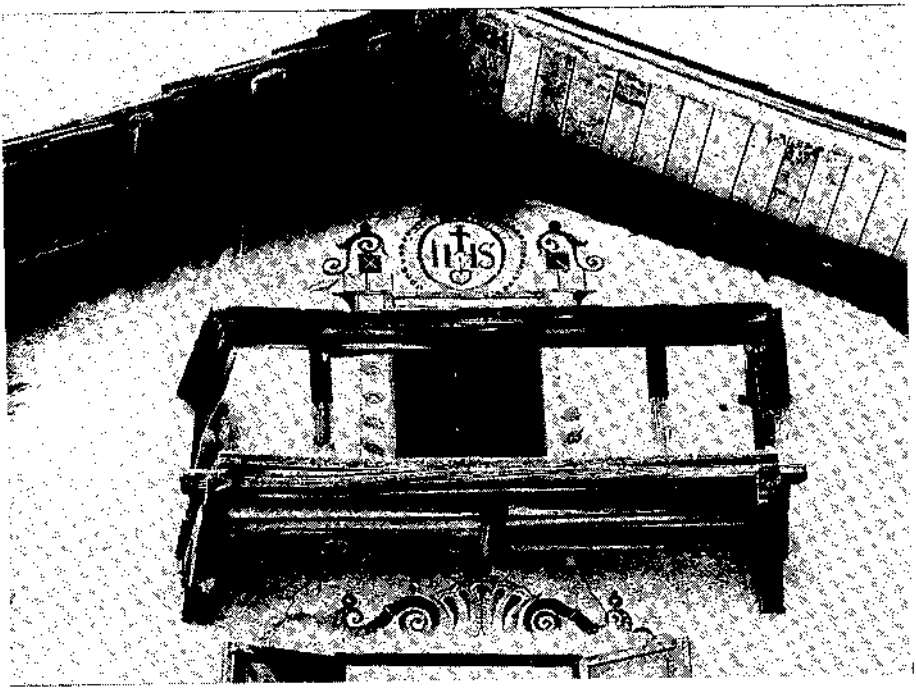
3.



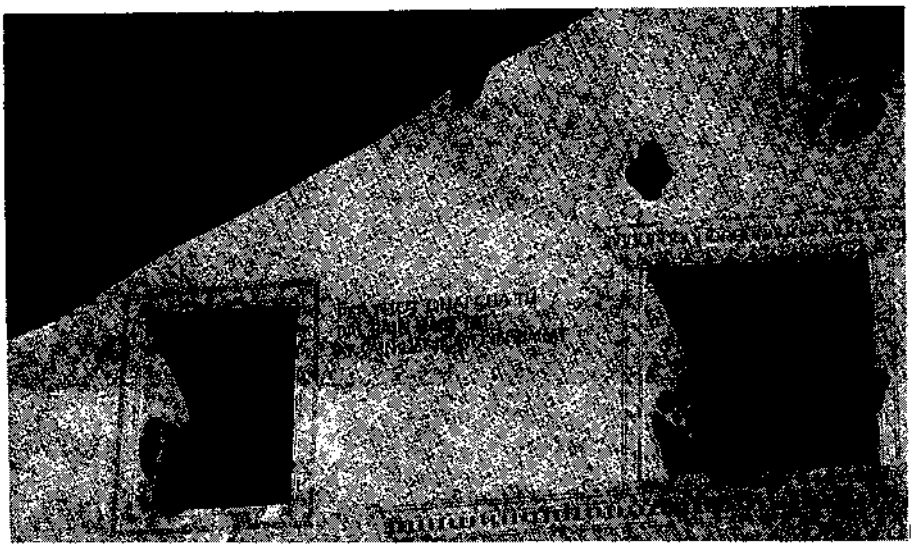
4.

5.

6.



7.



8.

ASTERISCHI

(a cura di Luciana Detomas)

* HUGO DE ROSSI. *Märchen und Sagen aus dem Fassatale.* I Teil (Innsbruck 1912). A cura di Ulrike Kindl. Istitut Cultural Ladin, Vich/Vigo di Fassa 1984, pp. 283. Edizione Italiana: *Fiabe e leggende della Val di Fassa,* p. 268.

Curata dalla prof. Ulrike Kindl, già Autrice del volume edito dall'Istitut Ladin «Micurà de Rü» della Val Badia, *Kritische Lektüre der Dolomitensagen von Karl Felix Wolff,* ecco finalmente pubblicata la raccolta inedita di fiabe e leggende fassane compilata da Hugo de Rossi di Pozza all'inizio del secolo.

Il territorio un tempo compreso nel Tirolo austriaco vantava fin dal secolo scorso un ricco patrimonio di tradizioni popolari: ne è testimonianza il nutrito numero di libri di fiabe e leggende, usi e costumi, apparsi dal 1850 in poi. Durante questo fecondo periodo della folkloristica tardo-romantica rimase però stranamente quasi inesplorata la zona ladina, che uno dei più autorevoli studiosi di allora, il ladino Giovanni Battista Alton, riteneva persino poco interessante sotto il profilo folkloristico.

Il voluminoso «corpus» di fiabe che Karl Felix Wolff nel nostro secolo riuscì ancora a raccogliere nelle valli dei «Monti Pallidi», avrebbe potuto ben dimostrare il contrario; ma la raccolta del Wolff contiene purtroppo per la maggior parte tradizioni e racconti elaborati e rimaneggiati, e non viene perciò valutata dalla folkloristica come documento di una genuina tradizione popolare ladina.

Il primo manoscritto in lingua tedesca di Hugo de Rossi, contenente appunto le *Fiabe e leggende della Val di Fassa,* fu completato nel 1912. Tragici eventi personali e una indifferenza sempre maggiore verso la cultura popolare ne impedirono però la pubblicazione, e dopo la morte del de Rossi (a Innsbruck nel 1940) il lavoro cadde in un oblio quasi totale.

L'interesse per le tradizioni sommerse si risvegliò solo in tempi recenti e fu questa nuova curiosità a riscoprire il vecchio manoscritto dimenticato. Inoltre venne alla luce anche il lascito del de Rossi, miracolosamenvato fino ai nostri giorni, nel quale sono contenuti non soltanto i testi delle fiabe nell'originario idioma ladino, ma anche un'infinità di ulteriori testimonianze su usi e costumi della tradizione locale.

Questo materiale rinvenuto, e qui pubblicato in parte, evidenzia chiaramente che la Val di Fassa è terra di antiche tradizioni, e ne dimostra il particolarissimo fascino. Inoltre esso riempie una grave lacuna nella documentazione della folkloristica alpina, confutando la tesi dell'Alton e provando l'esistenza di una particolare e genuina tradizione popolare ladina.

Il volume è strutturato in due parti principali: «Fiabe» e «Leggende». Questa seconda sezione è a sua volta suddivisa a seconda degli argomenti trattati: *Lokalsagen aus Fassa* (Tradizioni locali), *Lokale Spukgestalten* (Spiriti e Folletti), *Die Vivane* (Le Vivane), *Die Bregostane* (Le Bregostane) e *Zauberei und Hexenwerk* (Magia e Stregoneria).

Hugo von Rossi de S.ta Juliana

MÄRCHEN UND SAGEN AUS DEM FASSATALE

I. Teil

Innsbruck 1912

Aus dem Nachlaß herausgegeben
von Ulrike Kindl

ISTITUT CULTURAL LADIN
«majon di fašegn»
1984

L'edizione tedesca è completata da un ampio apparato filologico che dà ragione dei manoscritti utilizzati e delle varianti di ogni fiaba ivi compresa, nonché dagli indici completi del contenuto dei vari manoscritti.

* COMUN GENERAL DE FASHA. *Bolatin Ufizial del Comprenjorie Ladin.* An. II°, N. 1 - Firé 1984.

Il numero che apre la seconda annata di pubblicazione del bollettino ufficiale del Comprensorio Ladino di Fassa appare assai interessante per le tematiche trattate, inerenti i problemi più attuali che investono la nostra vallata.

È aperto dallo scritto del Sindaco di Mazzin G. Spinel sulla dibattuta questione dell'utilizzo del territorio in valle: *Par na miora utilisazion del teritorie te Fasha* (pp. 1-3). A questo riguardo scrive anche D. Detomas, alle pp. 5-6, con un articolo intitolato *Un altro famigerato piano-neve sul nostro orizzonte*, al quale risponde di seguito l'assessore comprensoriale D. Dezulian.

Segnaliamo ancora lo scritto di D. Volcan e L. Guadagnin, *Alcolismo, un problema da non sottovalutare* (pp. 3-4) e la relazione tenuta dal Presidente dell'Union di Ladins de Fasha alla riunione del Grop Ladin da Moena del 22 gennaio: *Perché-pa Ladins?* (pp. 12-13), una sintetica analisi dei passi sinora compiuti dal Movimento ladino ed un auspicio che da queste basi si prosegua per una sempre maggiore crescita della coscienza ladina in tutti gli ambienti e gli strati sociali della valle.

Nella rubrica «Sfoi cultural», a cura dell'Istituto Culturale Ladino (pp. 8-9), accanto alle consuete segnalazioni di recenti pubblicazioni di interesse ladino è ricordato il lavoro del prof. Walter Belardi dell'Università di Roma «La Sapienza», il quale sta approntando un'antologia della lirica ladina moderna a dimostrazione del fatto che anche attraverso il linguaggio ladino dolomitico si può produrre poesia di alto livello artistico, in grado di essere comparata, senza timore di confronto, alla produzione lirica contemporanea europea.

L'«Antologia» uscirà nei primi mesi del 1985, e per allora ci riserviamo di darne adeguata presentazione.

Alle pp. 10-11 compare la continuazione della ricerca sul tema *La Valle di Fassa nel suo aspetto geografico/geologico*, a cura di G. Pellegrin; questa volta è presa in esame l'Era Mesozoica. Lo stesso G. Pellegrin ha curato un'intervista con il Presidente dell'Unione Sportiva «Valsorda» di Forno (Moena) pubblicata alle pp. 14-15.

Il numero è completato dalle rubriche «Notizie» e «Na delibera de nteres general»: qui (p. 16) viene data notizia della delibera comprensoriale che istituisce la Commissione Comprensoriale per l'accertamento della lingua e della cultura ladina, che esaminerà le candidate ai posti di educatrici nelle scuole dell'Infanzia; è noto infatti che ai sensi della L.P. 13 del 21.3.77 le insegnanti ladine hanno diritto alla precedenza assoluta per l'insegnamento nelle scuole materne di Fassa.

* NOŚA JENT. *Boletin del Grop Ladin da Moena.* Numer 2 (Luio 1984), Numer 3 (Setember 1984), Numer 4-5 (Dezember 1984).

Il bollettino della sezione di Moena dell'Union di Ladins de Fasha inizia la pubblicazione della sua XV annata (VII della nuova serie) con una rinnovata e più piacevole veste tipografica e con la consueta articolazione in rubriche di vario interesse: «Nosa Jent Redazion», «Osh da la Scola», «Sfoi di Jösh», «Növe da ciasa»; si presentano inoltre poesie, brani di prosa e articoli di vario genere.

Tra le nuove rubriche da segnalare quella intitolata «Scric da Nosa Jent», che ripresenta le pagine più gustose e significative dei primi numeri comparsi negli anni '60, cosa che – oltre a costituire un doveroso omaggio ai «pionieri» di quegli anni – incontra sicuramente l'apprezzamento delle generazioni più anziane.

I numeri del 1984 danno inizio anche ad un'operazione, quanto mai utile, di diffusione di alcuni articoli e contributi particolarmente interessanti riguardanti la cultura ladina, apparsi in altre pubblicazioni locali, come il quotidiano sudtirolese «Dolomiten», il mensile «La Usc di Ladins» ed altri ancora. Ciò favorisce ed amplia la conoscenza ed il dibattito su temi di attualità, impedendo che restino «rinchiusi» in determinate rubriche o testate destinate solamente ad una ristretta fascia di lettori.

Il numero 2 è aperto dallo scambio di idee sulla letteratura ladina contemporanea, per la rubrica «Opinion a confront», tra Veronica Zanoner-Gabana e Fabio Chiocchetti del Goti, che prosegue nel numero 3 (*Su la costion del lengaz e sui cognomes ladign*, pp. 9-14) e nel numero 4-5 (*Brach, cazet, moenat e doi verbes ladign*, pp. 40-45). Alle pp. 10-11 del numero 2 compare un contributo a firma di Bernardino Chiocchetti, *Entorn via la levada del Tirol (1796-1809) - I part*, ove l'Autore ricorda i fatti che portarono alla sollevazione popolare guidata da Andreas Hofer e la situazione della Val di Fassa (e di Moena in particolare) in quel periodo. L'analisi prosegue nel numero 3, *La compagnia del Bersalio* (pp. 22-23) e nel numero 4-5, *La milizia urbana* (pp. 34-35).

Tra gli altri contributi che appaiono in questo numero segnaliamo un articolo a firma di Alcide Degasperi, comparso ne «Il nuovo Trentino» del 22 agosto 1919 e poi su «Questotrentino» del 22 settembre 1983, intitolato *Visita all'inferno*: è la cronaca di un'escursione effettuata dall'Autore sulla montagna di Bocc (Moena), teatro di aspri combattimenti durante la I Guerra Mondiale.

Interessante è pure la breve intervista con *la Cilòta*, la signora Cecilia Dell'Antonio, che nell'agosto 1984 ha festeggiato i cento anni, e che risiede da più di settant'anni in Val di Fiemme, a Daiano. I suoi ricordi sono lucidissimi e vivi e riportano indietro in un'epoca che, seppur non molto lontana come numero di anni, a causa delle innovazioni tecnologiche e del progresso economico appare oggi quasi remota.

* LA USC DI LADINS. *Plata dl'Union Generela di Ladins dla Dolomites.* Nn. 1-12 (Jené - Dezëmber 1984).

Durante tutto il corso del 1984 la redazione di Fassa del mensile «La Usc di Ladins» ha dato grande rilievo ad un avvenimento che ha dimostrato il senso di unità della gente ladina di Fassa: l'elezione del primo Consigliere Regionale ladino di Fassa: Ezio Anesi di Canazei, eletto nel Novembre 1983 (*Viva, Fashegn* di D. Dezulian, n. 1, p. 1; *A una sul dret troi* di C. Gabrielli, n. 3, pp. 6-7; *L Conseier ladin ta la Jonta Provinziala de Trent* di L. Detomas, n. 5, P. 18; *Intervista col Conseier ladin Ezio Anesi, Assessor Provinzièl al sport*, n. 6, p. 1; *Anesi fora ddl P.R.I.*, n. 7, pp. 26-27; *Anesi a Roma par i deric' di Ladins* di F.C., n. 12, p. 2).

Per ricordare i 175 anni dalla sollevazione popolare in Tirolo capeggiata da Andreas Hofer, la redazione fassana ha inoltre pubblicato a puntate la traduzione integrale, curata da Gabriella Dell'Antonio, dello scritto di Hugo de Rossi, *Beteiligung der Fassaner an Befreiungskriegen 1796-1813* (Innsbruck, 1909) con il titolo *I Fashegn a le vère de liberazion (1796-1813)*, apparso nei numeri 4-5-6-7-11. Inoltre sullo stesso argomento sono stati pubblicati due contributi a firma di B. Chiocchetti: *La levada del Tirol (1796-1809): storia e atualità* (n. 8, pp. 9-10) e *La Milizia Popolare e la levada del Tirol. Notizie fora di archivies* (n. 10, pp. 32-33).

Come di consueto sono poi apparsi numerosi contributi dalle altre vallate, spesso di grande interesse per l'attualità degli argomenti e l'invito al dibattito. Purtroppo, sino a che «La Usc di Ladins» rimarrà una rivista «a comparti stagni», in cui gli scritti sono rigorosamente separati vallata per vallata, sarà difficoltoso riuscire a creare momenti di dibattito e discussione, e diffondere adeguatamente gli articoli più meritevoli di interesse. Si auspica pertanto da più parti una revisione dell'impostazione, che riunisca finalmente gli articoli per argomento e non per luogo di provenienza.

* L BRUNSIN. *Plata de atualità y cultura.* Ven ora uni mens. Nn. 20-30 (Jené - Dezëmber 1984).

Prosegue la pubblicazione di questo bollettino mensile ladino coordinato da un gruppo di giovani gardenesi: una voce «alternativa», che in Val Gardena ha suscitato e continua a suscitare vivaci discussioni per la sincerità e l'ironia con cui vengono commentati gli avvenimenti di attualità che accadono in Valle o fuori, o quelli relativi alla questione ladina. Interessante, a questo riguardo, il «gemellaggio» con la rivista romancia «il Chardun» (v. «Asterischi» in questo numero, p. 000), dalla quale vengono estratte poesie, vignette o brevi articoli in lingua romancia, mentre su «Il Chardun» compaiono analogamente brani e caricature de «L Brunsin».

Particolarmente dibattuto nel corso del 1984 il problema dello smaltimento dei rifiuti in Val Gardena, un tema che purtroppo ricorre anche nelle zone confinanti, che a causa del grande afflusso turistico si ritrovano enormi quantità di rifiuti e luoghi inadatti alle discariche.

L'argomento «ecologia» è pure trattato in numerosi articoli, soprattutto per quanto riguarda l'inquinamento e le piogge acide che hanno colpito, seppur lievemente, anche i boschi della nostra Regione.

Naturalmente non potevano mancare commenti e riflessioni sulle elezioni europee e le Olimpiadi, nonché sui temi di attualità più scottanti che hanno caratterizzato la nostra Regione, come il *Gedenkjahr*, l'anno di celebrazione delle sollevazioni tirolesi contro i Franco-Bavaresi.

In definitiva «L Brusin» si conferma una valida rivista, che meriterebbe senza dubbio una più ampia diffusione e considerazione nell'ambito ladino.

* PLATA LADINA. *Rubrica settimanale del Quotidiano «Alto Adige».* Esce generalmente il mercoledì. Gennaio - Dicembre 1984.

Nel corso del 1984 si registra un gran numero di contributi di interesse sulla rubrica ladina dell'«Alto Adige», riferiti in particolar modo ai problemi più attuali della Ladinia. Un dato positivo: sono state abbandonate le rievocazioni del passato in termini nostalgici, che comparivano talvolta nelle prime annate di pubblicazione, dimostrando così una più spiccata coscienza critica ed un più alto livello di maturità.

Si veda per esempio l'articolo di A. Doré (15 Febbraio), *Andreas Hofer y la vera daincò:* una proposta di riesame critico delle vicende vissute dai Tirolesi nel 1809 al fine di trarne lo spunto per raggiungere una più vera e solida unità tra i Ladini dolomitici, al di là di interessi economici e confini amministrativi.

Uno degli argomenti maggiormente trattati è il problema dei mezzi di comunicazione specificamente dedicati alle genti ladine, attualmente ridotti ad un solo organo di stampa mensile ed a pochi minuti giornalieri di trasmissioni emesse dalla RAI di Bolzano. Molte le proposte di potenziamento e miglioramento dei programmi, con riferimenti specifici all'attività svolta in questo settore nella Svizzera ladina (*Radio rumantsch 1984,* di C. Pally, 11 Gennaio; *4 uras Radio rumantsch al dì,* di j.m., 26 Settembre; *L Radio ladin da Balsan,* di A.D., 10 Ottobre; *Propostes* di F.C., 25 Aprile; in quest'ultimo contributo proveniente dalla Valle di Fassa sono avanzate anche proposte per una più organica attività di stampa nella Ladinia dolomitica).

L'esempio organizzativo dei Ladini grigionesi è spesso preso in esame, e molti articoli sono dedicati all'incontro tenutosi a Bolzano con il Segretario della Lia Rumantscha Bernard Cathomas (17 Ottobre, 26 Ottobre, 31 Ottobre e 28 Novembre).

Tra gli altri scritti apparsi segnaliamo ancora *Vita culturala te Fasha* di C. Gabrielli (8 Agosto) e *Politica y cultura ladina* di B. Videsott (17 Agosto), entrambi ricchi di proposte qualificanti per una più ampia visione della politica culturale da attuarsi nelle vallate ladine.

* DA LA LADINIA. *Rubrica settimanale del Quotidiano «Dolomiten».* Esce generalmente il martedì. Gennaio - Dicembre 1984.

Come di consueto il quotidiano sudtirolese dedica settimanalmente uno spazio a scritti in ladino provenienti da tutte le vallate dolomitiche, dal Friuli e dalla Svizzera romancia.

L'argomento al quale viene dato il maggior rilievo è il festeggiamento dell'Anno dei Ladini nel 1985, in concomitanza con il 2000° anniversario della conquista della Rezia da parte dei Romani, per il quale la provincia di Bolzano ha già previsto forti stanziamenti.

Troviamo infatti tre articoli relativi a questo avvenimento: *L program ufiziel dl Ann di Ladins 1985* (30 Ottobre); *2000 Agn ladins. Consciderazìuns* di U. Dorigo (23 Ottobre); *Tornâ intun pa nazion ladine* di B. Tassot (3 Ottobre).

Tra i contributi pervenuti dalla Val di Fassa ricordiamo *«No aon strumenc per l'istruzion* di S. Sommariva (7 Febbraio); *La pronunzia di inomes ladins* di F. Chiocchetti (24/25 Aprile), in risposta allo scritto di M. Graffonara *Fréinademez nia Frainàdemez* del 14 Febbraio; *Ámò na oita: la lege per Fasha* di S. Chiocchetti (13 Novembre).

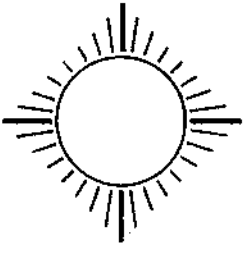
Segnaliamo ancora un contributo di B. Richebuono, *Nasce na noa lenga leteraria* (31 Luglio), ove si dà notizia degli studi del prof. Belardi sulla lirica ladina contemporanea.

* LALDUN L' SIGNUR. *Liber Liturgich ladin,* Istitut Ladin «Micurà de Rü», San Martin de Tor 1984.

Esce finalmente, dopo lunghi anni di studi, il libro che contiene la liturgia in lingua ladina.

Una commissione istituita dal Vescovo di Bressanone nel 1972, rinnovata nel 1976, ha predisposto e controllato tutto il materiale dando origine ad un volume di 927 pagine (formato cm. 10,5 × 15,5), così strutturato: la prima parte è dedicata alla Parola di Dio e riporta il Vangelo di San Marco; segue la Liturgia dei Sacramenti, con 40 Messe per le ricorrenze più significative dell'anno. Nel terzo capitolo sono raccolti più di 150 canti sacri, dei quali 50 sono stati composti originariamente in ladino badiotto e gli altri adattati da

LALDUN L'SIGNUR



SAN MARTIN DE TOR
1984

melodie della Svizzera Romancia, del Friuli, italiane e tedesche. I capitoli seguenti riportano Benedizioni, Devozioni, Orazioni e Meditazioni.

Il volume si chiude con un elenco di letture bibliche e con l'indice alfabetico dei canti.

A prescindere dal valore intrinseco della pubblicazione, è da sottolineare l'importanza culturale che essa è destinata ad avere in tutta la Ladinia. Sarebbe opportuno, infatti, che presto si potesse giungere anche in Fassa e nelle altre valli ladine dolomitiche ad un simile risultato: in fondo, tutti hanno diritto a pregare nella propria lingua madre, anche a livello «ufficiale»!

* TONY GERLIN Y ANTON MALY, *Le maradët.* Traduziun: Iustina y Ulrich Willeit. Seria «Teater», n. 3 1984, Istitut Ladin «Micurà de Rü», San Martin de Tor 1984.

Prosegue la pubblicazione di *pièces* teatrali in ladino, per iniziativa dell'Istitut Ladin della Val Badia. Come il n. 1, anche questo terzo volumetto è una traduzione da un'opera originale tedesca, in questo caso «*Der ewige Spitzbua*».

Si tratta di una commedia brillante in tre brevi atti, ambientata in un villaggio di montagna, ove si narra la storia di un misterioso testamento lasciato da un vecchio e astuto contadino possidente, soprannominato appunto *le maradët*, il maledetto, per il suo comportamento in vita.

All'eredità ambiscono tre anziane signorine, accomunate dal fatto che in gioventù erano state tutte fidanzate con il defunto e poi abbandonate. Infine anche l'eredità si rivelerà una trappola, confermando la personalità del «*maradët*».

* MAX TRIBUS, *Catarina Lanz la möta da Spinges.* Traduziun: Lydia Zingerle. Seria «Teater», n. 4, 1984, Istitut Ladin «Micurà de Rü», San Martin de Tor 1984.

Questo quarto volumetto della serie «Teater» è dedicato alla sollevazione popolare del Tirolo contro i Franco-Bavaresi avvenuta tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento, ed in particolare ad una figura che ebbe una parte di spicco in questa lotta: Catarina Lanz, la giovane di Spinges che prese parte attivamente alla sollevazione aiutando la milizia tirolese contro il nemico.

Questo testo teatrale è già stato rappresentato con successo nel corso dell'anno, sia nella versione originale tedesca che nella traduzione ladina.

* TITA DEMETZ, *Sëlva zacan y sën.* Teater te trëi chedri scrit n ucajion di 100 ani dla dlieja (1877-1977). Istitut Ladin «Micurà de Rü», San Martin de Tor 1984.

L'Istitut Ladin della Val Badia pubblica questa commedia in tre atti al di fuori della collana «Teater», in un'edizione più ricca con copertina a colori e riproduzioni a colori, nell'interno, di alcuni momenti della rappresentazione.

L'Autore, lo scultore gardenese Tita Demetz, ha inteso con questo suo scritto ricordare i cento anni dalla costruzione della chiesa di Selva, datando gli episodi nei periodi più significativi: il 1877, il 1930 ed il 1977, e ripercorrendo attraverso i dialoghi dei vari personaggi la storia di Selva e della sua chiesa, ma anche la storia della Val Gardena e delle Valli limitrofe. Sono ricordati infatti i momenti cruciali delle due guerre, poi il periodo della ripresa economica, fino a giungere alla situazione attuale.

I dialoghi, pur presentando parecchie date e riferimenti storici, scorrono molto piacevolmente grazie all'abilità dell'Autore che riesce a creare molte situazioni umoristiche e divertenti.

* MOLTINA. Parores: Elisabeth Ties. Traduziun tl gherdëina: Amalia Obletter. Istitut Ladin «Micurà de Rü», San Martin de Tor 1984, pp. 28.

Tra le numerose pubblicazioni edite dall'Istituto Ladino della Val Badia nel corso del 1984, prosegue anche la collana «Nüsc Mëindri», iniziativa nel 1980 e dedicata interamente ai più piccini: un'iniziativa degna di lode, molto utile anche per gli insegnanti delle Scuole per l'Infanzia e delle Elementari.

Dopo «I Crëp slauris», il racconto dei Monti Pallidi, si è voluto attingere ancora una volta alla narrativa popolare ladina, e principalmente alla raccolta di leggende di Karl Felix Wolff «Dolomitensagen». Questa volta è stata scelta la storia di Moltina e della Croda Rossa. Come di consueto, il racconto è riportato nei due idiomi badiotto e gardenese; le illustrazioni a colori sono di Irma Irsara.

* ANGEL DAPUNT, *La dlijia da La Crusc.* «Rezia» n. 19/20, sfoi de cultura ladina dé fora da «Ert pur i Ladins», 1984, pp. 59.

Questo numero monografico della rivista «Rezia» è dedicato al Santuario della S. Croce in Val Badia, posto in uno dei luoghi più suggestivi della Regione; la pubblicazione è stata edita in occasione dei 500 anni dalla consacra-

Istitut Ladin «Micurà» de Rü»
San Martin de Tor, 39038 Piculin (BZ)

Sêria "Nüsc mëindri"

1. **Tone y la condla dal lat,** 1980,
plates 23, a corusc, dai 3 ai 6 agn.

2. **I crëp slauris / I crëps majarei,** 1981,
plates 23, a corusc, dai 6 ai 10 agn.

3. **Ciüria Chécena / Cazina Cuecena,** 1981,
plates 23, a corusc, dai 4 ai 10 agn.

4. **Moltina,** 1984
plates 28, a corusc, dai 4 ai 10 agn.

zione del Santuario, e si presenta in un'accurata veste grafica, ricca di belle immagini a colori.

Il volumetto è diviso in sei capitoli: *Descriziun dl post* (pp. 5-8); *L'origine dl Santuar* (pp. 9-16); *Descriziun dla dlijia* (pp. 18-28); *La ćiasa dl mone - L'Ospizio* (pp. 29-32); *La devoziun a chël bel Dì da La Crusc* (pp. 33-37); *Liejëndes sö La Crusc* (pp. 38-41), che prendono in esame le origini, la storia ed il significato del Santuario, nonché gli arredi sacri, le pitture e le sculture che lo adornano, e le leggende che sono nate intorno a questo luogo venerato dai Ladini della Val Badia e anche delle valli vicine. In appendice compaiono i documenti di maggior rilievo riguardanti la storia di questa chiesa.

* ZACAN TLA VAL BADIA. Dé fora dal'Uniun di Ladins dla Val Badia, metü adüm da dr. Lois Trebo. Stamparia Ghedina - Ampëz, stampé de Mà 1983, pp. 244.

L'Uniun di Ladins dla Val Badia ci propone, in un'accuratissima e piacevole veste grafica, una raccolta di vecchie fotografie reperite in Valle dal dott. Lois Trebo.

L'intento è naturalmente quello di ricordare personaggi, associazioni, momenti e luoghi significativi nella vita di questa Valle, accomunata alle Valli limitrofe da un'economia di sussistenza (poi evolutasi con l'avvento del turismo), da usanze, linguaggio e tradizioni del tutto simili.

Per questo la pubblicazione assume anche un valore più profondo per i Ladini dolomitici: dimostra una volta di più la loro vicinanza, il loro comune passato di povertà sopportata con grande fierezza.

Particolarmente interessanti i capitoli dedicati alla vita rurale e religiosa, alle occasioni di festa e ai tristi eventi della Prima Guerra Mondiale, che lasciò un solco incancellabile tra queste popolazioni, mutando improvvisamente il loro modo di vivere che da secoli scorreva sempre uguale.

* LIBER DLA FAMILIA CRISTIANA. Metù adöm da Siur Franz Sottara, dé fora dala Uniun di Ladins Val Badia. Tipografia Presel, Bolzano 1983.

Questo libro, che si presenta in accurata veste grafica, è scritto interamente in ladino ed è dedicato alle famiglie nuove, giovani, «che vogliono costruire la propria vita sulle fondamenta della fede cristiana».

È perciò destinato a raccogliere i passi più importanti nella vita della famiglia: il ricordo del matrimonio, della nascita dei figli, della loro prima Comunione e Cresima, del loro matrimonio, ed infine del Sacramento dell'Estrema Unzione.

Ognuno di questi passi è commentato da salmi o versetti tratti dalle Sacre Scritture, moniti e consigli per vivere più serenamente e cristianamente, ed è accompagnato da belle riproduzioni a colori di quadri, sculture o disegni ispirati agli argomenti via via trattati.

Il volume, nell'intenzione del Curatore, dovrebbe divenire un «compagno» della famiglia, un registro dei momenti lieti e tristi che contraddistinguono la vita dell'uomo, dalla nascita alla morte.

* LES VILES DLA VAL BADIA. Provincia Autonoma da Balsan, Assessorat por la sconanza dl ambiënt. Test de Fiorenza Bortolotti, pp. 76.

Un'iniziativa senz'altro meritevole di interesse e considerazione questa dell'Assessorato ai Beni Ambientali della Provincia Autonoma di Bolzano; la pubblicazione, edita in ladino, italiano e tedesco, curata dall'arch. Fiorenza Bortolotti dell'Ufficio Pianificazione Paesaggistica, riguarda una caratteristica saliente della cultura, dell'architettura e del paesaggio della Val Badia: le «viles» (ted. Weiler), gli insediamenti rurali siti a mezza costa, ancora straordinariamente conservatisi in questa stupenda vallata ladina dolomitica.

Il volumetto, assai curato sotto l'aspetto grafico, vuole essere un primo passo per favorire la conoscenza (e di conseguenza la salvaguardia) delle strutture insediative agricole della Val Badia, che hanno dato un'impronta particolarissima al paesaggio e che testimoniano, insieme all'antica lingua ladina, le origini remote di quelle popolazioni.

Il fascicolo è diviso in tre capitoli principali: *La contrada «artifiziala» dla Val Badia* (pp. 34-65), ove l'Autrice, partendo da una breve analisi storica ed economica, giunge a definire le strutture degli insediamenti agricoli; *La cultura materiala dla Val Badia* (pp. 34-65), ove vengono evidenziate le diverse tipologie degli edifici rurali, i fabbricati minori, gli ornamenti simbolici; *Rodes da aconsié* (pp. 66-76); questo ultimo capitolo riporta diversi percorsi da effettuare a piedi per conoscere più approfonditamente le «*viles*».

Splendide fotografie a colori, disegni, piante e cartine degli itinerari proposti completano validamente la pubblicazione.

* ERICA MAIR, ESTER MORODER, *Mi rujneda ladina.* Liber de scola per la II y la III tlas. Stamparia Typak, Urtijëi 1984, pp. 75.

Esce in accurata veste tipografica questo volume dedicato agli alunni del primo ciclo elementare della Val Gardena. Si tratta di un sussidio didattico per l'insegnamento del ladino, che ricalca sostanzialmente la struttura dell'analoga pubblicazione dell'Istituto Culturale Ladino, *Mia parlada - Mia parlèda* (1979).

Anche qui troviamo in apertura la parte didattica per l'apprendimento dei vocaboli e della loro giusta trascrizione (pp. 1-27). La seconda parte, più corposa, contiene invece vari brani in prosa e in poesia per abituare i più piccini alla scrittura e alla lettura dell'idioma gardenese (pp. 29-73). Il volume è completato da numerose piacevoli illustrazioni a colori, eseguite dagli alunni dell'Istituto d'Arte di Ortisei, coordinati da Nadia Daurù.

* SABINE BOQUOI-SEIFERT, *Die Kleidung der Grödnerin.* Studie zum Rätoromanischen Wortschatz. «Romanica Aenipontana» XII, Institut für Romanistik Universitäts Innsbruck, 1984, pp. 85.

Molto interessante questo dodicesimo numero della rivista edita dall'Istituto di Romanistica dell'Università di Innsbruck, dedicato al costume tradizionale femminile della Val Gardena.

L'Autrice, attraverso una serie di colloqui con donne gardenesi di età compresa tra i 20 ed i 90 anni, ha raccolto la nomenclatura del complesso abito tradizionale, tuttora usato in varie occasioni.

mi

rujneda

ladina

L'analisi è preceduta da una breve introduzione sulla storia della Valle e sulla storia dei costumi stessi (*Geschichtlicher Überblick*, pp. 15-18 e *Trachtengeschichtlicher Überblick*, pp. 19-21). Segue la parte centrale della ricerca, riguardante l'origine culturale del *guant* e la derivazione etimologica dei numerosissimi termini che definiscono ogni parte del costume (*Kulturgeschichte und Etymologie der Wörter nach Sachgebieten*, pp. 26-64).

Un'ampia bibliografia, il registro dei termini considerati e una discreta documentazione iconografica completano lo studio, che potrà fungere da base per analoghe ricerche sui costumi tradizionali delle vallate ladine confinanti.

* IL CHARDUN. *Revista rumantscha.* Annada 13, Nn. 4 - 12: Annada 14, Nn. 1 - 3. Schner - December 1984).

Il mensile romancio di politica, cultura e attualità propone come sempre scritti, vignette e caricature di grande efficacia a commento dei fatti più rilevanti che accadono nel Cantone ladino della Svizzera.

Attraverso rubriche fisse, come *Il diari* di Clo Duri Bezzola, il *Redacziunal, Il Rimbomb*, e attraverso il contributo di diversi collaboratori, sono commentate le vicende del popolo romancio, con ironia e con forte senso critico soprattutto nei confronti della politica di gestione del territorio e dell'uso della lingua. A questo proposito si registrano varie considerazioni riguardo al Rumantsch Grishun, il linguaggio di scrittura unificato che si sta gradualmente diffondendo per far fronte al problema delle molte varianti parlate nel territorio romancio e della loro trascrizione grafica. Citiamo ad esempio lo scritto di Dina, *Rumantsch Grischun* (n. 5, p. 12), ove si valuta in termini positivi l'introduzione di questo «esperimento».

Prosegue anche la valida rubrica sulle piante medicinali ed il loro uso, *Plantas chi guarischan* (nn. 4 - 5 - 6 - 9 - 10/11 dell'annata 13 e 1 - 2 - 3 dell'annata 14).

Spesso nelle pagine de «Il Chardun» appaiono vignette e disegni provenienti dalla rivista gardenese «L Brunsin», che si occupa delle stesse tematiche in modo altrettanto critico (v. «Asterischi» in questo numero, p. 000).

* ANNALAS *da la Società Retorumantscha*, Annada XCVII, 1984, Stamparia Condran SA, Mustér 1984, pp. 284.

L'organo della Società Retorumantscha presenta in apertura, per la rubrica *Lungatg*, uno scritto di Iso Camartin, *Standards: gudogn e sperdita* (pp. 7-20), relazione tenuta in occasione del corso di Rumantsch Grischun il 10 agosto 1983 a Savognin. Nel suo articolo dal tono divulgativo che si conviene ad

una pubblica conversazione, ma sorretto da un rigoroso impianto scientifico, il noto linguista grigionese traccia un penetrante bilancio di vantaggi e svantaggi cui va incontro l'operazione di «normalizzazione linguistica» intrapresa con il Rumantsch Grischun, considerata da molti l'ultima *chance* per la sopravvivenza degli idiomi romanci.

Nella sezione *Historia culturala* compare la terza parte del lavoro di Paul Tomaschett e Tobias Deflorin, *Mulins e rodas-mulin ella Cadi* (pp. 23-61), sistematica indagine sulle caratteristiche tecniche e sulla diffusione del mulino per l'utilizzazione dell'energia idraulica.

Oltre ad altri interessanti contributi di carattere storico, il fascicolo comprende la cronaca relativa all'attività della Società e delle sue affiliate, che si conclude come di consueto con l'utilissima rassegna bibliografica 1983 curata dall'Istituto per il Dicziunari Rumantsch Grischun.

F.C.

* LITTERATURA. NOVAS LITTERARAS. N. 7/1 1984, «*Lirica 84*», Ediu dall'Uniun da Scripturs Romontsch, Cuera, pp. 144.

La Redazione della Rivista ha inteso dedicare questo numero alla lirica contemporanea romancia.

Come si legge nell'*Editorial* di Iso Camartin, è stata una decisione che ha assunto un tono quasi si sfida: si voleva fare «in experiment cun intent documentari», accertare a quale punto fosse la produzione poetica in romancio, quali canoni formali, quali metri adottassero gli Autori per esprimersi.

E per far sì che le liriche fossero davvero lo specchio della poesia più recente, è stato chiesto a tutti coloro che si fossero sentiti in grado di scrivere poesia di inviare pezzi composti nel periodo dal 20 gennaio al 20 marzo 1984.

Ventidue Autori hanno risposto all'appello, e per ognuno sono stati scelti tre pezzi (per ragioni di spazio, non certo di censura). La Redazione lascia ai lettori il giudizio sulle liriche proposte, ma l'editoriale si conclude con la considerazione che la lirica romancia non è persa, ma sta vivendo una nuova stagione.

E questa è davvero la sensazione che si ha leggendo le poesie. Non mancano nè le tradizionali «*rimes*» nè le più moderne liriche, a dimostrazione del rinnovamento coninuo della cultura romancia.

* PLED RUMANTSCH/PLAID ROMONTSCH, n. 3, *Biologia*. Lia Rumantscha, Cuira 1984, pp. 105.

Esce il terzo volume del vocabolario illustrato romancio, questa volta dedicato alla biologia, con traduzione in tedesco e illustrazioni fornite dal Bibliographisches Institut AG di Mannheim.

Dopo la parte introduttiva sull'anatomia del corpo umano e la sua nomenclatura (pp. 6-27), le restanti pagine sono dedicate alle scienze naturali, ai nomi di fiori e piante, e rivestono un particolare interesse comparativo per i Ladini dolomitici.

Naturalmente, ove è stato possibile, si sono ricercati gli antichi nomi popolari di erbe e piante; altrove si è fatto ricorso a neologismi.

È auspicabile che la serie *Pled Rumantsch* prosegua, e che soprattutto riesca a farsi strada nella Scuola, quale utile strumento didattico.

* EXPOSITION: LE PAYS RHETO-ROMANCHE. *Aspects culturels, économiques et politiques de la vie quotidinenne des Romanches*, Lia Rumantscha, Cuira 1984, pp. 36.

Nel corso del 1984 la Lia Rumantscha, con il sostegno del *Cantoun de Vaud* e dell'Associazione «Pro Helvetia», ha promosso un'iniziativa di indubbio valore: una mostra itinerante avente per oggetto i vari aspetti della vita quotidiana del popolo romancio della Svizzera, allo scopo di far conoscere a tutti gli Svizzeri la realtà attuale della «Quarta lingua».

Il fascicolo edito per l'occasione, pubblicato in lingua francese, riporta il materiale esposto nella mostra; grafici, fotografie, caricature puntualizzano ed ampliano la parte scritta, ove sono evidenziati i problemi dello sviluppo turistico e dell'invasione dei mass-media che costituiscono un serio pericolo per la sopravvivenza della cultura romancia; i problemi della lingua, della scuola, del lavoro che la comunità romancia si trova ad affrontare giorno per giorno, e le proposte – già realizzate oppure ancora in fase di elaborazione – per giungere ad una soluzione che dia spazio adeguato alle esigenze di un antico popolo e di un'antica lingua nel mondo di oggi.

* CASPAR DECURTINS, *Rätoromanische Chrestomathie*, Octopus Verlag, Chur 1983, Band VI (pp. XII - 656); Band VII (pp. VIII - 494); Band VIII (pp. 620); Band XI (pp. VI - 356); Band XII (pp. XXII - 334).

Nel volume VI della crestomazia romancia di C. Decurtins sono raccolti testi letterari del XVII secolo in prosa ed in poesia, nelle varianti dell'Alta e Bassa Engadina contraddistinti dal carattere religioso. Si tratta infatti perlopiù di preghiere, orazioni, inni e riti religiosi, tra i quali citiamo i riti del Battesimo, della Comunione e del Matrimonio (documento del 29 Nov. 1601) come erano celebrati nella chiesa di Silvaplana in Egandina Superiore (pp. 7-16); la *Informatiun Chrastiauna*, i principi della dottrina cristiana trascritti in ro-

mancio da Peidar Schuschiaun nel 1613 (pp. 97-115); la versione in basso engadinese dei primi tre libri della Bibbia (*Genesis, Exodus, Leviticus*, (pp. 364-439) di Joan Pitschen Salutz (1657).

Nel volume VII, dedicato alla letteratura del XVIII secolo, spicca la corposa raccolta di favole e leggende, perlopiù ispirate alla mitologia greca, destinate ad istruire i giovani sulla buona condotta e le virtù: *[Alchünas bellas et nüzaivlas histoargias]* (pp. 25-111). Il lettore di oggi sorriderà leggendo il trattato di «comportamento amoroso» *Il zardin d amur* (pp. 113-129): una serie di consigli (come presentarsi all'amato/a, quali frasi adottare per la circostanza, ecc.), e addirittura di dialoghi «standard» per richiedere l'amata in sposa (con relative risposte).

Interessanti pure i due testi che seguono, dedicati alla medicina popolare: *[Cudesch da maschdinas]* (pp. 130-157) e *(Seque) Remedis da erbas et ragisch* (pp. 158-165).

Tra i molti testi presenti in questa raccolta citiamo ancora la *Chronica rhetica* di Nott da Porta, risalente all'anno 1742, che riporta episodi salienti della storia del popolo romancio (pp. 330-373) e *Ovretta musicale* (pp. 374-384), una serie di canti composti da donna Mengia Vielanda «*a glorificaziun dil Nom da Dieu*» nel 1769.

Con il secolo XIX la letteratura romancia conosce nuovi impulsi; nel volume VIII (che appunto raccoglie la produzione letteraria Ottocentesca) compaiono allegre poesie, come quelle di Gian Battista Sandri che aprono il volume (*Poesias*, pp. 1-74), dedicate ai consueti temi popolari della feste, dell'amore, delle gioie e dei dolori del matrimonio.

Interessante è pure il *Prüm cudasch da scoula*, il primo libro per la scuola stampato del 1833, contenente cenni storici riguardanti l'Engadina. Sempre dedicate agli scolari le *Poesias* di Flurin Valentin (pp. 161-176).

È poi presentata la vasta produzione di prose e liriche di scrittori engadinesi come Zaccaria Pallioppi (pp. 198-240), Gian Fadri Caderas (pp. 241-279), Simon Caratsch (*Poesias umoristicas e populeras*, pp. 280-298). Rilevante anche il saggio di Florian Grand (1879) su *La chanzun populera ladina* (pp. 299-305), e quello di Andrea Mohr, *Survista della literatura ladina* (pp. 584-602).

Non mancano nemmeno farse e commedie per il teatro, qui raccolte in numerosi esempi, a dimostrazione della grande vitalità della lingua romancia e della profonda coscienza linguistica dei suoi Autori.

Il volume XI presenta una vasta documentazione negli idiomi della Val Bregaglia (sita al confine con la Lombardia) e della Bassa Engadina.

Entrambe le raccolte, a prescindere dal loro valore storico e linguistico, ri-

vestono una particolare importanza per la nostra area: vi sono infatti raggruppati proverbi, modi di dire, conte e ninne-nanne, fiabe e leggende, nomi di piante e fiori: una vera miniera di preziose informazioni di grande valore comparativo.

Il XII volume conclude la pubblicazione della Rätoromanische Chrestomathie, e raccoglie testimonianze della lirica romancia di fine Ottocento.

Compaiono in apertura le opere di Florin Camathias, per lo più leggende e fiabe narrate in rima, tra le quali vi è anche *La matta cun la rosa* (pp. 25-28), la fanciulla con la rosa; si tratta della trasposizione poetica della fiaba de «La bella e la bestia», che si ritrova anche nella tradizione fassana come «L'invidia ciastiada».

Sono presenti in questa antologia anche le liriche di Alphons Tuor, Gion Cadieli, P. Maurus Carnot, Giachen Mihel Nay ed altri.

In appendice compaiono alcuni scritti dello stesso Caspar Decurtins, tra i quali sono senz'altro da segnalare *Sur dellas detgas, ils usits e la poesia dils Sursilvans* (pp. 288-291) e *La cauzun populara dils Rätoromontschs* (pp. 291-312) che concludono degnamente la fatica di quest'uomo a cui tutta la Ladinia deve essere riconoscente.

* SOT LA NAPE. *Rivista della società Filologica Friulana.* N. 1 (Marzo) 1984, n. 2 - 3 (Settembre) 1984 e n. 4 (Dicembre) 1984.

Il primo numero della rivista è aperto da diversi contributi sulla storia dell'arte e l'architettura in Friuli, argomenti ampiamente trattati anche negli altri numeri.

Ricordiamo la prosecuzione dello studio di F. Quai e G. Bergamini, *Documenti per lo studio dell'arte in Friuli nei secoli XV e XVI,* che appare nel n. 1 alle pp. 34-37, nel n. 2 - 3 alle pp. 53-77 e nel n. 4 alle pp. 37-46. Sarebbe auspicabile la pubblicazione di una monografia che utilizzasse quanto pubblicato sino ad ora su questo interessante tema sulla rivista «Sot la Nape».

Dello stesso G. Bergamini è pure pubblicato un altro rilevante contributo nel n. 4 alle pp. 57-60, *Società e cultura nel '500 nel Friuli Occidentale.*

Tra gli scritti in friulano apparsi nel corso del 1984 segnaliamo *2 Notis di gramatiche* a cura di Zuan di Antoni (n. 1, pp. 61-64); *Puïsiis,* una raccolta di versi inviati dai lettori della rivista (n. 1, pp. 65-69); *L'impuartanze des documentazions etnografichis* di Luzio Perés (n. 4, pp. 31-36).

Ricordiamo ancora il corposo articolo di A. Candiusso e R. Tosone relativo all'archeologia, *Pozzuolo del Friuli. Relazione degli scavi effettuati nel 1980-1981 negli insediamenti protostorici e nella necropoli* (n. 1, pp. 21-36). Il contributo è corredato di abbondante documentazione fotografica, che lo

rende ancora più prezioso, permettendone la comparazione con gli studi archeologici riguardanti la nostra Valle.

Tutti i numeri della Rivista sono completati dalla rubrica *Recensioni e Segnalazioni*, ove sono ricordate le più interessanti pubblicazioni recentemente uscite riguardanti i vari aspetti della cultura friulana.

* CE FASTU? *Rivista della società Filologica Friulana*, LX (1984), n. 1, pp. 166, e n. 2, pp. 308.

Il primo fascicolo semestrale della prestigiosa rivista friulana si presenta con la consueta sobria veste tipografica, ma ricco di validi contributi sulla storia, l'arte, la linguistica e la letteratura friulana.

Di particolare interesse l'acuta analisi di Silvana Schiavi Fachin, *Quale bilinguismo per gli sloveni della provincia di Udine?* (pp. 111-130), in cui l'Autrice discute le possibilità e le necessità di una scuola bilingue integrata per le comunità slovene, in particolare quelle della provincia di Udine tuttora sprovviste di norme di tutela. Attraverso numerosi ed appropriati riferimenti ad altre situazioni plurilingui (tra cui quella altoatesina) si dimostra che tale modello di scuola è preferibile al sistema fondato sull'esistenza di «scuole separate monolingui», e che dalla creazione di scuole bilingui integrate per ogni comunità linguistica minoritaria potrebbero derivare importanti indicazioni per una diversa e più moderna politica scolastica nel campo dell'educazione linguistica per tutto il territorio della Repubblica.

Stimolanti i contributi in termini di «critica letteraria» di Giovanni Pillini, *Dulà vadie la poesie furlane uè?* (pp. 151-160), denso bilancio delle tendenze contemporanee nella lirica friulana, e di Agnul M. Pittana, *Considerazions dul scrivi prose furlane* (pp. 161-166). In quest'ultimo articolo, lo scrittore friulano (noto anche come Agnul di Spere) rivendica giustamente al lavoro del prosatore il compito non secondario di arricchire, plasmare ed elevare la lingua (anche una lingua «minore» come il friulano) al livello delle necessità comunicative della società moderna, contro coloro che ne vorrebbero limitato l'impiego nel mero folclorismo.

Sul secondo fascicolo si segnala in particolare il contributo di Piera Rizzolatti, *La parlata friulana di S. Martino di campagna: aspetti fonetici e morfologici* (pp. 173-284), descrizione attenta e penetrante di una varietà friulana «occidentale» (o «concordiese»), estremamente interessante per le numerose analogie con le caratteristiche linguistiche dell'area ladino-veneta e ladino-atesina.

F.C.

* GNOVIS PAGJINIS FURLANIS. *Bollettino dell'Union Scritôrs Furlans*, 1983 (I), Jugn 1983, pp. 31, e 1984 (II), Novembar 1984, pp. 37. Supplemento a «Iniziativa Isontina».

L'Union Scritôrs Furlans si presenta al pubblico con i primi due numeri del proprio bollettino ufficiale, al quale viene dato il nome di *Gnovis Pagjinis Furlanis* in onore della gloriosa rivista *Pagine Friulane*, che dal 1888 al 1907 pubblicò «*dut ce ch'al podeve zovâ par fâ cognosi il Friûl, la sô storie, la sô leteradure, il sô folclor*», come si legge in apertura.

Questo bollettino, però, non esce in veste di antologia di testi in prosa o in poesia, come è invece, per esempio, l'organo ufficiale dell'Union Scripturs Romontschs «Litteratura» (v. «Asterischi» in questo numero, p. 000), bensì come strumento di confronto di idee e di proposte relative non solo alla letteratura, ma a tutti i campi della cultura, dalla linguistica alla storia all'archeologia, spaziando anche al di là dei confini della «Patrie» e dimostrando così un carattere «interladino» ed un'apertura alle realtà ladine delle Dolomiti e dei Grigioni veramente degna di lode.

Infatti, dopo le parole di Agnul M. Pittana ad introduzione del primo numero, subito appare un contributo di Gerhard Rohlfs, già pubblicato in tedesco nella rivista «Ladinia» dell'Istitut Ladin «Micurà de Rü» e tradotto in friulano dallo stesso Agnul M. Pittana: *La posizion originâl des lenghis ladinis* (pp. 7-12). Analogamente nel n. 2 troviamo un articolo dello studioso ampezzano Giuseppe Richebuono, *La scuele e lis ativitâz culturâls par Ladins dolomitans* (pp. 15-19), tradotto in friulano da Renzo Balzan.

Alle pp. 13-17 del primo numero troviamo un articolo di G. Carlo Menis relativo agli scavi archeologici condotti presso la Pieve di S. Lorenzo a Buia, *Sgjâfs te Plêfs di Buje*. Celso Macor presenta invece un breve racconto nella variante del friulano parlata a Gorizia, intitolato *La nona* (pp. 18-19). Nel secondo numero segnaliamo lo studio di Raimont di Strassold, *Agricolture e nature te Basse Furlane: il Parc dal Stele* (pp. 20-27): una breve ma significativa analisi geografica-sociologica dello sfruttamento del territorio nel basso Friuli.

Nella rubrica «Recensions» (n. 1, pp. 20-21) sono commentate le pubblicazioni friulane più significative apparse negli ultimi tempi, e nel «Notiziari (n. 1, pp. 22-24 e n. 2, pp. 28-29) sono raccolte in forma telegrafica le segnalazioni delle iniziative più importanti che nel corso degli ultimi tre anni hanno contribuito alla valorizzazione della cultura friulana, e principalmente della lingua: convegni, raduni, premi letterari, rassegne teatrali, ecc.

Non poteva mancare, nel numero di presentazione dell'attività dell'Union, lo statuto di costituzione della stessa: è pubblicato alle pp. 25-26. Il numero è chiuso dalla *Bibliografia 1982* che raccoglie tutti i titoli di opere in friulano apparse nel 1982, suddivise in *Prose*, *Varia* e *Viars*, e da una breve segnalazione di volumi di interesse ladino: «Biblioteche» (p. 29). Entrambe le rubri-

che sono riprese anche nel n. 2, il quale risulta arricchito da una nuova rubrica, «Periodics des tre Tiaris ladinis», dove sono segnalate le pubblicazioni periodiche più importanti edite nelle tre aree ladine della Svizzera Romancia, delle Dolomiti e del Friuli.

Gnovis Pagjinis Furlanis, dunque, offre numerosi spunti di riflessione e discussione e si caratterizza, sia nella struttura sia nei contenuti, come rivista veramente «aperta» ai problemi attuali della Ladinia. Sarebbe auspicabile che anche l'Union Scritors Ladins «Agacins», che raccoglie gli scrittori ladini dolomitici, riuscisse a produrre un'iniziativa di questo genere per creare momenti di utile dibattito culturale anche tra le genti ladine delle Dolomiti.

* INT FURLANE. *Sfuei di culture e di interes dal Friul.* Anade XXII, nn. 1 - 12 (Gennaio - Dicembre) 1984.

Il mensile friulano continua a presentare articoli di vario interesse, soprattutto di cultura e attualità, segnalazioni di pubblicazioni di tutta la Ladinia, versi, prose, racconti e leggende, sempre rigorosamente redatti in friulano.

Tra gli scritti di maggiore interesse segnaliamo quelli relativi alla tutela delle minoranze in Italia: nel n. 2 - 3 alle pp. 1-2 *Corant'agn di batais par nuie?* di E. Pascolo; nel n. 5 (pp. 1-2) *Tal palac di Europe a Strasburg pe «Cjarte des lenghis minoritaris» dal Consei di Europe* e *La relazion di Int Furlane sul contignut de «Cjarte des lenghis»* di E. Pascolo (pp. 2-3); nel n. 6 *Unisi par no scumparì*, un invito alla costituzione di una federazione dei gruppi culturali friulani per la salvezza dell'identità del popolo friulano; nel n. 7 - 8 viene data notizia della fondazione della Lega per la difesa delle minoranze linguistiche esistenti in Italia: *Fondade une «Lega per le lingue delle nazionalità minoritarie d'Italia.* Nel n. 9 compare un articolo a firma di «Pascul»: *Pe legjtimazion des minorancis a ricori denant des organisazions internazionals* (p. 1 e p. 4). Il n. 10 è aperto dall'articolo *La tormentade strade pe difese des lenghis minoritaris* (p. 1), ove viene data notizia dell'approntamento della legge-quadro per la tutela delle minoranze in Italia, e del disappunto degli appartenenti alla minoranza friulana per l'impostazione della suddetta legge. Si propone un'analisi della proposta di legge di analogo interesse presentata in Francia (*Di France un esempli!*), più organica e complessiva.

Nello stesso numero, a firma di «Pascul», compre un articolo intitolato *Gjubileo dai Ladins*, un invito ad estendere i festeggiamenti dell'Anno dei Ladini (1985) anche tra i Ladini del Friuli.

Anche questa rivista friulana si dimostra assai aperta verso i problemi dei vicini Ladini dolomitici, dei grigionesi e di tutte le minoranze che abbisognano ancora di adeguate leggi di tutela.

Molti sono anche gli articoli di cultura ove vengono date notizie riguardanti manifestazioni o convegni nelle altre regioni ladine, in modo da avvicinare queste realtà simili, ma purtroppo non geograficamente confinanti.

* RENZO BALZAN, *Liendis de Cjargne e dai contôrs*, Ed. Ribis, Udine 1984, pp. 79.

Con il patrocinio del Comune di Codroipo esce questo volume di racconti di Renzo Balzan, già noto per i numerosi suoi scritti apparsi in diverse riviste friulane.

Questa raccolta di *Liendis* (racconti, leggende) ha meritato il Premio San Simone 1983, giunto alla IV edizione e bandito dall'amministrazione comunale di Codroipo; componevano la giuria personaggi illustri della cultura friulana come Alan Brusini, Andreina Ciceri, Giorgio Faggin, Giovanni Frau, che hanno riconosciuto «l'onestà intellettuale di Renzo Balzan e la sveltezza e l'eleganza del suo scrivere», nonché «il suo sforzo di recuperare un friulano antico e di dare alle sue pagine una forza letteraria».

L'Autore ha voluto che i suoi racconti, ove narra di fatti, personaggi e paesaggi della sua terra, la Carnia, nonché delle usanze tradizionali più significative che vi si praticavano e vi si praticano tutt'ora, seguissero il ritmo delle stagioni, lo scorrere del tempo.

Così si inizia con *Une lusurôse e mujestre žornade d'unviâr* e con le *Usancis di Pifanie*, per passare a *La viarte in Cjargne* (la Primavera in Carnia), *Sense a San Pieri* (la festa dell'Ascensione a San Pietro), poi alla *Poesie d'otom*, *Il marcjât dai Sanz* (la Fiera di Ognissanti), *Il bon San Niculau dal Kanaltal*, e finire con un racconto intitolato *Vee di Nadâl* (Vigilia di Natale) e *Cidulis e čocs*, una descrizione dell'usanza di gettare in aria, l'ultima notte dell'anno, le infuocate *cidulis* di legno in segno augurale o per trarre auspici.

Frammezzo troviamo racconti dedicati a persone o momenti particolari, come *Feminis Ladinis* (donne ladine), un omaggio alle fiere e forti donne della Carnia e di tutto l'arco alpino alle quali spettava il duro compito di reggere le redini della casa mentre gli uomini erano emigrati a lavorare; oppure *Borascje* (burrasca), ove si ricrea l'atmosfera di una tempesta di neve, il tutto narrato con uno stile particolare, che risulta assai piacevole per il lettore.

* ANTON CECHOV, *Barbe Vania*. Traduzione in Friulano di Ğuan Bosniac (Ğuan Nazzi Matalon, Serie «Classics des leteraturis forestis» n. 13, Clape Cultural Aquilee.

Il Circolo Culturale «Aquilee» prosegue la pubblicazione di questa collana che raccoglie le traduzioni in friulano dei classici della letteratura: un'opera-

zione di alto livello culturale caratterizzata dallo sforzo nella ricerca di un linguaggio letterario friulano moderno, la quale ha dato fino ad ora esiti assai soddisfacenti. È molto importante, infatti, che una lingua «minore» come il ladino riesca ad uscire dai canoni stereotipati che la rinchiudono in un ambito troppo ristretto, e possa estendersi ed adeguarsi alla produzione letteraria delle lingue più forti.

Questa volta la collana propone ancora un'opera teatrale: «Lo Zio Vania» di Anton Cechov tradotta da Guan Nazzi Matalon, una figura di spicco nel panorama culturale friulano, che si è già cimentato con Autori come T. Williams e Pirandello e sta ora lavorando alla traduzione de «L'avaro» di Molière e del «Re Lear» di Shakespeare.

* ATTI DELL'ACCADEMIA ROVERETANA DEGLI AGIATI. *Contributi della classe di Scienze Umane, di Lettere ed Arti*, anno acc. 233 (1983), serie VI, vol. 23, f.A., Rovereto 1983, pp. 341 e *Contributi della classe di Scienze Matematiche, Fisiche e Naturali*, vol. 23, f.B., Rovereto 1984, pp. 184.

Molti i contributi di interesse per il mondo ladino, e per la Val di Fassa in particolare, che appaiono nel vol. 23 f.A. degli «Atti».

Alle pp. 5-12 troviamo il testo della conferenza di don Giovanni Rossi di Soraga, tenuta nella Sala del Caminetto del Centro Clesio-Rosmini di Rovereto il 7 maggio 1981, relativa al filosofo moenese padre Emilio Chiocchetti: *Emilio Chiocchetti e Rosmini.*

Seguono tre studi di archeologia su insediamenti romani nel Trentino, di valore comparativo per la nostra area: alle pp. 13-30 *Contributi allo studio dell'archeologia romana ed altomedioevale del Basso Sarca - II* di Enrico Cavada e Gianni Ciurletti; alle pp. 31-48 *Resti scheletrici tardo-romani ad Arco (TN), IV-V secolo d.c.* di Cleto Corrain, Gabriella Erspamer, Donatella De Marchi; alle pp. 49-68 *Resti scheletrici da tombe romane (III-IV secolo d.c.) di Riva del Garda (TN)* di C. Corrain, Massimo Colombo, Giovanni Monastra.

Segnaliamo ancora il corposo studio, che interessa la Valle di Fiemme, del prof. Giovanni Leonardi, *Tracce di abitato di età romana con reinsediamento in età medioevale sul dosso di S. Valier-Cavalese* (pp. 277-320).

Nel volume 23 f.B. segnaliamo lo studio di Franco Curti, *«'Sti ani»: strutture spaziali e nominazione personale nella cultura di Cinte Tesino* (pp. 43-84), che sarebbe stato forse più appropriato collocare nel volume dedicato alle Scienze Umane: si tratta infatti della relazione di una ricerca antropologica sulla cultura locale di un piccolo villaggio del Trentino, interessante anche per la nostra area per il confronto sulle usanze tradizionali, le nominazioni personali, i rituali relativi al matrimonio e alle relazioni sociali.

* STUDI TRENTINI DI SCIENZE STORICHE, LXIII 1984, fascicolo II, pp. 119-230.

La rivista della Società di Studi Trentini di Scienze Storiche riporta in questo numero un contributo che interessa da vicino anche le popolazioni ladine. Si tratta del corposo studio di Maria Garbari, *Linguistica e toponomastica come difesa nazionale nella cultura trentina fra Otto e Novecento* (pp. 157-196), ed è il testo della relazione tenuta al Seminario Internazionale di Studio su «Impegno civile e scienza nell'opera dei glottologi «mitteleuropei» tra Ottocento e Novecento», svoltosi a Trieste nei giorni 4-5 Novembre 1983.

L'Autrice analizza, attraverso l'esame della vastissima documentazione in materia, le posizioni e le teorie degli studiosi trentini intorno alla questione dell'italianità del Trentino e dell'Alto Adige, una questione che fu aspramente dibattuta, e spesso strumentalizzata e distorta, negli anni a cavallo tra il XIX ed il XX secolo, a causa dei connotati politici che venne ad assumere dopo la mancata cessione del Trentino all'Italia.

I Ladini furono allora «usati» per dimostrare da una parte la loro italianità e dall'altra la loro appartenenza culturale all'area tirolese, e proprio in quel periodo nacque la «questione ladina», il dibattito sulle origini di questo popolo che ancora oggi è fonte di screzi tra gli studiosi.

* STUDI TRENTINI DI SCIENZE NATURALI, Vol. 60-1983. *Acta Geologica.* Museo Tridentino di Scienze Naturali, Trento 1983, pp. 164.

Questa rivista semestrale del Museo Tridentino di Scienze Naturali appare, come pure la serie parallela *Acta Biologica*, sempre ricca di contributi di grande interesse e valore scientifico.

Citiamo in questo numero due studi che riguardano da vicino la nostra realtà dolomitica: alle pp. 53-86 *Frane e dissesti nel bacino del Ru di Roccia presso Caprile (Belluno)* di V. Fenti, S. Silvano e R. Carampin, del C.N.R. (Istituto di Geologia Applicata alla Pianificazione viaria e all'uso del sottosuolo - Padova).

Questa ricerca parte dall'analisi geologica del Bacino del Ru di Roccia (sito nelle vicinanze del Monte Marmolada) e dello smottamento qui verificatosi nel 1966, per approdare ad una proposta, ai fini della stabilità, di classificazione geomeccanica degli ammassi rocciosi e verifica della stabilità dei versanti. Si conclude con lo studio geotecnico del materiale franato con prove di laboratorio e di campagna. Lo studio è corredato di ampio materiale fotografico e di una Carta geologica, e appare assai interessante, viste le condizioni geo-morfologiche della Valle di Fassa che sono assai simili a quelle della zona considerata.

La nostra Valle è interessata dallo studio, che pure appare in questo numero, di A. Carton e M. Panizza dell'Istituto di Geologia dell'Università di Modena alle pp. 87-133: *Geomorfologia dell'Alpe di Lusia tra Moena e il Monte Viezzena (Dolomiti)*. Questo contributo, come pure quello sopra citato, è corredato di ampia bibliografia.

* DOLOMITI, *Rivista di cultura ed attualità della Provincia di Belluno*, Anno VII, Numeri 1-6 1984.

L'annata 1984 della piacevole Rivista della Provincia di Belluno ospita come sempre contributi di interesse, riguardanti storia e cultura locale.

Il n. 1 (Febbraio 1984) si apre con l'articolo di S. Sacco, *Parlate nella Provincia di Belluno alla fine dell'Ottocento* (pp. 7-20). Nello stesso numero segnaliamo alle pp. 33-35 il *Contributo alla storia dei monti del Cadore (IV)* di G. Pais Becher che prosegue nel n. 3 alle pp. 59-62, e alle pp. 47-60 la prima parte della Ricerca bibliografica bellunese, che prosegue nel n. 2 (Aprile 1984) alle pp. 47-62), nel n. 4 (pp. 48-62) e nel n. 5 (pp. 49-60) con il titolo *Appunti di bibliografia bellunese*.

Il numero 2 è principalmente dedicato alla storia locale: *Vita bellunese alla fine dell'Ottocento* di G. de Bortoli (pp. 7-14); *La chiesa bellunese alla fine dell'Ottocento* di A. Giacobbi (pp. 15-24); *Analfabetismo in Provincia di Belluno alla fine del 1800* di S. Sacco (pp. 25-26); *Rapporti fra le Municipalità di Belluno e di Feltre durante il periodo napoleonico* di M.G. Tatto (pp. 35-40).

Anche il n. 3 è dedicato quasi per intero ad un unico tema: la «Tavola Rotonda» organizzata dall'Istituto Bellunese di Ricerche Sociali e Culturali sul «Progetto Montagna» per l'utilizzo e lo sviluppo delle risorse ambientali delle Comunità montane della Regione Veneto. Negli Atti sono pubblicati tutti gli interventi dei partecipanti, fra i quali Paul Guichomet dell'Università di Ginevra, Danilo Agostini dell'Università di Padova, Giorgio Franceschetti, pure dell'Università di Padova, G. Candido de Martin dell'Unitersità di Roma, che hanno analizzato la Legge relativa al «progetto montagna» in tutti i suoi aspetti.

Tra gli altri articoli che compaiono in questo numero ricordiamo l'ennesima versione della leggenda sull'origine del ghiacciaio della Marmolada, raccolta da Franz Sylvester Weber e tradotta da Giorgio de Felip (pp. 63-64).

Segnaliamo ancora, nel n. 5 (pp. 35-37), l'articolo di Sergio Sacco *Linee di cultura ladina*, dove sono contenute alcune proposte per la valorizzazione e lo sviluppo dell'antica cultura del popolo ladino.

* ARCHIVIO PER L'ALTO ADIGE. *Rivista di studi alpini.* «Corona Alpium» (I e II), Miscellanea di studi in onore del prof. Carlo Alberto Mastrelli. Annate LXXVII-1983 (pp. XI-266) e LXXVIII-1984 (pp. XI-262). Firenze, Istituto di Studi per l'Alto Adige.

Dato il grande numero di contributi e studi pervenuti all'Istituto di Studi per l'Alto Adige in occasione del festeggiamento del 60° genetliaco del Direttore prof. Carlo Alberto Mastrelli, è stato necessario dividerli in due volumi, occupando così interamente le annate 1983 e 1984 dell'«Archivio».

Il primo volume è aperto dal saggio di W. Belardi, *Felix Dapoz poeta ladino* (pp. 1-26), un preludio alla prossima pubblicazione dell'Antologia della lirica ladina contemporanea. Alle pp. 219-230 compare uno studio di L. Heilmann, *Aspetti e problemi del ladino fassano. Considerazioni socio-linguistiche.*

Più ricco di contributi riguardanti la cultura ladina il secondo volume: alle pp. 7-28 segnaliamo lo studio di J. Kramer, *Voci tedesche nel dialetto di Cortina d'Ampezzo* (Parte prima: A-M), ove le voci prese in esame vengono comparate con quelle analoghe presenti nelle altre valli ladine dolomitiche.

V. Menegus Tamburin, alle pp. 52-72, traccia una breve analisi del modo di vivere nel Cadore: *Vita cadorina: attrezzature, agricoltura, pastorizia, costumanze;* G.B. Pellegrini presenta invece un saggio comparativo sulle denominazioni dell'aratro: *Le parti dell'aratro in friulano e nei dialetti alpini* (pp. 193-203).

A. Zamboni presenta alle pp. 209-226 un contributo intitolato *Del lessico badiotto* (addenda e corrigenda a Kramer, *EWGT - Etymologisches Wörterbuch des Gadertalischen*). Come si può notare, quindi, eminenti studiosi hanno voluto portare il loro contributo in questa rivista di studi alpini con scritti riguardanti i diversi aspetti della cultura ladina, confermando l'interesse degli ambienti scientifici italiani ed esteri per la realtà ladina.

* LA RICERCA FOLKLORICA. *Contributi allo studio della cultura delle classi popolari.* N. 9, Aprile 1984, «Il lavoro e le sue rappresentazioni», a cura di Giulio Angioni, pp. 160.

Argomento di questo numero della rivista è il «lavoro», affrontato principalmente da due direzioni interpretative che si intersecano fra di loro: l'una volta alla ricerca di una definizione «generale» di lavoro, o meglio, volta alla verifica della possibilità di tale definizione; l'altra intenta ad analizzare soprattutto gli aspetti più particolari che confermano l'assunto di base (non solo

antropologico) che la muove, cioè la convinzione che il lavoro non produce solo valore d'uso e di scambio, non solo merce, ma anche «rapporti sociali», «cultura».

Nella funzione di queste due prospettive interpretative si muovono infatti in termini più generali e teorici i primi interventi, soprattutto quelli di S. Bowles (*Due interpretazioni economiche del concetto di lavoro. La teoria neo-hobbesiana e il pensiero marxiano,* pp. 7-10), di M. Godelier (*Il lavoro: realtà e concezioni,* pp. 11-20), di G. Dore (*La scimmia ammaestrata. Natura, cultura e razionalizzazione del lavoro in Gramsci,* pp. 21-28), di A.M. Cirese (*Lavorare procreare produrre consumare. Annotazioni a margine,* pp. 37-60). In essi si delinea la ricerca di una possibile «democratizzazione» del lavoro da contrapporre alla effettiva sua «coercitività» e «gerarchizzazione» presenti nel sistema produttivo capitalistico; coercitività e gerarchizzazione che si innervano nello stesso tessuto dei rapporti sociali ed umani. Il lavoro è quindi qui inteso marxianamente come trasformazione della natura che è nello stesso tempo trasformazione dell'uomo. Conferma di ciò si ha, a livello macroscopico, nella società americana, dove l'organizzazione scientifica del lavoro si propone parallelamente ad una razionalizzazione dei rapporti sociali (intesi essi stessi come interni al sistema produttivo).

Sempre all'interno della prospettiva dicotomica democrazia-coercitività del lavoro si muove l'analisi di Mario Alinei degli sviluppi etimografici che il concetto di lavoro e termini ad esso connessi hanno avuto all'interno di alcune lingue europee (*Lavoro classista e preclassista. Gli sviluppi etimografici di alcune lingue europee,* pp. 71-80). Si riscontra qui una netta differenziazione fra la concezione preclassista di lavoro, con le sue derivazioni da «attività», «opera», «abbondanza», e quella della società classista, le cui derivazioni fanno riferimento a termini quali «schiavitù» e «tortura».

Uno spunto teorico interessante è offerto poi dal concetto di «sapere operativo», presente all'interno dell'intervento di Giulio Angioni, *Tecnica e sapere tecnico nel lavoro preindustriale* (pp. 61-70): esso costituirebbe quel sapere delle varie operazioni tecniche interne ad un processo produttivo che non sono algoritmizzabili, cioè spiegabili solo-verbalmente.

Produttivo sarebbe quindi renderle «spiegabili», trasmissibili anche solo-verbalmente, in modo tale da poter ricostruire anche i rapporti socio-culturali che esse trasmettono.

Di notevole interesse sono poi le analisi di aspetti particolari del mondo lavorativo offerte dagli articoli di P. Atzeni, di G. Mondardini Morelli, di S. Collet e di G. Murru Corriga, nei quali si legge l'effettiva corrispondenza che minatori, cacciatori, pescatori offrono fra coscienza del lavoro e coscienza del tempo, del tempo inteso come vita, del territorio, inteso anche esso come strettamente connesso alle esigenze vitali.

Completano il fascicolo, come di consueto, le rubriche-schedario relative a libri, riviste, tesi di laurea di argomento antropologico *Vigilio Jori*

LA RICERCA FOLKLORICA. *Contributi allo studio della cultura delle classi popolari.* N. 10, Ottobre 1984, «I frutti del Ramo d'oro». James G. Frazer e le eredità dell'antropologia», a cura di Pietro Clemente, pp. 176.

«È dunque una verità evidente, e quasi una tautologia il dire che tutta quanta la magia è per necessità falsa e sterile, perché se divenisse vera e fruttuosa non sarebbe più magia ma scienza». (Frazer, *Il ramo d'oro,* 1973, p. 83).

È questa eccessiva fiducia di Frazer nella scienza come sede di verità che nei vari interventi della Rivista viene criticata. Sulle orme della critica wittgensteiniana, ma con il dovuto distacco anche verso di essa che si può trovare nei singoli interventi, la metodologia frazeriana è criticata soprattutto nel suo procedere dal *caso* (individuale) per inserirlo all'interno di una *legge* (generale), togliendo così ciò che di specifico il caso (nella fattispecie magico, rituale) contiene, e giungendo quindi anche magari a stravolgere completamente il senso stesso del suo essere. Certo il metodo di Frazer rivela, proprio nel suo stesso porsi in questi termini, la sua «storicità», e specificatamente l'essere espressione del pensiero positivsta che intende ridurre tutto ad uno in leggi generali atte ad inglobare anche ciò che per sua natura è espressione di alterità, come la magia.

Ma l'esigenza che più muove gli interventi di questo numero della rivista si trova espressa già nel titolo monografico dello stesso numero: tramite la metafora dei «frutti» (del Ramo d'oro) si intende indicare espressamente la volontà di cogliere quelle che possono essere le influenze, le interferenze, la persistenza, di tematiche o anche solo di motivi frazeriani all'interno del pensiero antropologico più recente, soprattutto in un momento in cui la scienza ha perso gran parte della sua legittimità «esaustiva» e le si accosta con forza il pensiero «più debole».

In sostanza la domanda (retorica) che ricorre maggiormente si può riassumere in questi termini: è corretta una lettura «intellettualistica», razionalizzatrice del rito o del simbolo folklorico, che ne cerchi la ragione, il perché? O è più corretto indicare il loro «come», il loro autonomo esplicarsi, rinunciando a qualsiasi pretesa di spiegazione?

Vigilio Jori

* IL CANTASTORIE. *Rivista di tradizioni popolari.* Anno 22°, Terza Serie, n. 13 (64) Gennaio-Marzo 1984 e n. 14/15 (65/66) Aprile-Settembre 1984.

Con il primo numero dell'annata 1984 inizia la pubblicazione di un'ampia documentazione sul *cuntu,* il tradizionale spettacolo popolare siciliano che vede impegnati i cantastorie.

Nella rubrica «I personaggi del Carnevale nel Modenese» è presa in esame questa volta la figura del *dutur*, il dottore, che riveste particolare importanza nelle mascherate tradizionali della montagna modenese, e che per certi tratti si avvicina sia all'operare del *Laché* sia a quello del *Bufon*, figure centrali intorno alle quali ruota il Carnevale ladino di Fassa.

Segue una serie di farse di burattini tratte dal repertorio della famiglia Striuli e di Otello Sarzi, e la consueta rubrica «Burattini, Marionette, Pupi: Notizie», stilata in collaborazione con le compagnie del teatro di animazione.

Nella rubrica «Recensioni» sono segnalate le più interessanti pubblicazioni riguardanti le tradizioni popolari delle regioni d'Italia.

Fra le «Notizie» che chiudono il primo numero sono segnati i principali appuntamenti nazionali con spettacoli, rassegne, mostre, sempre relativi alla tradizione popolare.

Il n. 14/15 è invece monograficamente dedicato ai Cantastorie: inizia con un interessante servizio a cura di F. Guccini sui cantastorie emiliani, e prosegue con studi e contributi relativi a questo antico mestiere nelle Regioni meridionali, ove si conserva ancora particolarmente vivace in alcune aree.

Anche in questo numero appaiono vari articoli dedicati ai cantastorie siciliani e al *cuntu*.

* ETNIE. *Scienza politica e cultura dei popoli minoritari*, Anno V-1984, N. 7-8, Ediz. Gutemberg (viale Bligny 22, 20136 Milano).

Il primo numero del 1984 della rivista è aperto dal contributo di G. Buratti, *Alla ricerca degli sport «sommersi»*, ove l'Autore, facendo un rapido excursus sugli sport «minori» legati al costume popolare (molti dei quali hanno peraltro dato origine a sports ora divenuti d'élite, come il golf o il base-ball), giunge alla descrizione di alcuni giochi, di antica discendenza, che ancora oggi si praticano in Val d'Aosta.

Segnaliamo tra i molti altri articoli *Il buon governo di Maria Teresa*, di Sergio Stocchi, un'analisi della situazione della Lombardia nella seconda metà del '700, e *I Walser del Piemonte Nord-Orientale* di Andrea Rognoni, ove l'Autore formula proposte concrete per la salvaguardia e la valorizzazione di questo antico popolo presente in diverse Regioni dell'Italia Settentrionale.

La parte centrale della rivista è dedicata ad un argomento di scottante attualità: il genocidio che il governo brasiliano sta perpetrando nei confronti del popolo indio Yonomami (*Pogrom in Amazzonia*). Don Carlo Zacquini, autore del dossier e del réportage fotografico, critica duramente la politica governativa brasiliana che sta distruggendo, lentamente ma inesorabilmente, le civiltà autoctone dell'Amazzonia con progetti di industrializzazione e urbanizzazione delle zone ove gli Indios hanno vissuto fino ad oggi indisturbati.

Il n. 8 appare particolarmente interessante per i numerosi contributi inerenti alle realtà delle minoranze presenti in Trentino-Alto Adige e nelle regioni limitrofe. Segnaliamo senz'altro l'editoriale di G. Buratti, *Nazioni proibite e glottofagia* (pp. 2-13), una puntuale analisi dell'attuale situazione di tutela delle minoranze nello Stato italiano, completata da spunti di riflessione e proposte per la salvaguardia e la promozione fattiva delle culture minoritarie. Sullo stesso tema, considerato sotto l'aspetto più strettamente giuridico, scrive R. Iacovissi alle pp. 54-57: *Le «lingue» delle minoranze in Parlamento: «Ricomincio da zero»*.

A.M. Pittana alle pp. 52-53 riferisce su *La presenza della lingua ladina-friulana nell'amministrazione.*

Altri due contributi riguardano specificatamente la nostra regione: *Ordinare il tempo: storie di calendari contadini nel Tirolo del Sud* di B. Dal Lago Veneri (pp. 18-21) e *La Musica popolare in Trentino: tradizione popolare e tradizione colta* di M. Sorce Keller (pp. 58-61).

Molti sono ancora gli articoli che compaiono in questo corposo numero di «Etnie», tra i quali ricordiamo *Il Carnevale russo antico* di B. Marabini Zoeggeler (pp. 29-33), accompagnato da numerose belle immagini, e il servizio di M. Baffico, *Indiani d'America: una cultura vivente* (pp. 40-43), subito seguito dalla relazione di G. Todaro sugli scavi archeologici condotti in Nord-America che hanno consentito il ritrovamento dei giganteschi cimiteri degli Indiani: *La scoperta dei «mound»* (pp. 44-48).

* AAVV, *Par les langues de France*, Centre Georges Pompidou - Centre de Création Industriell, Paris 1984, pp. 104.

Anche la Francia dispone finalmente di un documentato *dossier* che rende conto della diversità linguistica che caratterizza il territorio dello stato francese. È prevedibile che in Francia la fortuna di questo agile volumetto non sarà inferiore a quella incontrata in Italia dal lavoro di Sergio Salvi, *Le lingue tagliate*, da tempo divenuto un vero testo-guida per le rivendicazioni delle minoranze linguistiche.

Il pregio di questo volume consiste essenzialmente in un approccio decisamente nuovo al problema delle minoranze, ben sintetizzato nello stesso titolo: superando l'atteggiamento di «contrapposizione» che spesso (comprensibilmente) le minoranze adottano nei confronti della lingua ufficiale, il libro intende offrire un utile strumento e sostegno «delle lingue di Francia», quasi a sottolineare che queste realtà linguistiche regionali o minoritarie costituiscono una ricchezza, un patrimonio che appartiene all'intera collettività entro lo Stato francese, un patrimonio che l'intera collettività deve saper conservare e valorizzare *nel suo stesso interesse.*

È questo il sintomo di una notevole maturazione recentemente verificatasi nella coscienza e nell'opinione pubblica francese, testimoniata dalle dichiarazioni programmatiche di Francois Mitterand nella campagna presidenziale del 1981 («Les langues et cultures minoritaires seront respectées et enseignées») e concretizzatasi di recente nella proposta di legge n. 2157 «sulla promozione delle lingue e delle culture di Francia» presentata nel maggio 1984 all'Assemblea nazionale. Le motivazioni teoriche e pratico-operative che guidano la ricerca sono delineate con efficacia e rigore nel saggio introduttivo di Henri Giordan che ha coordinato il lavoro per conto del CNRS: *Du folklore au quotidien* (pp. 5-13). Ne scaturisce l'idea di un approccio estremamente disincantato, scevro da qualsiasi retorica tradizionalista, che non si nasconde le difficoltà che la società post-industriale pone alla sopravvivenza delle minoranze linguistiche in assenza di «radicali» interventi nel campo scolastico, nelle istituzioni pubbliche e culturali.

Segue la puntuale documentazione relativa a ciascuna lingua minoritaria nello stato francese: il *bretone*, le lingue germaniche (*L'alsaziano* e il *francico* della Lorena), il *fiammingo*, il *basco*, l'*occitano*, il *catalano* e il *còrso*; un capitolo finale è dedicato «alle lingue d'oïl», cioè il *gallo* e il *piccardo*, varianti regionali del cosiddetto francese, che hanno mantenuto una propria individualità rispetto alla lingua standard.

Ciascuna sezione è aperta da una utilissima carta che individua chiaramente l'estensione della lingua in esame, l'illustrazione della situazione sociolinguistica con particolare riferimento alla scuola, alla produzione culturale e letteraria, alla stampa e ai mass-media, per finire con un prezioso elenco dei riferimenti bibliografici fondamentali e delle associazioni impegnate nella salvaguardia della lingua.

È infine annunciato un secondo volume dedicato alle lingue «non territorializzate», conseguenti a migrazioni antiche e recenti.

F.C.

* I. COBARRUBIAS, I.A. FISHMAN (a cura di), *Progress in Language Planning*, International perspectives, Berlin - New York - Amsterdam, Mouton, 1983.

Il problema della «pianificazione linguistica» è venuto assumendo, in questi ultimi anni, un'importanza e un rilievo tutto particolare. Esso concerne non solo le nazioni emergenti dai crollati imperi coloniali in Africa e in Asia, ma anche le minoranze sparse in tutto il mondo e che, sempre più vivacemente, affermano il loro diritto al riconoscimento della loro identità.

Oggi si può dire che nell'ambito della sociolinguistica la pianificazione costituisce quasi una disciplina a sè che coinvolge la linguistica sincronica e diacronica, la psicologia, l'etica, la storia, la politica ecc.

Una disciplina, dunque, veramente e necessariamente «interdisciplinare», moderna e affascinante.

I 17 saggi che costituiscono questa raccolta, e che sono dovuti ai più qualificati rappresentanti di questa corrente, costituiscono una delle migliori introduzioni alla materia anche per il lettore non specialista.

L.H.

* A.D. SMITH, *Il revival etnico*, Bologna, Il Mulino, 1984.

Questa versione di un originale inglese del 1981 (*The Ethnic Revival*, Cambridge University Press) ha il pregi di portare a conoscenza di un più vasto pubblico un problema di grande attualità a partire dalla seconda guerra mondiale: il problema delle minoranze (minoranze di numero o di cultura) che implica aspetti sociologici, etnici, culturali, linguistici e politici. Esso è di attualità – pur con forme diverse – in tutte le parti del mondo e lo scopo di questo libro è di analizzare le radici culturali e sociali del fenomeno e documentarne l'importanza a livello mondiale.

«Oggigiorno gli ideali cosmopoliti sono in declino e le aspettative dei razionalisti si sono inaridite; oggi, sia i liberali che i socialisti devono lavorare per e con lo stato-nazione e la sua crescente cultura etnica».

La ricchezza e accuratezza dei dati analizzati in questo libro non solo consentono una presa di coscienza globale del problema, ma anche suggeriscono a chi lo «vive» nella sua contingenza storica – attraverso analogie e differenze – le risposte più adeguate a determinate situazioni di fatto.

Nell'ambito dello Stato, organizzazione politica e burocratica, l'alternativa tra assimilazione e pluralismo si pone ormai in termini inequivocabili sia che si tratti degli stati ex-coloniali, sia che si considerino i futuri rapporti tra i popoli di una Europa unita, sia – infine – che si valuti la collocazione culturale, giuridica e linguistica delle minoranze entro i limiti degli stati nazionali storici.

Smith ci ha dato, dunque, un libro scientificamente fondato, di affascinante lettura, ricco di suggestioni.

L.H.

* BIBLIOGRAPHIE LINGUISTIQUE: publiée par le CIPL 1980-81, La Haye, Boston, Londres, Martinus Nijnoff, 1983 e 1984.

Due grossi volumi complessivamente di circa 2000 pagine che raccolgono e ordinano l'immensa mole della produzione linguistica per gli anni 1980 e 1981. Al retoromanzo (ladino) sono dedicati i numeri 6186-6211 del volume 1983 e i numeri 7658-7687 del volume 1984.

Nel primo da segnalare l'annuncio dei fascicoli 88-90 del *Dicziunari Rumantsch Grischun* (giaischliada - giuc II); e vari studi dedicati a problemi specifici. Tra questi di particolare interesse: G. Francescato, «La situazione sociolinguistica della minoranza friulana: premesse storiche e condizioni attuali» (in *I dialetti e le lingue delle minoranze di fronte all'italiano*, Roma, Bulzoni, pp. 237-245); Maria Iliescu, «Das System der Demonstrativ pronomina in den rätoromanischen Mundarten» (in *Stimmen der Romania*, Wiesbaden, B. Heymann, pp. 579-593); H. Kuen, Die deutschen Lehnwörter in der ladinischen Mundart von Buchenstein (Fodom, Livinallongo) und ihre chronologische Schichtung» (ivi, pp. 681-696); V. Pallabazzer, «Contributo allo studio del lessico ladino dolomitico» (in *Archivio per l'Alto Adige* 74:5-136); G.B. Pellegrini, «Problemi di interferenza linguistica nella regione friulana» (in *Incontri Linguistici* 5:171-192).

Nel volume 1984 sono da segnalare: M. Doria, «Rassegna linguistica giuliana II (1964-67)» (*Rivista Italiana di Dialettologia* 3:479-527); M(aria) Iliescu, Bibliographie sélective des dialects dits «rhetoromans» (*Revue de Linguistique Romane* 44:341-398); G.B. Pellegrini, *Atlante storico-linguistico-etnografico friulano* (ASLEF) voll. III e IV; G.B. Pellegrini, «Considerazioni sociolinguistiche sul ladino centrale» (*Logos semantikos* in honorem Eugenio Coseriu, Berlin, De Gruyter, vol. IV (1981):339-348.

L.H.

* G.A. MANSUELLI - F. BOSI, *Le civiltà dell'Europa antica*, Bologna, Il Mulino, 1984.

Se le grandi conquiste romane hanno mutato il rapporto tra l'area mediterranea dell'Europa, in cui popoli forniti di alta cultura e della scrittura vivono una vita prevalentemente urbana, e l'area continentale di un mondo protostorico e tribale, ciò non significa che tra le due aree non esistesse un rapporto culturale già in periodo protostorico. Ciò significa che la contrapposizione tra Europa pre-romana e Europa romana non è netta e assoluta; e significa anche che se vogliamo intendere a pieno i modi, i tempi e i limiti della romanizzazione dell'Europa occidentale e quindi capire il processo di formazione dell'Europa antica non possiamo ignorare le correnti culturali che hanno percorso questo territorio dal paleolitico all'età del ferro.

Questo libro dedica lo spazio che loro compete alle civiltà periferiche delle steppe dell'Est, delle foreste del Nord, delle valli alpine seguendone lo sviluppo dal paleolitico al medioevo. Esso presenta, quindi un orizzonte molto ampio e profondo e offre la chiave di lettura e di interpretazione di molti fatti della storia, del formarsi di comunità che confluiranno nel mondo romano e che, col dissolversi di questo, assumeranno nuova, autonoma fisionomia.

L.H.

ÒUŠ LADINE D'ANCHÉ E DA ZACÀN

SIMON DE GIULIO

DOI MASCHERÈDES DA CARNAŠÈR

Introduzione

Nel panorama contemporaneo della letteratura ladina di Fassa Simone Soraperra da Penia occupa indiscutibilmente un ruolo particolare di tutto rilievo. La specificità della sua opera di scrittore è stata recentemente posta in luce da Cesare Poppi in occasione dell'edizione del volume che raccoglie una parte del suo pluridecennale lavoro, «Usanzes e lurgeres da zacan» *(ICL, Vigo di Fassa 1983): «Simon non scrive sulla tradizione, ma opera al suo interno in senso creativo»; attraverso la sua penna, «la cultura popolare ha imparato a scriversi in prima persona» (ML, VII n. 3/4 1982, pp. 113-116).*

Questa valutazione, che racchiude l'essenza del peculiare rapporto che Simon de Giulio intrattiene con l'oggetto del suo scrivere, si addice in massimo grado alla sua opera nel campo del teatro popolare: dopo esser stato in passato protagonista indiscusso del Carnevale ladino di Penia, dove per anni fu indimenticabile «Bufon», *Simon de Giulio ricopre oggi un ruolo altrettanto centrale come autore di* mascherèdes, *il tradizionale genere di rappresentazioni farsesche che caratterizza il Carnevale fassano. Potremmo dire, più in generale, che l'odierno rifiorire del Carnevale fassano a Penia, secondo modalità strettamente tradizionali, va ascritto in buona parte alla sua opera ispiratrice, alla sua presenza quale testimone e garante di una continuità ancora vitale tra passato e presente.*

Ecco dunque due nuove mascherèdes *di Simon de Giulio, frutto del lavoro di questi ultimi anni. Come ne* «I doi Jan a lita» *e* «El pat a

vita» *(v. ML V, n. 1/4 1981, e ML VI, n. 1/2 1982), anche qui il rapporto con i moduli del teatro tradizionale è immediatamente percepibile, intimo, direi quasi «naturale»: personaggi, situazioni, espedienti comici sono infatti quelli di una tradizione ben radicata in Fassa; eppure, riproposti in mille sapienti variazioni, essi compongono un insieme di straordinaria freschezza, vivificato ancor più da trovate e innovazioni di grande efficacia.*

*In «*Tone Tomèra e la sosìes*» ritorna la figura del facoltoso vegliardo che ha impegnato i propri beni in cambio di un vitalizio (cfr. «*El pat a vita*»), e che per la sua straordinaria longevità delude sistematicamente coloro che lo vedrebbero volentieri trapassato a miglior vita. È presente pure la strampalata figura del «*dotor*», che se stavolta non trama direttamente la morte del vegliardo (come nella precedente) contribuisce comunque a un altro decesso, in virtù della sua pratica non proprio ortodossa, la quale prevede per ogni male un uso indiscriminato del salasso mediante applicazione di sanguisughe, in ladino* sosìes.

*Inutile precisare che anche qui come altrove («*I doi Jan a lita*») la presenza di un personaggio di altro idioma, qui l'italiano, dà occasione al verificarsi di equivoci e malintesi di irresistibile comicità, in linea con una tradizione che risale al Brunel e in genere a tutto il teatro popolare.*

*Completano il quadro le immancabili «*rufiènes del paìš*», che introducono un altro tema carissimo al teatro popolare fassano, quello del matrimonio, con tutto il bagaglio di significati, di aspettative, di tabù che la cultura tradizionale riservava a chi acquisiva e soprattutto a chi* non *acquisiva questo ambito «status».*

Novità assoluta è invece la figura del «matto», che si crede una pendola e parla in modo stravagante, ma che è abbastanza saggio da sottrarsi alle micidiali cure del sedicente medico, che in effetti si riveleranno esiziali per il povero Tòne Tomèra. Notevole, sotto il profilo linguistico e demologico, il nutrito repertorio di malattie, rimedi e alimenti popolari, ricavabile da entrambi i testi qui pubblicati.

Tutta la comicità si gioca in sostanza sulla situazione che stravolge ogni aspettativa e contraddice ogni probabilità: come le sanguisughe, che dovevano guarire Loìjio dalla sua vacuità, segneranno la fine dell'avido Tòne, così questi muore prematuramente lasciando invece in piena salute il vecchio Fànzele, del quale egli stesso per anni aveva atteso la morte.

Anche in questo caso il comico decesso costituisce non solo l'inevi-

*tabile soluzione della vicenda, ma comporta anche lo svelamento della finzione teatrale, togliendo al fatto qualsiasi durezza realistica: ne «*El pat a vita*» le rime finali si incaricavano di rassicurare il pubblico che si era trattato solo di una* mascherèda *fatta per allegria una sera di carnevale, ormai passata «come un sogno»; qui il* cumià, *come già in don Brunel, svolge in aggiunta anche la funzione di implorare per gli attori la comprensione del pubblico, secondo la formula del «*compatiment*» tanto caro al teatro popolare.*

*La figura del «*dotor*» è protagonista anche in «*Na sera de carnašer*», pur connotata stavolta con tratti psicologici ed umani del tutto opposti. In questo lavoro troviamo ancora gli ingredienti tradizionali, in primo luogo l'espediente dell'identità celata: se però ne «*El pat a vita*» il mascheramento serviva agli eredi designati per il turpe scopo di spaventare a morte il vecchio taccagno, qui esso viene utilizzato, per fini più bonarii, da alcuni giovani che vogliono scherzosamente festeggiare l'arrivo di un vecchio compagno di giochi, divenuto medico condotto del paese. Il teatro nel teatro, dunque, o anche «il teatro a carnevale» ovvero «il carnevale a teatro», secondo una dialettica di realtà e finzione, di mascheramento e smascheramento, degna della miglior tradizione drammatica.*

*Questo permette godibilissime incursioni nel fantastico, connotato in senso macabro ne «*El pat a vita*» con i Becchini, la Morte, il Demonio, del tutto rivolto al surreale in «*Na sera de carnašer*», dove accanto a una «Miss Stramba» di pura marca americana, troviamo una Strega della più schietta tradizione fassana, dove accanto a un petulante* Bacan *e a uno sgangherato «Aggiustatutto» compaiono le figure assurde del «Suonatore di tamburo» e del «Pastore», che si direbbero usciti l'uno da una stampa antica, l'altro addirittura dallo Stemma della Val di Fassa.*

L'uso dei versi rimati, qui riservato non a caso ai personaggi fantastici quali la Vegia Stria, el Sonador *e* el Pèster, *acquista un valore simbolico ed espressivo di straordinaria efficacia: forse in nessun altro lavoro teatrale del Nostro il linguaggio risulta tanto aderente all'identità e alla funzione dei personaggi; l'iterazione ossessiva delle rime nel travolgente intervento della Strega ricorda in effetti formule e scongiuri della cultura stregonesca, o anche il ritmo cadenzato di certa poesia medievale.*

Decisamente nuovo, in questo testo, l'accenno alla coscienza dell'identità etnico-linguistica dei ladini, espresso peraltro in via indiretta

attraverso una figura «esterna», non coinvolta, come quella del dottore; ma non può sfuggire d'altra parte il chiaro valore simbolico che assume la figura del Pèster *che dai Crepes del Sèla, insieme al* Sonador, *chiama a raccolta i Ladini delle valli dolomitiche con il noto slogan:* «Ladins tegnon adum!» *(Ladini, restiamo uniti!).*

È questo senz'altro uno dei lavori più riusciti del Nostro, fra i più ricchi anche sul piano linguistico, dove si possono osservare termini ed espressioni di grande interesse, non registrate nei repertori lessicali disponibili. Ma entrambi i testi qui pubblicati confermano la particolare vena di Simon de Giulio come scrittore di teatro, continuatore di una tradizione che sa rinnovarsi riproponendo creativamente una delle più caratteristiche espressioni della cultura popolare fassana.

Fabio Chiocchetti

MASCHERÈDES DA CARNAŠÈR

ATORES

TÒNE TOMÈRA	che à a fit la ròba de
FRÀNZELE MÀCIA	vège ascòrt
LOÌJIO	mez mat, nez de Fànzele
ROJA	neza del vège Fànzele
CATINA, NÀNERLE	rufiènes del paiš
EL DOTOR	

SIMON DE GIULIO

TÒNE TOMÈRA E LA SOSÌES

El fat sozede in cèša del vège Franzele, el dì da inché

Scena I

(Roja e el dotor)

ROJA: (*Chiama*) Giaf ? giaf ? Olache siede? Vegnì che chiò l'é el dotor nef che vel ve cognošer.

DOTOR: Infatti, sono proprio ansioso di conoscere questo vostro... come avete detto? Di ben oltrepassati i cento anni!

ROJA: Ge ge dighe giaf, ma pròpio el fosa mi bešaf, e l'à più che cent'ègn; 103, che el compieš te peč dis.

DOTOR: Ma è ancora lucido di mente? Capisce bene ancora tutto? O è rimbambito?

ROJA: Oh, signor dotor! Auter che in fantìa, coche volede dir! El capeš mègio che nos. Dapò de fèr si fač nun é un mior. Pisave che el se à bèn fat via la ròba, ma el no à fat desche che fèš duč chiš vèges solarins, che i ge la scrif col contrat che i li mantègne, che i ge daghe da magnèr. Mi giaf l'à dit che el vel viver e magnèr cheche el vel el, e no cogner magnèr chel che vel i etres. Cošita

el l'à data via a Tòne Tomèra ades, per 5000 Lires in dì fin chel vif, dò che l'é pa mòrt el pel pa se la meter a partida.

DOTOR: Ha fatto bene, ha fatto bene il suo contratto. Così non lo possono trattare male con gli alimenti. Ogni quanto riceve i suoi soldi?

ROJA: Ògne mèis, signor dotor, 150.000 Lires, che mi giaf no les dòura mai dutes.

DOTOR: E come vive questo vegliardo? Cosa mangia da spendere così poco. Di cosa si nutre?

ROJA: Po da sera per cena el vèl šaldi un piat de papacèi o de scasaìte. Dal meśdì el magna bolentiera torta da lat de pègna o da lat vert. Dapò n'òuta in setemèna el magna cašuncìe; d'istà da megol vert e d'invern da chiòzin. Canche l'à sèit el chier šaldi bret de craut.

DOTOR: E carne, non ne mangia mai? Un po' di buon brodo di carne che è tanto nutriente e leggero nello stesso tempo, mi pare che gli dovrebbe fare tanto bene, data la sua età.

ROJA: El nun vel saer de cèrn. El diš che la cèrn el dì da inché, la é demò slonfèda sù a fòrza de puntures che i ge dèš a la besties percheche les creše sù in preša.

DOTOR: Dal medico non va mai? Non so, ma sarebbe bene alla sua età, ogni tanto il controllo della pressione, della temperatura, delle pulsazioni cardiache...

ROJA: Oh, el no ge tèn trop no al dotor, tanche dir nia deldut. Canche ge sà de eser mingol sot e sora, el stèš na dì zènza magnèr e el bèif lat de pègna, lat toch e bret de craut. El dì dò el leva e el diš che el se sènt indò desche un *pua* [1] de vint'ègn! Che volede fèr, signor dotor. Po l'à bèn lèrga ši, pere giaf. Tel paiš duč ge vel bèn! I vèn a'l troèr e i ge pòrta dedut. Demò chel che i sà che el magna bolentiera: chiòzin, sgrijolons, smauz, farina, lat de pègna, lat vert, e craut o còbes, coche diš chi da la Val de Sot.

[1] Ted. *Bube*, «ragazzo, giovanotto».

DOTOR: Vive molto regolato mi pare. Moderato e sobrio, vostro... Come avete detto?

ROJA: Giaf el chiame, ma el fosa mi bešaf.

DOTOR: Che sarebbe come dire bisnonno, vero?

ROJA: Èi, èi, signor dotor. Ma cogne amò ve dir coche el sà fèr si fač, mi giaf. Coche v'é dit, l'à fat via sia ròba a Tòne Tomèra per 5000 Lires in dì fin chel vif, e dò che l'é mòrt la ge resta sia per sia a Tòne. Ma mi giaf l'à fat scriver dal notaio ènce che, se per cajo morisa Tòne dant, la ròba ge resta indò a el, desche che la era dant.

DOTOR: Molto intelligente, vostro nonno! Lo ammiro!

ROJA: Vedede, signor dotor, che mi giaf à ja pratica per sta ròbes. Valif contrat el l'à ja fat n'òuta, con un del paiš, Janagnol da Pènt. Bèn, volede che ve dighe che chest pere Janagnol, l'à godù la ròba a 5000 Lires in dì, demò cinch o sie ègn perché na bèla dì i lo à ciapà mòrt da bòt. Košita la ròba é indò stata de mi giaf e l'an dò l'à fat el contat con Tòne Tomèra, che l'é pasá vint'ègn ades.

DOTOR: Vostro nonno fa contatti che non lo possono ingannare né danneggiare. Ho gran piacere conoscere questo vegliardo, ancora tanto furbo.

ROJA: Ma vedé, giusta che el vèn, signor dotor.

Scena II

(Roja, dotor e Franzele)

FRANZELE: Bon dì Roja. (*Vede il dottore, lo sbircia con sospetto*) Chi él pa, Roja, chest signor?

ROJA: Chest signor l'é el dotor nef, giaf. Un bon e brao dotor i diš.

FRANZELE: El sarà bèn bel e bon, bèsta no'l durèr. Bon dì, signor dotor.

DOTOR: Buon giorno signor Franzele. Mi hanno parlato di voi tanto bene. Ma siete in gamba ancora voi! Perdinci, alla vostra età!

FRANZELE: (*al Roja*) L'é un canalin, noe, al parlèr?

DOTOR: Cos'è questo «canalin»?

ROJA: I Canalins l'é chi da Canal, che l'é chi che stèš te de dò chesta crepes. In talgian l'é «Canale d'Agordo».

FRANZELE: Ma i èsa podù manèr un bolzanin.

DOTOR: Un Bolognin? Uno da Bologna, volete dire. Ma io sono nato molto più vicino. Sono della Provincia di Trento. Dunque, signor Franzele, come va con la salute?

FRANZELE: Fin ades no me mència nia. Te cèša é dedut. Duč me vel bèn, duč me pòrta vèlch canche i vèn a me troèr.

ROJA: Ge, min vaghe, giaf, ve laše col dotor. Stajé bèn, signor dotor.

Scena III

(Franzele e el dotor)

DOTOR: Signor Franzele, volete che facciamo una visitina? Controlliamo pressione e cuore. Se manca qualchecosa, vi sono delle ottime medicine.

FRANZELE: Les sarà bèn bèles e bònes, el crée bèn, ma ge ge les laše tòr jù bolentiera ai etres!

DOTOR: Fatevi fare un buon bròdo di carne...

FRANZELE: Papacèi vé!

DOTOR: Un buon piatto di passato di verdura è tanta salute...

FRANZELE: Scasaìte vé!

DOTOR: Una buona bistecca di vitello...

FRANZELE: Gnòches da formai e còbes, trop mieč!

DOTOR: Un pezzettino di buon roast-beef...

FRANZELE: Cašuncìe da chiòzin vé...

DOTOR: E per la sete, camomilla alla vostra età...

FRANZELE: Bret de craut vé... (*si sente fischiare*)

DOTOR: Chi è che fischia?

FRANZELE: Po l'é mi nez Loìjio che vèn.

Scena IV

(Dotor, Franzele e Loìjio)

LOÌJIO: (*entra. Parla aggiungendo a ogni sillaba, una sillaba con «ef-fe». È un po' matto*). «Bofon difì, bofon difì». (*vede il dotore*) «Chifi éfel pafa chefest?»

FRANZELE: Po l'é el dotor nef; l'é vegnù a me troèr.

DOTOR: Non ho mica capito cosa ha detto.

FRANZELE: No ge abadà, no ge abadà, signor dotor. L'é mingol stramp mi nez.

DOTOR: Chi sarebbe questo uomo?

FRANZELE: L'é mi nez. Mio nipote, signor dotor.

LOÌJIO: (*al dotor*) «Gefe, pefer mefé, nufun vofoi safaefer nifia pafa defé tefé». (*Fà sempre cenni da matto, che lasciamo alla bravura dell'attore, ma un matto non pericoloso*).

FRANZELE: Lašà che el dighe, lašà che el dighe, signor dotor, el no ge à pa mai fat nia a nišugn, nièn ce a na moša. Auter che el crée de eser un ora da parèi. Se vedasède, signor dotor, vin cambra el stèš magari mez'ora dant l'ora da parèi a ge vardèr al terpenticol, e se centenèr via e cà desche el terpenticol cridan: «el và in via, el vèn cà». Ma con sò parlèr, se sà bèn.

DOTOR: A me pare che sia uno che cominci a dare i numeri.

LOÌJIO: «Sifì, sifì, sifì. Ufun, dofoi trefèi, cafater, cifinch, sifie, sefet, ofòt, nefef, difieš, ufuneš... (*sempre con gesti da matto*) Gefé sofon ufun oforafa dafa pafarefèi....»

DOTOR: Basta, basta per carità! Ho capito il male di suo nipote. Vado in ambulatorio e torno presto con le bestie miracolose che lo guariranno. Arrivederci, in dieci minuti, un quarto d'ora sarò qui. (*Via*).

FRANZELE: No sé pa ge con cheche el vignarà. L'à dit che el vèn con besties che fèš miracui. Loìjio, no sarà pa da se fidèr!

LOÌJIO: «Stafasefe pufur sefegufur, beferbafa, tifignafarefé sefènper dufur defé piufù chefe ufun mufur!»

FRANZELE: Ma con che besties vignarèl pa? El no vignarà mia con taans o bespes?

LOÌJIO: «Chefechefe mafai efel difiš, gefe nofo vofoi jifir sufun pafarafadifis! Gefé nofo sofon pafà mafat, efel sifì lefé ufun grafan mufušafat!»

FRANZELE: Vedaron, vedaron, Loìjio con cheche el vèn. Tu no aér pa pòura!

LOÌJIO: «Nofo mefé lafašefe pafà mefedefejifinèfèr, sofon pafà bofon defé šafampefèr».

FRANZELE: Bèn dapò vatene, Loìjio, inant che el dotor vègne con sta besties che l'à dit.

LOÌJIO: Efèi, efèi, efèi; sofon ufun oforafa dafà pafarefèi! (*Via, fischiando e facendo gesti da matto*).

Scena V

(Franzele e Tòne Tomèra)

TÒNE: Bon dì, Franzele, co èla inché?

FRANZELE: Per via de chel, Tòne, la é bèn bèla e bòna. Magne sèmper co mi bon petit e dòrme pa duta net desche un tas. Po me dešede dadoman canche i sona l'aimarìa, dapò leve.

TÒNE: (*Fa palese che non è contento sentir dire così*) Ma dapò vo' vivede amò dieš ègn, perché me pèr che doventède ògne an più san. Po, cogne bel el dir, ma ve troe mègio che l'an pasà. Ve recordède canche ède ciapà chèla gran petòrcena? N'aède pa asà. Ge no pa che èse interes, ma me pisèe ja che l'é l'ultim mèis che cogne ve paèr el fit de la ròba!...

FRANZELE: (*Ridendo furbescamente*) Inveze, nia, Tòne? Rengraziando el Signoredio, te chineš dis son revegnù!

TÒNE: E ènce zènza dotor, perché no ède volù che se'l chiame. Ve fajaède fèr èga da rèiš anzièna, èga d'asènt. Belinpont, pardìe, che siede revegnù. Ge no pa che èse interes, capide bèn, Franzele, ma fose bèn stat tant contènt che...

FRANZELE: (*Interrompendo*) fose varì amò più in prešа, noe Tòne? (*se la ride furbescamente*)

TÒNE: (*Vedendo che si è tradito*) Oh, šì, šì! sia rengraziato el Signoredio che siede varì e vegnù indò bon e in ton. Spetà, Franzele, che ve daghe pa la 150.000 Lires de fit per el mèis pasà.

FRANZELE: Son contènt, son contènt, Tòne.

TÒNE: Ah! šì, šì! La me costa bèn cèra chesta mingol de ròba, dapò amò cheche la me costarà a me la meter a partida dal notaio, che l'é cèr a ciarènt, un an o l'auter... spere... Šì, no é preša no, ormai, an sù o an jù...

FRANZELE: Ma šì, šì Tòne, e bèn capì da pez che pèrto tia podese viver in eterno! Tu te me ves bèn! (*Sempre furbesco se la ride*) Tu šì ti es contènt che vive! Ma ènce pa chèla mia neza Rója, Nànerle

e Catina, les me vel bèn. Les me pòrta dedut da magnèr, sèste Tòne, e les domana pa ènce cheche magne bolentiera. Les rua pa bèleche ògne dì a vardèr cheche faghe, les vèrda che abie dut net, les me concia sù el let, les me fèš da megnèr dut chel che voi, les me lèva sù el fon, les vèrda che abie da me mudèr, les me sbroša jù el guant, les me petenea, les me rencura bèrba e bafi, e les me fèš perfin aices!

TÒNE: Po l'é pa bèn demò de bòna rufiènes.

FRANZELE: A mi de chest no me interesa pròpio nia. Vèide demò che a aér persones che te vel bèn dintorn, les te slèngia la vita.

TÒNE: Olache ve poje chiš šòldi, Franzele?

FRANZELE: Meti bel lo sun desch, che canche vèn Roja, la m'i pòrta pa a la Casa Rurale, che ge no i dòure.

TÒNE: Ah! Ades capeše percheche les ve stèš dinton con duta chesta aices che dijede e les ve dèš la bònes! L'é el libret dei šòldi che ède a la Casa Rurale, Franzele. L'é chel che ge piza a la gran furbones! E pròpio chèla does l'é la giustes! Nanerle e Catina, che nun à mai asà! Stajé pura sù, Franzele co la orèges, che inveze che ve slengèr la vita, coche cherdede che les faghe, les no ve la scurte! L'é pa doi gran furbones e dapò se les pel pa se vendichèr de zachèi, les no la sparagna pa. Ège, ège, Franzele!

FRANZELE: Na, na. No me vèn pa nièn̂ce tel cef de me pisèr che les voe me ciapèr via i šòldi. Les farà per una autra scusa, per un autra vertola, per se vendichèr de un auter, ma no de me. A mi les me vel bèn e chest son segur. Sarà bèn doi gran rufiènes, laše bèn eser chest, ma les é giustes e galantòmes, e col cher te man per me!

TÒNE: Fòš, Franzele, fajasède mieč vegnir a stèr in cèša mia. Lo fosède più segur. Ve fajese vegnir el dotor ògne tant, con vèlch pirola, con vèlch bòna medejina...

FRANZELE: El dotor fatelo pur vegnìr per te, che me sà che te abies più bešèn che ge!...

TÒNE: (*Fra sè*) El vèn šaldi più furbo chest vège marijèla!

FRANZELE: Che èste dit, Tòne? Te sès bèn che son mingol sort, se no te pèrles adaut no sènte.

TÒNE: Oh, é dit che se durase el dotor la fosa bèn bèla! (*Pausa*) Ma però ades che dijede, Franzele, vèlch'òuta me sà bèn che el cher me perde vèl' colp. Ma šì, šì. Se é ocajion ge pèrle pa mingol al dotor.

FRANZELE: L'é un dotor nef, i à dit, che laora trop amò con medejina vèges.

TÒNE: Mieč, mieč, dieš òute mieč, che con chèla puntures che i dòura el dì da inché; e dapò no pèrle pa de chèla patrones che i ge fèš meter ite per dedò ai malé, supòstes i ge diš, ma me pèr che sie desche patrones da schiòp. De bòna èghes da muterplet [2], vé, de bogn fiòstres con ampola de peč e con largià de lèrš, spirt de gòfer, de bèla gran sosìes per trèr fòra el sanch mèrč, de bogn tortìe da camamilia, nòuš noschèdes...

FRANZELE: Ma nòuš noschèdes é per el mèl de mère, no per nos, ma Tòne olà este?

TÒNE: Šì, šì, ède rejion. E ènce i tortìe da camamilia l'é ròba per la femenes. Ma senó, voi dir che la medejina vèges, trop miores!

FRANZELE: Po ge me recòrde che mi père canche l'èa mèl ai dènz, el se metea na còsta o does de ai sot un brač e el les tegnìa per na picola mez'ora. Dut ge pasèa!

TÒNE: Po, e canche chèla pera mia mère, rechia, vegnìa fiegola, mi père ge taèa via la ponta de na trecia, dapò el ge brujèa chiš ciavèi dant bocia per ge trèr sù el fià. Prest, chèla pera mia mère levèa sù, varida patòch!

FRANZELE: Dapò lat toch, lat de pègna, ge n'òuta min bèive pa tèis. Mi giaf, rechia, dijea che el pèra demez set malatìes. Maladecia, se i èa rejon i vèges!

[2] Altra voce tedesca che indica un'erba medicinale usata contro i dolori mestruali.

TÒNE: E se el lat toch e el lat de pègna pèra demez set malatìcs, de bòna sgnapa da bòzeles de jenèiver o de rèiš anzièna, les pèra demez dutes. La sgnapa fèš bèn, vedé, Franzele! Beéne pa.

FRANZELE: No sé, ma chèla pera mia giava, rechia, che beéa sgnapa desche na lora [3], la é mòrta ja de de sesant'ègn. Ge che nun é mai biù, son amò chiò de pasa cènt!

TÒNE: Ma canta, ti es pa amò in ton e ènce devoler; de morir, niènce pa idea, n'òuta!... Bon, bon! cognaré aér paziènza... Ma chest cher, chest cher, che pert vèlch colp...

FRANZELE: Fate tòr mingol de sanch da chest dotor nef, che laora amò a la vègia!

TÒNE: Cognaré pa bèn me lašèr dir, Franzele. N'òuta ades min vaghe. Sta bèn šì e, Franzele.

FRANZELE: Ei, èi, sta bèn Tòne. (*Tòne esce*).

Scena VI

(Franzele sòul)

FRANZELE: Pere Tòne! El bat fech! El cher ge pert colpes! Ahi, ahi! Ma niènce pa da sin fèr marevea vedé, perché l'é pa pasa vint'ègn che el con me dèr 5000 Lire in dì per gòder mia ròba. El no vedarà de segur l'ora che mòre, perché in dut l'an, l'é pa i šoldi de na vacia che el con me dèr, e con duta mia ròba el fèš fèn demò per trèi vaces! Dapò l'é bèn chi doi sté ciamp amò, ma che veste! L'à volù cošita, segur che te un an o doi morise, perché canche on fat el contrat èe pa ja pasa 80 ègn. con Janagnol èe fat el valif contrat, ma dò sie ègn che el godea mia ròba, l'é mòrt e la ròba é indò stata mia. Cošita, é scrit dal notaio ènce el contrat con Tòne. Ma spere bèn che ènce Tòne, no mòre dant da me! Ge volesa amò ènce chel! ciapase mia ròba de retorn per la seconda òuta! Ma, el diš che el cher ge pert vèl colp...

[3] Modo di dire corrispondente all'italiano «beve come una spugna». Per *lora* il De Rossi porta «Fischotter», lontra, animale da tempo scomparso dalla valle.

Scena VII

(Nanerle e Franzele)

NANERLE: (*Con un sacchetto che mette sul tavolo*) Bon dì Franzele. Co èla inché? Chiò v'é portà dotrèi chiòzin, che Roja dapò, ve pel pa fèr i cašuncìe.

FRANZELE: Deterpai, Nanerle. L'é stat ades chiò Tòne Tomèra; coi šòldi per el fit del mèis pasà.

NANERLE: L'é bèn de giust. Se el gòde duta vòša ròba, el pae dut chel che ge pervèn e che l'é stat dit.

FRANZELE: E ènce scrit, Nanerle, perché no se sà mai nia del viver e del morir. Dapò l'é stat ènce el dotor nef a me troèr. El volea bèn me vijitèr, ma no fèš bešèn.

Scena VIII

(Nanerle, Franzele e Catina)

CATINA: (*Con barattolo che mette sul tavolo*) Bon dì Franzele, bon dì comère. Co èla, co èla, Franzele? Ma doucedie, son bèn tant contènta che stajede sèmper bèn! (*mostrando il recipiente*) chiò v'é portà mingol de lat de pègna, sé che el beéde bolentiera. É pa bèn ficià ite un bel barugol de smauz, da nascòuš da mi òn. Se el saesa el brontolasa pa bèn. Vedede, é menà la pègna giusta inché.

FRANZELE: Deterpai, Catina, ma me tegnìde tant bèn che no mòre più, ge! (*Infatti, Catina e Nanerle cominciano a fare pulizia, gli pettinano capelli e barba, gli spazzolano i vestiti e insomma gli dedicano mille attenzioni. Vedremo il perché*)

NANERLE: Šì, šì, pròpio chest volon, šì, che no moriède! Cognede viver apòsta per gé fèr ira a chel demònio de Tòne Tomèra, che no vèit l'ora che moriède per poder se meter a partida vòša ròba o no aér più brea de ve dèr chèla 5000 Lires in dì!

CATINA: Fegura che l'é chel lo! No'l pòse pa veder niènce ge, chel avaron! El no se à niènce maridà, perché el dijea che la femena costa, che ge vel la mantegnìr...

NANERLE: Porcarìa che no l'é auter! Se mantignon bèn, šì, nos autres! No on bešèn che nešugn ne mantègne no! Marijèla che l'é! Ma no'l pòse pa veder!

CATINA: E indèna, te recòrdeste; comère, che bel tòus che l'era? Po l'é bèn amò bel!

NANERLE: Ah, šì,šì! L'era bèn el più bel che ruèa te gejia! Pardìe, canche l'urìa la picola rèja, perché saede bèn comère, che el jia sal lèster [4] a mesa, ge ciapèe bel un colp al cher!

CATINA: E el che no ne vardèa niènce! Ah, šì,šì! Canche me recòrde, tant che ge son stata dò ènce ge! Canche el vedée che el pasa, tosìe, jemée, urìe la fenestra, me zirolèe, fajée damat con chèla bèla corona de chèla pera mia giava, coi capoleč [5] de arjènt, zapolèe coi zòcui, percheche el me vèrde! No à joà nia!

NANERLE: Po fòš l'é stat mieč cošita, perché me sà che sie pa un tòtola che no se intope a nia!

(*Durante il dialogo, puliscono la stanza, spazzolano vestiti e camera, pettinano Franzele ecc.*).

FRANZELE: Èe bèn abadà ènce ge che ge stajaède duta does dò, e cherdée pa che una o l'autra el ve marìde.

CATINA: Po ge canche é vedù che no vèn fòra nia con Tòne, ge dit de šì a Vagere, e me troe bel e bon. L'é bèn che 'l brontola dò e dò, ma no ge daghe pa fé.

NANERLE: Ma canta, comère, sèste cheche el ge à amò dit a Toratìa Gnech? che ge no é ciapà da me maridèr! Inveze, èse ciapà, šì, ma ge no tòle mia sù ògne porcarìa ve!

[4] È la parte della chiesa delimitata dalla balaustra. Presbiterio.

[5] *Capolét, -eč:* capocchia in filigrana dove si innesta la catenina che lega tra loro i grani del rosario.

CATINA: Po ši. Micel e Janantòne e ènce Piere Nazio, vegnìa bèn a tòušes da te! Èsa bastà demò che te ge èses dit de ši! Ma alincontro chi lo... Te ès abù rejon no i tòr!...

NANERLE: Bujère, bujaron che l'é! Ma la faghe pa bèn fòra chesta...!

CATINA: Bon, bon a chel mus da lat de pègna che l'é! Demò che 'l jisa in malora a fòrza da paèr fič! Ge comère, no pèrle mai mèl de la jènt, no dighe mai jù, no ge augùre mai nia de mèl, ma canche me vèn tel cef!... Bèsta, bèsta, comère! (*Piange*)

NANERLE: Ma canta vo', comère, che ve n'ède ciapà un! Ma ge, ge, tant che é spetà e sperà sun Tòne! Tanta seres che é dit duta net paternòstres che el vegnisa a me troèr!... Ma mai nia! Maladecia se l'é volù!... (*Piange anche lei*)

CATINA: El paa pa bèn dut chel mostro! Demò che vive Franzele.

NANERLE: (*Sempre piangendo*) Perfin ciandèiles dant el chèder de la Madòna da l'Agiut impeèe sù percheche el se degnasa de na vegèda! Ma nia à joà!...

CATINA: (*Piangendo sempre*) Bèsta, bèsta! Ma dut chel che é proà ge, volese che el proasa ènce el inant de morìr! Ènce ge, ènce ge, comère, tanta nez che no siere bòna de dormir! Tanta nez che é sperà e é preà, ma nia à joà!...

NANERLE: Po fòš, comère, l'é stat mieč cošita. Perché Tòne, l'é pa un avaron. Fosa pa dut de masa cheche la femena spenesa, e ènce chel che la magnasa! Demò lurèr, strušièr, šinternèr!....
Mia mère diš amò semper che l'é mieč eser femena de un magnon che de un gaite. Un gaite, comèra, no te consènt pa nia, el no te laša sovegnir nia!

CATINA: Ède rejon, comère. Volese demò che Franzele chiò, vivesa tant da 'l fèr crepèr da la ira!

NANERLE: Ènce ge, cošita! Bon a chel mostro, a chel porcarìa a chel avaron! (*Sempre facendo pulizie alla camera o accudendo Franzele*)

CATINA: Ède sentù comère, che i ge à portà un piciol a Marugèna mia vejina?

NANERLE: Na vedé. Can pa? Gran e?

CATINA: Inché dadoman. Ma la se n'à durà vedé! Un bezon de pasa trèi chili e mez!

NANERLE: Pera Marugèna! Èla padì revel e?

CATINA: Ma l'à abù zeche dolìes, comère, che la cridèa dal mèl! E una dò l'autra desche la saetes te un temporèl, per doi ores!

NANERLE: L'é el quarto noe, chest? E la no à amò 33 ègn! Madresantì, co na man tegnì!

CATINA: Dapò, comère, ède sentù che Gere e Nana à fat cròch?

NANERLE: Na. Ma che diste sù? I se volea tant bèn! Ma no èei anzi da se maridèr prest e?

CATINA: Po, saede bèn, l'era ja sò père che beéa. E dut da - sì. El no rufièna, chèla lo, che no ve dighe. Pèisete che la volea prest me dèr a intener che la fosa stata perfin autramènter Nana, ma no l'é pa vera vedé. Gere se à fat dèr deretorn la cedenèles che el ge à comprà e duta la letres che 'l ge à scrit.

NANERLE: Mègio per Nana, che la se èsa pa bèn dat un ciaval a maridèr Gere. I diš che el bèif, bolentiera, noe comère?

CATINA: Po, saede bèn, l'era ja sò père che beéa. E dut da-sì. El no ge èsa pa mai portà un mez de ègadevita a sia femena, vedé! La me à pa dit èla instesa chest, comère, co la lègremes ai èges! Ma a ve preèr, comère, fajon pa acòrt, šì e?!
(*si sente la voce di Loìjio che canterella:*
«Gefé sofon ufun oforafa dafa pafarefèi, gefé sofon ufun oforafa dafà pafarefèi...»).

NANERLE: Madresantì, comère? Vèn chel pere Loìjio! Fajon pa acòrt de chel che on dit, šì e...

Scena IX

(Franzele, Catina, Nanerle e Loìjio)

LOÌJIO: (*Entrando con gesti da matto*) «Ifin cafà, ifin vifia, ifin cafà ifin vifia, ifin cafà ifin vifia...» (*Fa oscillare il dito da una parte all'altra dondolandosi contemporaneamente col corpo, e come non vedesse nessuno, continua i suoi gesti da matto*) «Ifin cafà, ifin vifia, ifin cafà ifin vifia».

NANERLE e CATINA: Bon dì Loìjio, bon dì Loìjio...

FRANZELE: Bon dì Loìjio. Co èla? Èste disnà e?

LOÌJIO: (*Come svegliandosi, vede suo zio*) «Bufon difì, bufon difì, befèrbafa. Sofon tefèis, sofon tefèis!

CATINA: Te doveses jir da dotor, Loìjio, te fèr curèr! L'é un bon dotor chest nef che l'é vegnù.

NANERLE: El laora dut amò con medejina vèges, i à dit. Chèles no sbalia, Loìjio.

LOÌJIO: «Nafà, nafà, nafà, nafà, nafà, nafà! Vafà, tufù, vafà tufù!» (*Sempre con gesti da matto*)

FRANZELE: Rejon te ès, Loìjio. Dotores a che? Se pel pa morir ènce zènza dotor!

LOÌJIO: «Gefé sofon ufun oforafa dafà pafarefèi, gefé sofon ufun oforafa dafà pafarefèi!... Ifin cafà, ifin vifia, ifin cafà ifin vifia...»

Scena X

(Tutti, più Roja e el dotor)

ROJA: Giaf, l'é chiò el dotor per medejinèr Loìjio. El dotor nef.

DOTOR: Buon giorno Franzele. Buon giorno a tutti.

ROJA: Ah èi, bon dì Catina, bon dì Nanerle. Siede vegnudes a troèr mi giaf e?

CATINA: Po g'é portà mingol de lat de pègna con ite un barugol de smauz. Ma fà pa acòrt, a te preèr, che Vagere no vègne a saer, l'é bèn zènza chel brontolea dutolsantoldì.

NANERLE: E ge g'é portà i chiòzin che te pòses ge fèr i cašuncìe.

DOTOR: Dunque, Loìjio, facciamo questa applicazione? In questa scatoletta vi sono tre bestioline.

LOÌJIO: «Nafà, nafà, nafà! Gefé sofon ufun oforafa dafà pafarefèi!»

DOTOR: Queste bestioline vi succhieranno il sangue malato che avete nella testa. (*Mostra le bestie a Franzele e alle donne*)

FRANZELE: Po l'é sosìes.

CATINA: Èi, èi, l'é sosìes che ciucia fòra el sanch malà.

NANERLE: Gèi cà, gèi cà, Loìjio, laša pura fèr. Vèrda pa coche te revègnes.

LOÌJIO: «Nafà, nafà, nafà! Gefé sofon ufun oforafa dafà pafarefèi».

DOTOR: Si sieda qui che in un minuto tutto è fatto.

LOÌJIO: «Nafà, nafà, nafà! ifin vifia, ifin cafà, ifin vifia ifin cafà!» (*Sempre coi soliti gesti*)

CATINA e NANERLE: Sèntete, sèntete, Loìjio, (*Lo prendono dolcemente per farlo sedere, ma Loijio con un brusco movimento le manda a terra tutte due*)

LOÌJIO: «Gefe nofo sofon pafa mafat, gefé nofo sofon pafa mafat, gefé nofo sofon pafa mafat!» (*Scappa in fretta*)

FRANZELE: Po l'à bèn rejon Loìjio no se lašèr meter sù sosies. Ge me pèise che les no ciuce fòra demò el sanch schiet ma ènce el bon! Dut desche che l'é, bon o zomp che 'l sie.

ROJA: Ma chel Loìjio, noe?

CATINA Fèr cošita co nos!

NANERLE: Fèr cošita col dotor! No se lašèr remedèer!

ROJA: No se lašèr varir!...

FRANZELE: Per cont mie l'à rejon. Dapò, el no é mia tant mat!...

DOTOR: Ma da quanto è così strambo? Dalla nascita?

FRANZELE: Ma na, na. Da canche l'é jit a ròutoles jù de chel rèn ca ite.

DOTOR: Qui non ho capito bene. Mi potete spiegare in italiano?

CATINA Sì, sì, aveva appena due anni, quando è caduto dal reno...

DOTOR: È caduto nel Reno? In quel grande fiume della Germania?

NANERLE: Lašame ge spieghèr ge, comère, che é fat la quarta e sé mieč el Talgian. Donca, signor dotor, col nostro Loìjio è andato così. Nel 1946 è caduto dal regno...

DOTOR: Comincio a capire. Nel 1946 alla caduta del Regno, quando fu proclamata la Repubblica Italiana è successa la disgrazia...

CATINA e NANERLE (*parlano assieme*): Èi, èi, na, na, è andato a ròutole sul orlo di un campo e ha battuto la testa sulla gengiva del campo...

DOTOR: Si è rovinato le gengive? Ho capito. E da allora è sempre stato così? Pazienza? Me ne dispiace per queste bestioline che avranno fame!...

Scena XI

(Detti più Tòne)

TÒNE: Bon dì signor dotor, bon dì a duč chi che no é vedù.
(*Catina e Nanerle si danno occhiate d'intesa e guardano Tòne con odio*)

TÒNE: È vedù ruèr chiò el dotor e m'é pisà de vegnir a'l domanèr se l'à zeche per mi cher. Me sà, signor dotor, che el perde vèl' colp. Che in dijede? Ède zeche da me dèr e?

DOTOR: Vi vengono capogiri?

TÒNE: Vèlch'òuta.

DOTOR: Dipende dalla testa. Avete appetito?

TÒNE: Bel e bon, signor dotor.

DOTOR: Sangue guasto nella testa. Orinate bene?

TÒNE: Ma me faghe de chèla pišèdes!

DOTOR: Tutto dalla testa malata! Avete calli ai piedi?

TÒNE: N'é un, signor dotor.

DOTOR: Dal sangue guasto nella testa. Male alle gambe qualchevolta?

TÒNE: Pecia òutes, signor dotor.

DOTOR: Sangue malato nella testa. Avete pidocchi?

TÒNE: N'èe n'òuta, ades no più.

DOTOR: È la testa malata. Andate di corpo?

TÒNE: Ši, signor dotor.

DOTOR: Segno che la testa è malata. Sangue guasto. Rimedieremo signor Tòne. Qualche bistecca la mangiate?

TÒNE: Ma no pòse perché é zènza che dòure i šoldi... Demò el fit, signor dotor...

DOTOR: Sangue guasto nella testa. Sedete.

TÒNE: Me varide, signor dotor?

DOTOR: Senza dubbio. State fermo. Tenetelo bene. (*Catina e Nanerle lo tengono rigidamente e grossolanamente perché lo odiano*)

DOTOR: Dopo l'applicazione di queste bestioline, in pochi minuti sarete purgato di tutto il sangue malato che avete nella testa. (*Il dotor pone le sanguisughe sulla faccia*) Ecco fatto. Ora coricatelo un poco in un letto per facilitare l'operazione alle sanguisughe.

ROJA: Va bèn, signor dotor. (*Conduce via Tòne*)

DOTOR: (*Si mette al tavolo e scrive*).

FRANZELE: Pere Tòne! (*Se la ride furbescamente*) El ge à ficià sù la sosìes che l'èa portà per Loijio. Po via pura. Les pel bèn ciucèr fòra mingol de sanch da chel cef de Tòne Tomèra!...

NANERLE: Demò che les ge'l ciuciasa fòra dut a chel remengo ja che el no se à volù maridèr perché siane dutes masa schietes!

CATINA: Šì, šì, bon, masa pech a chel gaitegon! El proe mingol ènce el i mèi e i despiajeres che el ne à fat proèr a nos!...

FRANZELE: Tèn a mènt Catina, e recòrdete che «bon, masa pech» no se'l diš niènce a na bestia.

NANERLE: Ède bèn rejon Franzele, ma canche ne vèn tel cef tant che stajaàne sun fenestra per el veder pasèr... per se sentir dir un bon dì...

CATINA: Per el veder ne dèr na vegèda...

NANERLE: E mai nia, comère, el no se degnèa el blagon!

CATINA: A nos šì, in l'òuta el cher ne perdea vèl' colp, desche a él ades.

NANERLE: Ma a mi, canche el vedée, comère, el cher me pumpenèa desche na soricia te un stòz!

FRANZELE: Po bon, bon. Ge cognaré bèn morir prest, dapò canche l'à mia ròba Tòne, sia per sia, el te maridarà bèn, Nanerle!...

NANERLE: Ma ge no'l voi! Pròpio volù no l'é mai! No pa che el no me èsa volù, vedé Franzele!...

FRANZELE: Capeše, capeše! (*Ride furbescamente*)

DOTOR: (*Si alza dal tavolo dove ha scritto e porge un foglio a Franzele*) Penso che l'abbia da consegnare a voi questa ricetta per il signor Tòne. Deve continuare la cura per due mesi. Intendiamoci, non con le sanguisughe più, ma con elisir di lunga vita, che sarebbe «Sangue di drago». Lo troverà in farmacia.

NANERLE: Pere Tòne! El con tòr jù ènce sanch de drach, ades!

CATINA: Ma sanch de drach, chi ègn i ge'l dajea a la partoreces!

DOTOR: In quanto al signor Loijio, penserò un farmaco più convincente.

FRANZELE: Ma Loijio, n'arà pa un bel festide de duta sta batarìes! Son bèn segur che el no tolarà jù nia. No l'é tant mat, vedé, signor dotor.

DOTOR: Pazienza: Se non ascolta il dottore, morirà presto e vedrete invece la guarigione di Tòne. Ora penso che le sanguisughe abbiano operato bene su Tòne. Conducetelo, che lo voglio vedere.

NANERLE e CATINA: Roja, gèi con Tòne!

Scena XII

(Tutti, più Roja e Tòne)

ROJA: (*Conduce Tòne, pallido, con le sanguisughe ingrossate come un pollice*) Vedé, signor dotor, che bianch che l'é deventà chest pere Tòne! (*Lo mette a sedere*)

DOTOR: Come sono diventate belle grosse queste care bestioline. Ne hanno succhiato del sangue, vero signor Tòne! (*Tòne non risponde*)

CATINA: Tòne, stèste mèl e?

TÒNE: (*Con un fil di voce*) Che mèl al cef!...

DOTOR: Ho capito subito io, che dipendeva dalla testa! Non l'ho detto?

TÒNE: (*Fa grandi occhioni, gesti brevi, un «Ahi, ahi» debolissimo e muore sulla sedia dove è seduto*)

FRANZELE: Ma el mòr, signor dotor!

DOTOR: (*Palpa il polso*) Ši, ši. È morto! (*Con la massima naturalezza*)

ROJA: Ma dapò, giaf, ciapède indò la ròba deretorn! Per la seconda òuta!

NANERLE: Ma tant che al spetèa che morième, Franzele! Ades l'é mòrt el!

FRANZELE: Ma ge nun pòse nia se no son mòrt dant!

ROJA: Diš un proverbio: «Amò dant el pel ruèr a sera, chel che de un auter la mòrt el spera!»

CATINA: La sosìes l'à copà!

NANERLE: Masa sanch les ge à ciucià!

FRANZELE: E ènce el bon les ge à magnà!

DOTOR: (*Un po' offeso*) Non sono state le sanguisughe, ne sono certo; sul certificato posso sicuramente attestare che il signor Tòne Tomèra un quarto d'ora prima della sua morte, era ancora vivo! (*Entra anche Loijio coi suoi gesti da matto*)

ROJA: E cošita, saluton,
la é fenida la mascherèda;
Conzedene vòš perdon
se l'é stat vèlch sbalièda.

Sìela stata lèngia o curta
brausa, dòucia, parlèda o muta,
sìela stata bèla o burta,
nos l'on metuda duta!

(*Tutti alzano la mano e salutano il pubblico*).

FIN

Penia, Otober 1983

ATORES

DOTOR	parla italiano, di circa 30 anni.
BACAN	chiacchierone e gran noioso (mascherato).
CLÒMPER	e conciador de ombrèles (pure mascherato).
PÈSTER	con un còrn tacà te un spech (pure mascherato).
SONADOR DE TAMBURLE	con tamburle, se sà ben (pure mascherato).
VEGIA STRÌA	con garnaa te man (pure mascherata).
MISS «STRAMBA»	truccatissima e bellissima

Dedichèda da l'Autor al dotor Antone Pollam dal Maester dal Toni da vich con un gran detelpai per 'l gran interes šaldi desmostrà per il Carnašèr fašan.

SIMON DE GIULIO

NA SERA DE CARNAŠÈR

El fat sozede te cèša del nef dotor, el dì da inché.
I atores, fòra che el dotor e la «Miss», duč regolé de mèscra,
con vegères, bafi e nèš, da poder tòr jù.

Scena I

DOTOR: (*Seduto nel suo nuovo appartamento appena preso in consegna*). Sono appena arrivato questo pomeriggio; mi fu appena consegnato dal Comune questo alloggio, questa mia nuova abitazione, della quale non ho ancora visitato tutti i locali; ma non so, mi sento tanto triste, come invaso da una profonda melanconia, senza saperne il perché.

E sì che potrei essere contento, giacché ho vinto il concorso per questo posto di medico condotto, che potrebbe diventare la mia posizione per la vita. Un buon posto, anche perché conosco già un poco questa Valle e ne capisco già anche abbastanza il dialetto. Un dialetto che possiamo chiamare anche lingua, poiché questo Ladino è abbastanza diffuso e rinomato.

(*Pensoso. Pausa*). Ho trascorso per cinque anni tutta l'estate in questa Valle coi miei genitori, quando frequentavo le elemen-

tari. Mi ero fatto anche degli amici e compagni di gioco, su per giù della mia età. Non li riconoscerò più, di certo saranno cambiati tanto, anche loro, forse saranno anche sposati. Ricordo di più, quelli che erano più abili nelle monellerie, come il ... (*dirà il nome di due o tre attori*), maestri nel combinare certe marachelle tremende, alle quali io partecipavo molto volentieri quando riuscivo a eludere la vigilanza dei miei genitori.

(*Pensoso*) Credo sia proprio questa la ragione della mia tristezza di questa sera. (*Con sentimento e rimpianto*). Arrivare dopo vent'anni in quel paese dove si sono passate per cinque anni le liete vacanze! Il pensare ai vecchi amici, ai vari e chiassosi giochi della bella fanciullezza! Sì, proprio il ricordare le chiassate e gli svariati giochi della bella fanciullezza, ti risveglia sempre nel cuore un certo sentimento di nostalgia! (*Pausa*).

Basta. Dopo tre anni di pratica, sono diventato medico in questo paese. Ora non posso vivere di ricordi e rimembranze, ma devo vivere il presente, la realtà! (*Pausa*). Ma questo, certo mi giova: il sapere, ricordare che questa gente ladina, non è cattiva, non porta odio, non fa del male a nessuno. Questo, sì, lo posso dire, che oggigiorno questi Ladini sono un po' in fermento; poiché è una minoranza che ora pretende di essere riconosciuta, chiede tutti i suoi diritti, vuole poter sostenere tutte le sue tradizioni, i suoi usi e costumi, la sua parlata ladina.

Da parte mia, ritengo anche giusto che ad una minoranza che si risveglia siano riconosciute queste rivendicazioni, prima che essa venga definitivamente soffocata.

Ma chi non ama la parlata della propria mamma, chi non ricorda fin da bambino le giornate tradizionali della propria Valle, i vecchi costumi delle sagre e delle altre feste paesane?! Allineamoci a questa gente che altro non chiede che di potere continuare in pace le sue vecchie tradizioni. (*Pausa*).

Bene, bene, non pensiamoci più. Come detto prima, viviamo del presente (*Pausa*). Non ho più voglia di uscire questa sera, neppure per la cena. Mi fumerò una sigaretta poi me ne andrò a letto. Il viaggio è stato abbastanza lungo e noioso. Mi riposerò per bene e domani andrò a vedere dove è l'ambulatorio. Dovrò pure informarmi dove potrei prendere il vitto fintanto che non abbia trovato una donna di servizio. (*Si siede, fà un lungo sospiro e accende una sigaretta. Sempre pensoso*).

Scena II

BACAN: (*Entra brontolando e rabbioso, quasi gridando e gesticolando. Cappellaccio, occhiali scuri e grandi baffi*). Chel fegura de chel Tènchie che me les fèš dutes! No' l pòse pa più veder! Ma vèrda pa vèlch'òuta coche ge la faghe a chel demònio de Tènchie! (*Si siede senza chieder permesso, vicinissimo al medico e gli parla vicinissimo tanto che quasi gli spruzza sulla faccia*). Pardìe, ènce chest'an a termenèr! perché cognede pa saer che el sea šaldi dant da me, el me n'arà tòut in dut na picola careta)!

DOTOR: (*Scostandosi un poco con la sedia*) Piove! Piove!

BACAN: Ades de pien invern el no piovarà mia, caso mai el nevarà vedé. Ma donca che dijée? Ah ši, ši. Ve contèe de chel fegura de chel Tènchie che a termenèr el fèš ite un vènter da un termin a l'auter dut per robèr l'erba a mi! E dut da l'invidia, perché ge n'é pa vères, vedé! El inveze el n'à demò una e per gran desgrazia, el con propio termenèr co me! Pòse pa ge dir lère canche mai. Ši, na dì o l'autra vaghe pa bèn da avocat...

DOTOR: (*Interrompendo*) Fate bene, fate bene, bravo uomo. Ma devo dirvi che avete sbagliato casa. Questa abitazione è mia, e io sono medico e non avvocato.

BACAN: Bon bon. No é mia preša. Ge nun é mai preša. Ge son vegnù chiò, demò per ve contèr de chel fegura de chel Tènchie che me les fèš dutes! Una per color! Perché, cognede saer, che ge son pa vòš vejìn, staghe te chesta cèša bel inlèngia la vòša. Siede ruà inché noe? E sentù bel inant. (*Parla sempre vicinissimo alla faccia del dottore, il quale si scosta sempre ogni tanto con la sedia per evitare spruzzi. Il contadino sempre lo segue con la sedia, dimodoché in tutta la scena fanno alcuni giri al tavolo*).

Ma vo' cognede bèn saer che bel fegura che l'é chel Tènchie, perché se el ve rua chiò intorn podède el desgòrjer bel in preša, inant che el vin faghe una de la sies. L'é pa faus e mostro, vedé, Tènchie! El fèš šaldi demènies [1] de no saer e de no capir nia. Ma

[1] *Fèr demènies de,* «far finta di». Altrove più usato *Fèr mena de.*

indèna una tel cef o te la còuda, el te la fèš. Cogne bel vel dir per tèmp a vo', che siede doventà mi vejin. Maladecia se Tènchie l'é na bèla fegura!... (*Parla sempre adiratissimo*).

DOTOR: Ma chi è questo Tènchie? (*Stufo e annoiato*).

BACAN: Podede bèn ve dir fortunà che no' l cognošede! Ma el cognoše bèn ge, chel cenciarel [2]! Ma che vèntres che el fèš ite tel mie da un termin a l'auter! Ma se bastasa chest. Canche el remonea, el me laša rodolèr jù duč i šaš te mia vèra e ge che é volù ge dir zeche n'òuta, che el faghe pian mingol, che l'oserve, el me à responù che i šaš à la strèda de sora jù! Fegura che l'é! Ma vaghe pa bèn da avocat.

DOTOR: (*Si ritira con la sedia, visibilmente annoiato*). Ma queste sono tutte cose che a me non interessano. Io sono medico. Naturalmente con tutte queste ragioni fate bene a rivolgervi da un legale.

BACAN: Vaghe pa bèn, caro vejin, vaghe pa bèn. (*Lo segue con la sedia, parlando ad alta voce e dandogli anche manate sulle spalle*). Dapò no bèsta pa che sie Tènchie che me les fèš dutes, ma cogne ènce ve contèr de la vègia Forènghie. Chèla vedé, l'é ènce na traucena, na sdroa [3], na bregostèna! Caro vejin, la vègia Forènghie no ròba de dì desche Tènchie, ma la và stroz de net a me trèr sù la foes di pomes. Saede segur ènce vo', che a trèr sù la foes, i bie pomes restà taché ite te la rèiš. Bèn chest'uton pasà, po in duta la foes che la me à tirà sù la me arà tòut doi cialvìes de pomes! De bie pomes, grégn desche codées! Caro vejin, la vègia Forènghie fosa la dreta da poder fèr cobia con Tènchie! L'é bèn paisèda con un menabie più che n'òuta, ma pisède che l'abie ciapèda e? La é furba desche na bolp la Forenghie! Indirao la snèša, chèla bregostèna!

DOTOR: (*Annoiatissimo*) Ma avete tutti i buoni motivi per rivolgervi da un avvocato. Andate buon uomo, andate. Io anche devo uscire per la cena.

[2] Pianta dal gambo dolciastro e lattiginoso, particolarmente ricercata dai ragazzi; «tragopogon pratensis». (M. Mazzel).

[3] Donna sciatta e disordinata.

BACAN: Ge no, ge no é preša vedé. Ge é ja cenà e ènce pa delvers. Cogne bel magnèr dant de contèr dutes chèles che me fèš Tènchie e la vègia Forènghie, perché se no da la ira che me vèn, me pasa duta la fan. Ma che ira che i me fèš!...

DOTOR: Ma che volete farci? Abbiate pazienza. Andate da un legale. Andate, andate buon uomo. (*Manifesta la sua noia*).

BACAN: Vaghe šì! Bèn segur che vaghe, perché cognede saer, caro vejin, che no bazile pa trop ge per dotrèi milions da ge dèr a un avocat! Ge, cognede saer, che me n' é pa inconcostà te la vita. Ge é šaldi lurà; strušià e tegnù cont! E amò n' é tèis, con dut chel che cogne amò mantegnìr i lères! (*Vicinissimo al dottore*) Voi amò ve dir, caro vejin, che chel fegura de chel Tènchie e chèla traucena de la Forènghie, (*manata sulla spalla al dottore*) i mete pa bèn ge a pòst! Maladecia se ti voi meter a pòst!

DOTOR: (*Asciugandosi la faccia col fazzoletto*) Piove, piove!

BACAN: Šì e? Vo' dijede che el se mete ite a piever? Pel bèn eser. L'à bèn amò piovet de jené e de firé. Ma però stènte a creér. A fiochèr, a fiochèr più prest. Ma che dijée inant? Ah, de Tènchie. Ma Tènchie te 'l voi bèn costumèr. El min fèš masa. E con chèla bregostèna de la Forènghie, no contarà nia jir da avocat perché la no à né pita né agnel. Con che paàscla pa la lita? Coi sbreghes che l'à te la rocia e? Con che me paàsela dut chel che la me morènta a me trèr sù la foes di pomes? Cognese pa amò ge me paèr la mèlaspèišes de la lita. No l'é auter che la paisèr chèla traucena e gin dèr na cèrgia jù per la schena da ge la fèr doventèr a reout, e che la pòrte i baròuč e la vìoles per chineš dì. Me robèr chi bie pomes, caro vejin! Pomes che fajesa gola al «Kaiser»! Doucejins desche castagnes! Dut che se sfarinea! (*Manata sulle spalle al dottore*). Ma chest'uton, caro vejin, se la Forènghie no mi ròba duč, vin voi portèr na cheta [4]. Sentirède che ròba!

DOTOR: Sì, sì, grazie del vostro gentile pensiero, arrivederci buon uomo, arrivederci.

BACAN: Vedede, caro vejin, che mišèries che l'é el dì da inché! aér

[4] Da *chéjer* (cuocere); quantità corrispondente a un pasto per una determinata famiglia.

zeche, aér vèlch del sò! Dapò no v'é pa contà de duta la steveres che se con paèr se chi à vèlch. Ma via pura, ve contaré un autra dì.

DOTOR: Si, si, un altro giorno, poiché devo uscire adesso.

BACAN: Stajé bèn, caro vejin. Ades min vaghe. V'é contà zeche, ma no pa dut. Ma vègne pa bèn un autr'òuta...

DTOR: (*Fra sè*). Ci mancherebbe altro!

BACAN: Chest ve dighe amò. Che tant chel fegura de chel Tènchie che chèla bregostèna de la Forènghie i metaré ge a pòst duč doi: chel demònio de Tènchie con un avocat, la bregostèna de la Forènghie, se la ciape sul fat, con un derèmbie. (*Via*).

DOTOR: Ma che noiosissima persona ho mai dovuto sopportare! Che faccia strana e che vestito! Speriamo non siano tutti così. (*Accende una sigaretta*).

Scena III

«MISS»: (*Entra impettita, orgogliosa, saltando, canterellando attorno al tavolo. Sventola un foglio di carta. Ha una corona di frasche e fiori attorno il crine, una fascia bianca a modo bandoliera colla scritta «Miss Stramba». È visibilmente truccata. Vestita elegantemente. Medaglia vistosa sul petto. Sempre girando attorno al tavolo, canterellando*):
Vègne da l'Amèrica, vègne da l'Amèrica,
da lo che i me à dat na gran medàa,
da lo che i me à metù «Miss Stramba»,
perché sun un desch e con sot na toàa,
é sapù balèr la «Samba» (*Sventolando il foglio*)

DOTOR: Complimenti, complimenti, signorina per la sua nomina a «Miss». Di certo voi lo meritate.

«MISS»: Dapò cogne ènce ve dir che in Amèrica i ne vel bèn. Vardà chiò; i me à ènce dat sta copia de na letra che i me à dit che la é de zeche talgian e che a ič no gen impòrta nia. No l'é pa amò

leta. Vardage pura se volede. (*Dà la lettera al dottore il quale la legge subito*).

DOTOR: (*Dopo avere letto*). Ma questa copia ha un valore immenso. Ma è nientemeno che una copia di una lettera di Cristoforo Colombo. È preziosa; vale oro. Copia di una lettera scritta proprio ancora di sua mano.

«MISS»: Na letra de chi?

DOTOR: Di Cristoforo Colombo, del celebre Cristoforo Colombo.

«MISS»: (*Vicino al dottore guarda la lettera*) Él pròprio stat el a la scriver?

DOTOR: Certo. È un autentica copia di autografo di Cristoforo Colombo, del celebre Cristoforo Colombo.

«MISS»: Sarà bèn. Ma ge vègne da l'Amèrica, lo che i me à metù «Miss», ma cogne bel ve dir che in Amèrica, l'é pa beč de òt o dieš ègn, che scrif più bel!

DOTOR: Ma è una lettera di Cristoforo Colombo!

«MISS»: A mi no m'impòrta pròprio nia cheche l'à inon chel che che l'ha scrita. De segur l'é demò che chel scrit l'é burt asà. No cherdé pa de me tòr per el nès percheche vègne da l'Amèrica. Lo i no é pa mušač. No ède pa un scrit più bel da me mošèr. Se no no me šecà pa più, che ge n'é un bel festìde. Chèla letra i me l'à data in Amèrica.

DOTOR: (*Cerca sul tavolo fra le carte e porge un ritratto*) Guardate qui, Miss, questo ritratto produce esattamente Cristoforo Colombo. Guardatelo pure.

«MISS»: Yes, yes. E chest signor l'èa inon? Che ède dit?

DOTOR: Ma Cristoforo Colombo. Il celebre Cristoforo Colombo.

«MISS»: Dapò, che èl pa fat chest signor?

DOTOR: Ma come cosa ha fatto? Ma non lo sapete? Ha scoperto l'America, perbacco!

«MISS»: Cheec? Che ède dit che? Èl descurì l'Amèrica? Erela curìda o che? Ma che coerta vedé che i cognarà aér durà a la curìr! La é grana vede l'Amèrica signor, ge son stata v' é bèn dit. Ma demò Nuova York la é più grana che Penia! Na, na, no l'é posibol che el l'abie descurìda, ge no cherdaré mai che el sie stat bon! E chesta bujìes contageles a de etres, e no a mi che vègne da l'Amèrica. Lo, ge, no é pa mai sentù parlèr de Cristòforo Colombo! Ènce pa un burt inon! E dijeme, él mòrt ades?

DOTOR: Ma certo! Piu di quattrocento anni fa!

«MISS»: Dapò l'é mòrt da pezon a chel che ge capeše. Da che él pa mòrt? Da mèl del peron?

DOTOR: Ma... Non so...

«MISS»: Dal ruschie?

DOTOR: Non credo, non so con precisione.

«MISS»: Dapò el sarà pa mòrt da l'infiadujum [5] che?

DOTOR: Se vi dico che non lo so. Certo di qualche malattia sarà morto.

«MISS»: E dijeme; sò père e sia mère èi amò vives?

DOTOR: Ma come volete che siano vivi! Saranno morti prima di lui, io penso...

«MISS»: (*Ponendo il ritratto sul tavolo*) É capì, é capì. No saede nièn ce vo'. Ma che ròba corgiòuša, un muge corgiòuša!... (*Pausa*) Ma faghe mieč me lejer amò n'òuta sta letra che me à scrit mi frà, che scutèr vòša ciacoles, che no l'é auter che de gran ciacoles! (*Estrae dalla borsetta una lettera e si mette a leggere ad alta voce*)

DOTOR: (*Che avrà cominciato a leggere un libro*)

«MISS»: (*Leggendo ad alta voce*) Cara sorella. Anzitutto mi congratulo per la tua nomina a «Miss». Credo sarai contenta. Mi racconterai a voce la festa e la cerimonia che ti hanno fatto. Da ciò si può vedere che l'educazione e l'istruzione appresa dai tuoi dotti maestri ...

[5] Idropisia.

DOTOR: (*Interrompendo*) Signorina Miss, vi prego di leggere mentalmente.

«MISS»: Che dovese pa lejer acòrt?

DOTOR: Non so. Quello che vuole. Ma leggete mentalmente, anche un libro, come faccio io adesso.

«MISS»: Ge no leje libres, i no me interesa. Leje sta letra. L'é na letra che me scrif mi frà.

DOTOR: Ma sì, ma sì. Legga quello che vuole, ma mentalmente.

«MISS»: Perche pa dovese lejer acòrt? No conta nia che lejese acòrt perché sé ja cheche l'é scrit.

DOTOR: Allora, perche rilegge ad alta voce?

«MISS»: Ma vo', saede cheche me scrif mi frà?

DOTOR: Io no.

«MISS»: Bèn dapò se no leje adaut vo' no vignarède a saer mai cheche el me scrif.

DOTOR: Ma a me, non interessa sapere cosa le scrive suo fratello.

«MISS: Ma se vòš frà ve scrivesa, ve interesasa saer cheche el ve scrif?

DOTOR: Ma certo che mi interesserebbe.

«MISS»: Bèn se lejese adaut na letra de vòš frà, noe che scutasède?

DOTOR: Certo che ascolterei.

«MISS»: Ades dijeme percheche ge dovese ciapèr letres de vòš frà? Saede che siede un bel stramp e? Ge ciape la letres de mi frà e no chèles de vòš frà! Ma vèrda cheche pertendede ènce! Ades volasède che lejese adaut la letres de vòš frà! Ge! Che no sé nièncе lo che l'é! Ma min vaghe che vo' no capide nia! Siede un gran stramp! (*Via impettita e irata*).

DOTOR: (*Rimane stupefatto, sbigottito. Dopo breve pausa*). Sarei io lo stravagante! Ma che razza di tipo è mai questa! E poi l'hanno anche nominata «Miss». Speriamo non siano tutti così altrimenti sarà meglio fare fagotto!...

Scena IV

STRIA: (*Entra come uno che va in agguato. È bruttissima, naso adunco, sdentata. Può avere la maschera e una scopa in mano*)
Ge son chèla vègia dei Majarèi
che vif de gnòch e papacèi,
de baròuč, de pizarèi,
torta da sanch e grègn refièi.
Vive te cogui e a la lèrgia,
e voi te inteseèr con rèiš de loèrgia!
(*Minaccia con le mani dalle lunga dita unghiate, ma sempre distante*).
O te smachèr dret te un parèi,
e te tirèr fòra ènce i ciavèi!
Perché chiò se zapa e se èra,
dant se concia e dò se zèra,
vèlch se leč, vèlch se impèra
da maester o da mašèra.
No te injigne né ciamp né vèra
ma per insnet te mete in bèra!
Pere òn, che fèš pa chiò
fin che al mondo ge son amò?
Te farès bèn pech tu dapò
e più che inant te jirès indò.
Tinson mie Majarèi
l'é dut bronza e fers borèi,
te faré drezèr i ciavèi
perché lo se proa duchènč i mèi, (*Gesti minacciosi*)
con derèmbies, con fuš e vèi,
con menabies, bacheč e frèi!

DOTOR: Misericordia! Mi doveva capitare anche una strega!
(*Impaurito alza le braccia*)

STRIA: Met pur jù brač e mans,
ge no é pòura da giač e cians,
ge tire òš, tendrum e pans
ènce a bregostègn e a salvans.
Che bel che fosa te man aér

pien de sanch, chel fers tò cher,
e con mie gran piajer,
tel sbreghèr con da rujun roènt gran fer!
No é pa pòura, no treme mai
e voi te ruèr via a zeche tai.
Fat te n'ès asà, tu, de fai,
mušat ricionà [6] e cochemai!

DOTOR: (*Molto impaurito*) Ma io non ho fatto male a nessuno!

STRIA: Nun voi saer nia deldut
se ti es in scufon o in pé nut,
se ti es tel mòl o ti es tel sut,
se ti es te bràa o in cul nut!
Volese demò che zènza fadìa
na bèla o burta vègia stria,
zènza te fèr pa capìr pa nia,
te strionasa te chesta Penia!
e te portasa fin sun Doleda
fin che te ès l'èmena indromenzèda,
o adertura sun Vael o su la Marmolèda
fin che te ès la pòus [7] patòch giacèda!
Che bel che me saesa che fin sun Duron
te cogneses jir sù in scufon!
Che bel che me saesa, tòch de muton
te sbreghèr fòra un tòch de menton! (*Grandi gesti*)
Te smachèr fòra dut tò bel dènt
che te ès fòš rità de vèlch parènt
zènza paèr con òr e arjènt
coche dijesa un bon comandamènt!

DOTOR: (*Terrorizzato*) Ci mancherebbe altro!

STRIA: No fèr paròla, fa' šaldi acòrt, (*Sempre distante*)
tu ti es un òn beleche mòrt;
te n'ès fat tu del tòrt
con tia idées da gran ascòrt!
Ma a pòst te mete pa ge

[6] Dicesi del mantello ispido e irsuto di un animale poco accudito.
[7] «Pelle». Sostituito ormai quasi ovunque dal più comune *pel*.

no pa doman ma segur amò inché;
siel pa jené o magari firé
no spete segur el meis da mé. (*Pausa, poi più gentile*)
.....
Ma se te te lašes fèr un bos
da mie bel mus bianch e e ros
restarà ducant tra de nos
e in vita tia no te ciaparès la tos!
(*Gentile*) Oh, šì, šì, fa' tant fa' tant,
lašeme vegnìr un vère inant,
te vedarès dapò tantocant
che son bèla de dò e ènce de dant! (*si avvicina affettuosa*)

DOTOR: Ci mancherebbe altro! Lasciarmi anche baciare da una vecchia strega!

STRIA: (*Affettuosamente*) Laša, laša che chiò staghe,
laša, laša che un bosat te faghe...
Che un sòul bosat ge te daghe,
te vedarès che sobìt dò min vaghe!

DOTOR: Va bene, va bene! Dammi questo bacio e poi vattene.

STRIA: (*Bacia il dottore*) Deterpai bel tòus dal bènvoler,
te augure che ògne bèn te pòses aér;
recòrdete che ènce la stries no é pa de fer,
ògne stria l'à ènce un cher!... (*Via canterellando*)
«Amor, amor e ènce vèlch bos,
no demò a la bèles
ma ènce per nos».

DOTOR: Ma sogno o son desto? È una visione o una realtà? Una vecchia strega che mi ha baciato! (*Pensoso*) Ma purtroppo, come ha detto, anche le streghe hanno un cuore! In tutti i modi, pare che in questo paese avvengano cose molto varie. Dopo la visita di un noiosissimo contadino, quella di una bella Miss. Alla bella Miss succede la visita di un orrenda strega! Ma che sorprese mi riserverà ancora questa sera! (*Accende una sigaretta*).

Scena V

CLÒMPER: (*Con naso posticcio e baffi. Porta alcuni recipienti, roba che faccia fracasso scuotendo: «candoles», coperchi, attaccati ad uno spago. Sotto il braccio ombrelli rotti*) Ge son el clòmper del paiš. Ge conce sù duta la ròba fregolèda da bez o da òn. Ge laore bon marcià e beleche per nia. El clòmper, el clòmper! Dajege lurger al clòmper, che vedarède coche el concia sù dut.

DOTOR: Lo credo, lo credo che siate un qualificato del mestiere, ma purtroppo sono arrivato oggi. Ho tutto da sistemare ancora. Non ho niente ancora per voi, brav'uomo, ma vi terrò presente.

CLÒMPER: Ma un ombrèla arède bèn da concèr almancol. Vardà che chiò, d'invern ge la vel pa vedé na ombrèla. Te chiš paìjes che el nèif magari chineš dis dò e dò. Canche el nèif, canche el sgarnìjola, canche el fìfola, canche el tempejéa, ge la vel. E no pa che la sie rota canche se vel la tòr cà. (*Apre gli ombrelli e fa vedere*) Chesta ombrèles, l'é stat dut jènt da chiò che me les à dates da concèr, l'é sèn che laore delvers. E ènce sta candoles, la maor pèrt sbujèdes, les é de chi da chiò. Ge conce sù dut e šalde ènce dut. Se vedasède che bel šaldarel che é a cèša! Me daghe bèn, ši, vèlch zigolèda a šaldèr, ma via pura. Vardà che dèič zigolé che é. Ma per se vadagnèr vèlch se pel pa ènce tegnir fòra. Dapò, no ède pròpio nia da me dèr da concèr?

DOTOR: Me ne dispiace buon uomo, ma terrò presente per la prossima volta che passate.

CLÒMPER: Ge incedenée ite ènce corones, saede? Ĕde la corona te gòfa? Vardà se l'ède rota che dapò ve la conce doman.

DOTOR: A dire la verità, io non tengo rosario in tasca, quantunque...

CLÒMPER: É capì. É capì. Vo' siede un mez luteran. Ma via pura. A mi no m'impòrta nia de chest. A mi bèsta che sie lurger, dapò siel el diaol o l'agnol che me 'l dèš l'é valif. Bèsta che dò i me pac cheche m'é vadagnà. Ma cogne amò ve dir, che ge son pa ènce bon de fèr fòra candoles con chi bosui da l'ele «Sas». Ge faghe ite un bel chioverte che pasenée giust, dapò con un bel filtrat temprà na mantia, tachèda ite te doi bèla orèges, una da

una e una da l'autra del bosol, sunson. Sorìdes vedé, e còmedes chèla picola candoles. Se pel les durèr per cheche mai.

DOTOR: Capisco; ma purtroppo signor aggiustatutto, intanto non ho lavoro da darvi, non posso fare nulla per voi...

Scena ultima

(*Entrano come bolidi, con naso posticcio e occhiali, il pastore con un corno in mano e il suonatore di tamburo. Si mettono ambedue a suonare e anche il clòmper sbatte i suoi coperchi.*
Il dottore si tura le orecchie)

SONADOR: El mior sonador de la Val ge son,
sonador de tamburle;
voi che sènte chest mie son,
tant el seve che el maturle.

PÈSTER: Ge son un pèster e sé sonèr el còrn,
per la jènt e per el lòuf canche el dòrm.
(*Suonano assieme e anche il clòmper scuote il suo pentolame*).

DOTOR: (*sempre turandosi le orecchie*) Ma vi prego, ma vi prego, non assordatemi. Quelli sono strumenti da suonare all'aperto e non in un'abitazione! Vi prego, andate in piazza a suonare.

SONADOR: Voi ve fèr scutèr la nòtes,
voi ve fèr sentir chest son,
voi che 'l sènte Val de Faša,
sun Vernèl, Vael, Duron.

CLÒMPER: E ge dèide, e ge dèide,
fin che sènte, fin che vèide.
(*fanno il solito fracasso*)

PÈSTER: Scutà, scutà, o bon òn,
da chest còrn na mia sonèda;
che dal Cedenač e Antermoa,
rue dapò a Marmolèda. (*suona*)

SONADOR: Sènti, sènti, o nef vejìn,
scòuta, scòuta chest bronšin,
da Penia a Ciampestrin,
da Sorèga fin sù a Mazin (*suona*)

DOTOR: Basta, basta, per carità! Vi prego, andatevene!

PÈSTER: Ma no l'é pa na patòfia chesta che ades voi ve contèr. Cognede saer, che ge insnet faghe el pèster col còrn. Chel pèster che l'é el sèn e el stema de nòša bèla Val. Chel pèster che ne recòrda el scomènz de la vita de niš prumes òmin che à pasà te la stènta e te la strušia si ègn de vita, te chiš pèscui da fior de chesta nòša Val de Faša.

SONADOR: E ge dèide dut chel che son bon. Tra còrn e tamburle se faron sentir.

CLÒMPER: Ènce ge dèide,
fin che vive, fin che vèide! (*Sbatte*)

PÈSTER: Jiron sui Crepes del Sèla e sofiaré te ches còrn, dut chel che son bon.

SONADOR: E ge te chest tamburle smacaré
fin che son bon de stèr in pé.

CLÒMPER: E ge dèide, e ge dèide,
fin che vive, fin che vèide (*sbatte*).

PÈSTER: Fin che dutacantes la cater Valèdes Ladines, che da lo les pèrt. Faša, Gherdena, Fedom e Badia, ne arà sentù. E cridaron:

SONADOR: Vegnì, vegnì, tignon adum... (*Batte sul Tamburo*)

PÈSTER: (*Accompagnando il tamburo, grida:*)
Pum, pum, pum.

DOTOR: Già, già, il pastore è lo stemma di questa Valle. Lo ricordo che si parlava già da ragazzo, quando ero qui l'estate in villeggiatura.

PÈSTER, SONADOR e CLÒMPER: Se recordon ènce nos, èi, de canche siède bez e d'istà vignaède chiò a fèr damat co nos!...

PÈSTER: Ma che bel che l'era!... (*Con rimembranza*)

CLÒMPER: Ma ades che siede doventà dotor, no cognošarède più el pere clòmper!

SONADOR: Ma nos no ve on pa mai desmentià, mai, mai! La vita de canche s'é pa beč, la no é sobìt desmentièda, perché l'é el tòch più bel!! (*Con rimembranza*)

PÈSTER: Dò che sion vegnui a saer che ruède chiò a ne fèr el dotor, sion stač tant contènč!...

CLÒMPER: E on dit: inché l'é ruà el dotor, cognon ge fèr un scherzet per veder se el se recòrda amò de nos!...

SONADOR: E ja che l'é carnašèr...

PÈSTER: Se regolon duč da mèscra...

CLÒMPER: Che nòš dotor sapie e vèide...

SONADOR: Na sera de carnašèr Fašan!

DOTOR: Già, già, è carnevale. Non ricordavo più! Ma vedete, il concorso per me riuscito favorevole, il pensiero del mio primo servizio di medico condotto, l'emozione di arrivare in un paese che già conosco e dove conosco ancora il carattere della gente, il viaggio, tutto ha contribuito a non pensare che siamo in tempo di carnevale.

PÈSTER: E da carnašèr se pel ènce scherzèr...

DOTOR: È vero: a carnevale ogni scherzo vale. È un vecchio detto.

CLÒMPER: Bèn l'é pa stat dut na scherzèda chesta che on fat isnet.

SONADOR: Chel bacan che ve à tant stufà, chèla «Miss» che no capìa nia e ènce stramba, chèla burta e vègia stria, l'é pa ènce dut jènt che ve recòrda da canche siède chiò bez d'istà. Dut persones che ve vel amò bèn!

DOTOR: (*Come stupefatto*) Ma guarda, guarda! Ma chi ci pensava mai a un tale scherzo! Ma, dove sono adesso questi altri vecchi compagni dei miei giochi della fanciullezza?

PÈSTER: I é bel chiò de fòra, e coche on indrezà via dut dant, ades i chiame. (*Chiama i tre attori col loro vero nome*)

(*Bacan, Stria e «Miss» entrano. Si levano i baffi, nasi posticci, occhiali, ecc. E così anche il Pèster, il Clômper e il Sonador. Soltanto la «Miss», si tiene la ghirlanda*)

DOTOR: (*Commosso, emozionatissimo*) Ma guardia chi vedo! (*Ripete i nomi di tutti gli attori*) I miei vecchi compagni di gioco! Della mia fanciullezza!!! Grazie, grazie! (*Commosso al massimo*) Non avrei mai pensato una tale accoglienza, da parte di chi non si è mai scordato di me!! Grazie, grazie di tutto cuore a tutti!

«MISS: E ja che l'é na sera de carnašèr,
duč insema e in bel amor,
la volon festejèr,
dutacanta per nòš dotor!
(*Leva la sua ghirlanda e la pone in capo al dottore. Si prendono tutti per mano, compreso il dottore, che starà fra la «Miss» e la Strega e fanno un girotondo con lazzi, «cighes» e scherzi da carnevale. Poi tutti al proscenio rivolti al pubblico*).

DOTOR: (*Dopo breve pausa, sempre commosso*). Come è bello il ricordare, come è bello volersi bene! (*Con sentimento*) Perché nella vita, è il cuore che conta!

FIN

Penia, novèmber 1984

ISTITUTO CULTURALE LADINO
4802
II
Marond Fasegn" VIGO DI FASSA (TN)

Direzione: Centro Interfacoltà di Linguistica Teorica ed Applicata
Via Dante, 15 - 40125 Bologna
Tel. 051/341444/341869.

I collaboratori sono pregati di inviare alla Redazione i loro contributi in stesura dattiloscritta, conservandone una copia.

Agli Autori è affidata la correzione delle prime bozze di stampa.

Ai Collaboratori saranno inviati gratuitamente 20 estratti. Potranno essere forniti altri estratti a pagamento.

Le pubblicazioni per recensione o per scambio debbono essere recapitate esclusivamente alla Redazione.

Redazione e amministrazione: Istituto Culturale Ladino 38039 Vigo di Fassa (Trento) - tel. 0462/64267

Prezzo per numero: L. 3.000

Abbonamento annuo: L. 12.000 (L. 15.000 per l'estero)

Versamento sul c.c.p. 14797385 intestato a: Istituto Culturale Ladino - Vigo di Fassa (Trento).

Direttore responsabile: prof. Luigi Heilmann

Registrazione presso il Tribunale di Trento n° 239 in data 30 maggio 1977.
Finito di stampare nell'ottobre 1984 presso la Litotipografia Alcione - Trento.