

FOTO CULTURALE LADINO

1 - 1978



FOTO CULTURALE LADINO
VIGO DI FASSA

A
A E

DIRETTORE
Luigi Heilmann

Bollettino dell'Istituto Culturale Ladino
Anno II - n. 1 - 1978

REDAZIONE
Valentino Chiocchetti
Jolanda Ariatti Bardini

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

SOMMARIO

- Pag. 3 *Notiziario dell'ICL* (Luigi Heilmann)
- Contributi
- » 17 *Cesare Poppi* - La struttura e la storia: tre casi di magia in Fassa
- » 45 *Maria Grazia Tibiletti Bruno* - Reti e ladini
- Asterischi
- Óuš ladine d'anché e da zacàn
- » 77 *Luigi Heilmann* - Le contie Fassane di d. Giuseppe Brunel. I (*'N om pazient, e 'na femmena stramba*).
- » 85 *Simon Soraperra de Giulio* - I. Coche se fajeà a fèr pan. II. Picolá pazèidà. III. El molin del Ruf de Grepá. IV. Se mudarà moliné, mà lère mai! V. Canche jiàne sà mont. VI. El valor che èà i prè dà mont. VII. Jir a fèn.

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

MONDO LADINO

BOLLETTINO DELL'ISTITUTO CULTURALE LADINO

Anno II - n. 1 - 1978



K 6458128

D 622074

305.759 MON 1-

1978 I

ICL

Sezione n. 1



ISTITUTO CULTURALE LADINO

VIGO DI FASSA

LUIGI HEILMANN

NOTIZIARIO DELL'ICL

Il primo resoconto dell'attività dell'Istituto Culturale Ladino, dalla sua fondazione al settembre 1977, è stato presentato alle pp. 9-19 del I volume di «Mondo Ladino» (1/4, 1977). Da quella data l'attività dell'Istituto ha continuato a svolgersi e qui di seguito vengono fornite le notizie relative ad essa nei vari ambiti che possono interessare il pubblico dei lettori.

Gli organi determinati dalla legge istitutiva si sono radunati in seduta ordinaria il 30 settembre e il 17 dicembre 1977. Di essi, la Commissione Culturale ha subito una modificazione resa necessaria dalla scomparsa del membro don Massimiliano Mazzel, rappresentante, a norma dell'art. 8 comma c) della legge di fondazione, della Unión Culturèla e dalle dimissioni del prof. Giuseppe Francescato, motivate dalla sua impossibilità di partecipare assiduamente e attivamente ai lavori della commissione stessa. A sostituire don Massimiliano Mazzel è stato nominato, in una terna proposta dalla Unión Culturèla in data 4 agosto 1977, il cav. Luigi Dantone; al posto del prof. Giuseppe Francescato è stato chiamato il prof. Guntram Plangg, docente dell'Università di Innsbruck, noto e stimato studioso del ladino dolomitico e, al tempo stesso, rappresentante di un centro culturale straniero che ha avuto perenni contatti con l'ambiente ladino il che, certo, contribuirà all'inserimento in un orizzonte più vasto della problematica e dell'attività dell'Istituto. Pertanto la ristrutturazione della Commissione Culturale è buon auspicio per gli svolgimenti successivi nelle imprese che l'Istituto stesso ha affrontato.

Nello stesso giorno 17 dicembre, il Consiglio di Amministrazione-

ne e la Commissione Culturale hanno potuto presentare al pubblico, prima a Trento nella sede dell'Amministrazione provinciale e poi — nel pomeriggio — a Vigo di Fassa nella sala Consigliare del Comune, le due nuove pubblicazioni che hanno visto la luce in questo periodo: *Mia parlèda - mia parlada*, a cura delle Maestre M. Dantone e D. Zanoner e il primo fascicolo, cumulativo dell'anno 1977, di «Mondo Ladino». Bollettino dell'Istituto Culturale Ladino. Va sottolineato che queste due pubblicazioni, che si aggiungono alle precedenti rappresentate dal *Dizionario ladino fassano (Cazét) - italiano* di don M. Mazzel (1976) e dal resoconto del convegno interdisciplinare tenuto a Vigo di Fassa nei giorni 10-12 settembre 1976 (*L'entità ladina dolomitica. Convegno interdisciplinare*, Atti a cura di Luigi Heilmann, 1977), costituiscono un notevole incremento in questa dimensione dell'Istituto.

Mia parlèda - mia parlada è, infatti, il primo testo studiato e redatto per l'insegnamento del ladino fassano nel primo ciclo della scuola elementare. Esso costituisce lo strumento fondamentale per togliere all'insegnamento della forma linguistica locale la provvisorietà che l'aveva caratterizzato fino a questo momento. Le due autrici, col consiglio di esperti di didattica e di linguistica, hanno saputo condurre un ottimo lavoro; sarà ora l'esperienza viva che si compirà nella scuola a evidenziare quelli che sono i pregi e gli eventuali difetti di questo primo tentativo, fornendo così gli elementi non solo per una eventuale seconda edizione riveduta, ma anche per approntare il libro di lettura per il secondo ciclo didattico. Si può ritenere che questa seconda tappa sia più facilmente realizzabile proprio perché sono già state poste le basi cui potrà rifarsi la nuova impresa. A sua volta «Mondo Ladino» si è presentato degnamente come una rivista che, accanto alla funzione informativa del Bollettino, offre la sede più adatta per tutti quegli interventi di natura culturale che sono indispensabili a promuovere sia la conservazione, sia l'incremento della civiltà fassana in particolare e dolomitica in generale. Esso, infatti, è stato concepito come una rivista che, senza rifiutare il tecnicismo del saggio scientifico, intende rivolgersi ad un pubblico largo di lettori presentando l'insieme della problematica naturalistica, storica, antropologica, arti-

stica, linguistica della valle vista non nel chiuso della sua cerchia montana, ma sullo sfondo di un ampio orizzonte nel quale i problemi locali assumano tutto il loro rilievo e la loro importanza e dal quale ricevano impulso e integrazione.

È augurabile che la nuova rivista, espressione dell'Istituto, possa trovare non solo il consenso dei lettori (i quali sono invitati a manifestare e a comunicare le loro impressioni e i loro rilievi), ma anche la collaborazione di quanti, nella valle e fuori di essa, in sede nazionale e in sede internazionale, sono interessati alla problematica che costituisce il programma della rivista stessa inviando articoli, materiali, note, documenti, testi. La sezione «Ōuš ladine d'anche e da zacàn», che chiude i singoli fascicoli, assume un significato particolare poiché intende ospitare non solo testi moderni di rilevanza culturale o letteraria, ma anche ripresentare testi antichi oggi introvabili nella prospettiva di una raccolta sistematica dell'edito e dell'inedito in questo campo, per la quale sarà necessaria la collaborazione volonterosa di quanti hanno a disposizione testi e manoscritti e di quanti possono, con la loro opera di esperti, contribuire al buon successo dell'impresa.

Come è noto l'Istituto Culturale Ladino presentemente è collocato in una sede modesta e provvisoria, per quanto molto decorosa, nell'ambito del Municipio di Vigo. Il problema dell'approntamento della sede definitiva nel tabià a suo tempo acquisito dall'Amministrazione provinciale potrà essere risolto poiché sono stati approvati i fondi per la ristrutturazione i cui lavori esigeranno però un arco di tempo di un paio d'anni. Questo fatto tuttavia non incide sullo sviluppo delle attività nella triplice direzione della organizzazione di una biblioteca specializzata, di una raccolta fotografica di tutti i documenti d'archivio concernenti la valle e di un museo etnografico e d'arte.

Gli acquisti del materiale librario sono avviati sulla base di un programma che potrà essere svolto gradualmente anche in rapporto alla disponibilità di spazi in cui collocare volumi e riviste. Tuttavia già fin da ora, attraverso acquisti e doni, l'Istituto ha a disposizione un primo nucleo di biblioteca specializzata che riguarda non solo il ladino dolomitico, ma anche le aree grigionese e friulana.

Per quanto concerne la costituzione di un archivio fotografico del materiale archivistico, a un primo nucleo di fotografie di documenti esistenti in valle (parrocchia di Moena), si è venuta ad aggiungere, mediante acquisto, la riproduzione in fotocopia dell'ampio materiale esistente nell'archivio di Bressanone e concernente i processi per stregoneria.

Immediata considerazione ha avuto il problema del Museo che si presenta con caratteri di particolare urgenza poiché, come è noto, il materiale interessante è ormai in via di disparizione. Pertanto si è ritenuto di dover avviare una indagine conoscitiva della situazione presente ed eventualmente acquisire subito all'Istituto materiali interessanti e disponibili, anche indipendentemente dalla possibilità di una immediata collocazione e sistemazione. L'indagine è stata condotta, con intelligenza e abnegazione, da un gruppo di volontari costituito da padre Frumenzio Ghetta, don Simone Lauton, prof. Giuseppe Soraperra di Alba, ex presidente dell'Istituto d'arte di Pozza, e dal maestro Valentino Rovisi di Moena. I risultati di questi primi contatti sono stati soddisfacenti e hanno documentato la disponibilità in valle di oggetti e di edifici ed è quindi venuta maturandosi l'idea di una duplice dimensione del Museo in una distribuzione parallela in area aperta e in area chiusa. Mentre quest'ultima dovrà essere preminentemente destinata alla collocazione di oggetti d'arte, popolare e non, l'area all'aperto, adiacente alla sede definitiva dell'Istituto, potrà opportunamente consentire una ricostruzione generale dell'ambiente ed essere non solo testimonianza di una vita che scompare, ma anche attrazione turistica per i visitatori. A questo fine sono stati identificati alcuni edifici tipici della vita montana, in parte già acquisiti e in parte da acquisire, e ne è stata studiata la collocazione in un plastico che ricrea, nei limiti del possibile, il quadro naturale (fig. 1).

Nell'area disponibile troveranno, pertanto, sistemazione un antico mulino, completo di tutte le attrezzature occorrenti al funzionamento; esso già acquistato dall'Istituto, sarà smontato nella sede originaria e rimontato, appena possibile, in quella definitiva e costituirà un pezzo assai importante del patrimonio del Museo (fig. 2 e 3).



Fig. 1

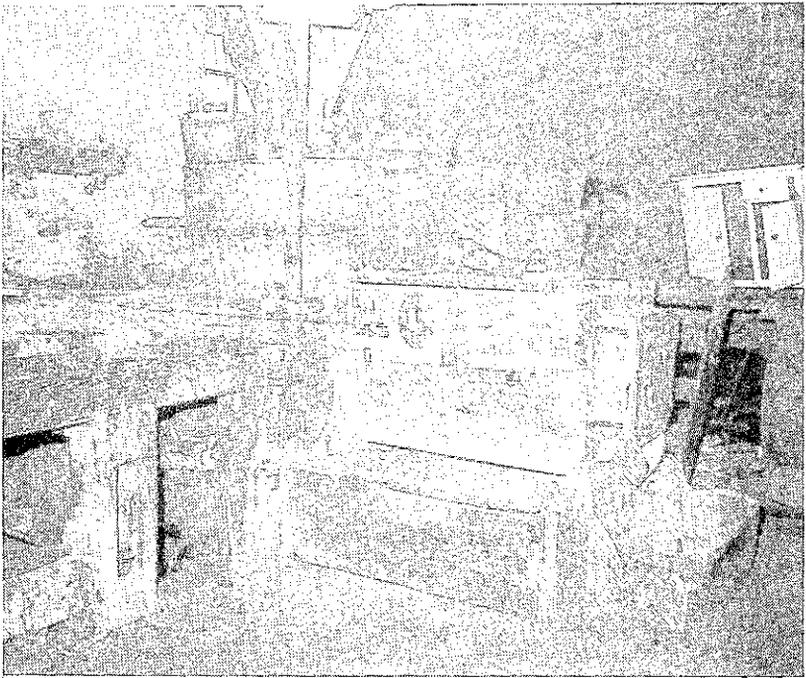


Fig. 2



Fig. 3

Insieme al mulino, e secondo la distribuzione presentata nel plastico (fig. 1), troveranno una degna sistemazione altri edifici per i quali sono già in corso trattative d'acquisto. In particolare, e come caratterizzanti vanno ricordati: una *ciajàà* di notevoli dimensioni ed estremamente caratteristica della struttura tradizionale unificante abitazione e stalla; essa risulta evidente dalle figure 4, 5, 6; un edificio destinato ai lavori di segheria; un'ulteriore costruzione che caratterizza i lavori di tessitura e infine un apiario, documento di una attività marginale nella vita della valle, ma comunque importante (figg. 7, 8).

A parte l'eventualità di altre possibili inserzioni nell'ambito dell'area prativa adiacente alla futura sede dell'Istituto, va tenuto pre-



Fig. 4



Fig. 5

sente (e ciò si rileva anche dalla riproduzione del plastico: fig. 1) che intorno alle strutture ricostruite deve sorgere una rappresentazione viva dell'ambiente naturale. Infatti si ritiene che il museo all'aperto debba essere vivo, riflettere aspetti immediati della vita, specialmente agricola, della valle. Pertanto nell'ambito dei lavori di restauro del tabià, si è prevista anche la sistemazione delle infrastrutture e dei servizi necessari alla realizzazione del museo all'aperto con le opportune opere richieste dalla sistemazione dell'area, dagli allacciamenti idrici ed elettrici, dalla recinzione, dalla messa a dimora delle piante di montagna che costituiranno, nel previsto completamento dell'opera, parte di un giardino botanico che dovrà collocarsi proprio nell'area destinata al museo all'aperto. Non è in-

Planimetria e prospettiva della «ciasà» in località «Somaseves» di Gries - Canazei di proprietà dei F.lli Sotass Franc. - Corrado e Mario.

Pianta:

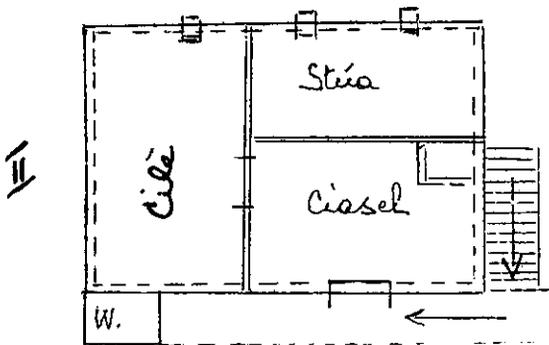
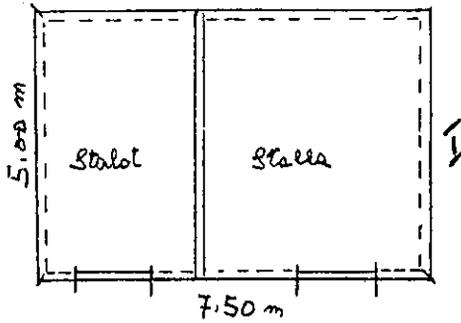
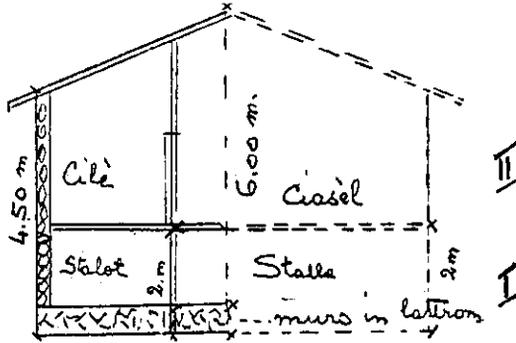


Fig. 6

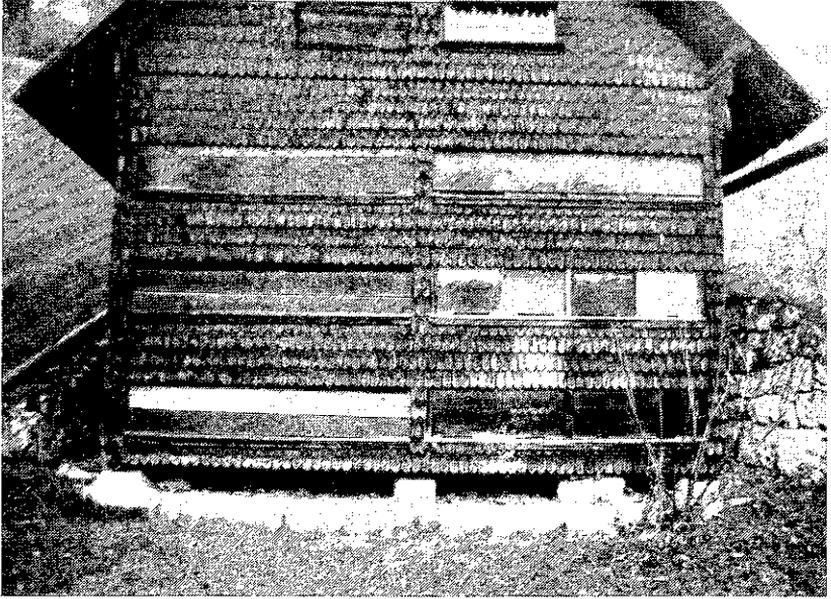


Fig. 7

tenzione dell'Istituto evidentemente di costruire ex novo degli edifici, pur nel rispetto dei modi di costruzione e delle linee architettoniche locali, ma, come si è visto sopra, di portare nel museo all'aperto edifici esistenti che attualmente sono in stato di abbandono quasi totale e destinati altrimenti a scomparire. Ogni edificio pertanto sarà ricostruito fedelmente, attraverso una attenta opera di restauro che ne garantisca la conservazione nel tempo. Nei singoli interni saranno raccolti gli oggetti specifici propri della destinazione di ogni singolo immobile, i quali costituiranno, essi stessi, una parte viva e documentaria della cultura fassana.

Il complesso del tabià e di tutto il museo all'aperto necessita di una attenta opera di custodia da parte di persone assunte per questo specifico compito. Ma appunto perché si vuole che il museo al-



Fig. 8

l'aperto debba essere cosa viva, il custode dovrà risiedere nelle immediate vicinanze del museo, in abitazione da destinarsi e attendere quotidianamente, oltre che alla custodia del museo, alla manutenzione del giardino botanico con la collaborazione del personale tecnico del Museo Tridentino di Scienze Naturali di Trento.

Tutto questo oltre che valorizzare gli aspetti culturali, tradizionali, folcloristici della valle, avrà, come si è già detto sopra, una notevole risonanza e costituirà un richiamo turistico. Per questa ragione l'Istituto fa appello alle aziende maggiormente interessate al problema e alla collaborazione della popolazione tutta che dovrebbe sentirsi impegnata alla conservazione e custodia del proprio patrimonio spirituale, manifestantesi attraverso i prodotti della sua civiltà. A questo proposito sarà opportuno ricordare che padre Frumenzio Ghetta, in sede di Consiglio e in valle, ha formulato la proposta di creare gruppi di animatori, qualificabili come «Amici del Museo» i quali con tutto l'appoggio dell'Istituto stimolino e coordinino in ogni comune l'attività rivolta alla costruzione del Mu-

seo e vengano a costituire una Associazione consultiva il cui organamento e funzionamento sarà successivamente studiato.

Va tenuto presente che, senza entrare qui prematuramente nella esposizione e valutazione dei criteri ordinativi del Museo, di ogni edificio, di ogni oggetto, di ogni opera, dovrà essere precisata, in apposita indicazione, la provenienza, il venditore o l'eventuale donatore. In tal modo si intende stabilire tra il Museo e la popolazione da cui esso emana, un rapporto più stretto e più intimo. È quindi augurabile che con gli «Amici del Museo», con la popolazione della valle, con le amministrazioni comunali, con le aziende turistiche interessate, il progetto, qualificante per tutta la valle di Fassa e primo del genere in Italia, possa trovare una sua concreta realizzazione, entro un tempo ragionevolmente breve contribuendo a tramandare alle prossime generazioni, una cultura che altrimenti sarebbe destinata a scomparire ben presto.

Esiste una dimensione di ulteriori svolgimenti di attività che, anche se non direttamente impegnate con la strutturazione del Museo, ad esso si ricollegano sul piano culturale. L'Istituto, in collaborazione con altri Enti locali, intende promuovere e organizzare una mostra - rassegna fotografica che dovrebbe assumere la denominazione di «Fassa ieri» con lo scopo di far conoscere e valorizzare il patrimonio culturale, storico, artistico, folcloristico, religioso, popolare della cultura ladina nella valle attraverso la presentazione di fotografie, stampe, cartoline, reporgages di vario genere. La mostra, da tenersi presumibilmente nel periodo 15 luglio - 15 settembre 1978, successivamente in diverse località esige la collaborazione di tutti gli abitanti i quali, secondo un regolamento che verrà reso noto, dovrebbero prestare temporaneamente i materiali a loro disposizione nelle case. Tutto il materiale catalogato e riprodotto sarà in seguito restituito ai proprietari, ma potrà costituire il fondamento di una monografia che presenti l'evoluzione della vita sociale nella valle attraverso il tempo. Una iniziativa del genere, condotta in altre località della provincia, ha dato ottimi risultati ed ha interessato vivamente popolazione e forestieri. È augurabile che anche in Fassa l'iniziativa possa trovare ampio consenso.

CONTRIBUTI

10

11
12
13

CESARE POPPI

LA STRUTTURA E LA STORIA: TRE CASI DI MAGIA IN FASSA

Più che tentare una definizione di magia, si deve piuttosto seguirne la fenomenologia, immaginando il mondo magico come un caleidoscopio nel quale, per mezzo di uno stesso strumento, si organizzano, scompongono e ripresentano immagini le più diverse tra loro.

Vedremo così l'universo magico strutturarsi come sistema simbolico metaforico rispetto alla realtà: il rito magico, nel quale questa concezione delle cose diviene operativa, riproduce mediante i suoi simboli e stabilendo determinati rapporti fra di loro, le operazioni in atto nella realtà.

Lo scopo dell'attività magica, sia questo un affatturamento oppure un'opera di medicina, viene perseguito evitando accuratamente l'intervento diretto sull'ordine dei fatti reali che si vogliono modificare, stabilendo nessi al livello dei simboli di cui l'autore della magia dispone. Da questa breve presentazione dei caratteri generali dell'agire magico, risulta già evidente che i suoi campi d'applicazione sono potenzialmente infiniti: dalla nascita alla morte dell'individuo, dalla lavorazione della terra alla trasformazione dei suoi prodotti, dalle attività laiche a quelle religiose di un gruppo sociale tutte le attività umane sono esposte all'azione magica e alle sue conseguenze, positive o negative che siano. La sua presenza è testimoniata presso una larghissima parte delle società umane e in tutti i periodi storici, con manifestazioni spesso impressionanti: in particolare, per quanto riguarda l'Europa, dall'età dell'umanesimo

fino in pieno illuminismo, l'irruzione del magico si manifestò con la carica dirompente di un fenomeno collettivo di vaste proporzioni, fino agli epiloghi drammatici dei roghi dell'Inquisizione.

Nella tradizione popolare del Trentino è rimasto vivissimo il ricordo della persecuzione che tribunali civili ed ecclesiastici scatenarono in quegli anni contro gli esponenti del magico in qualunque forma questi svolgessero la loro attività. La singolare equazione che si volle in quel tempo fra attività magica e possessione diabolica, che non è affatto comune alle manifestazioni magiche di importanza etnologica, fornisce già uno dei punti chiave per comprendere il significato storico di questi fatti. Il Trentino, poi, risenti in particolar modo del clima di questi anni unito come era all'area nord-europea, dove maggiore fu lo zelo degli inquisitori, dalle vicende del vescovato di Bressanone di cui anche la valle di Fassa faceva parte. Già alla lettura della casistica dei fatti di stregoneria, riportata accuratamente nei verbali dei processi, ci si può rendere conto delle dimensioni del fenomeno nell'area trentina: fatture a morte contro persone di ogni età e sesso, alle quali erano particolarmente esposti i bambini che venivano «seccati» mentre riposavano nella culla da ogni sorta di oggetti stregati, quali aghi, pagliuzze, grani di cereali, chiodi e così via... Giovani donne ammaliate fino alla consunzione con bocconi allettanti, imprecazioni demoniache e oggetti rinvenuti all'interno delle uova nella forma di unghie, aghi, veleni, bava... Fatture di bestiame mediante consunzione e rinsecchimento, magia sul latte per renderne impossibile la caseificazione, prosciugamento delle mammelle delle vacche, aborti procurati mediante bocconi stregati e contatti, anche casuali, con le streghe. Fatture d'impotenza maritale ottenute gettando un sasso tra le gambe dello sposo novello o separando le metà di una noce e interventi diabolici che fanno scaturire vino e latte da un tronco di larice e un temporale in piena regola da una innocua pera. Metamorfosi demoniache in gatta, in cane ed in caprone od ogni altra sorta di oggetti: panche, scope, sgabelli... Prodezze tecniche come fare un filo indistruttibile alla falce, far lavorare a piacimento i buoi massacrati da una giornata di lavoro, far fuggire i topi su per il camino e le altre aperture «critiche» della casa; oppure spalanca-

re una porta chiusa ed aprirla mediante una leggera pagliuzza, riempire una borsa perennemente vuota di monete d'oro...

Anche il campo della divinazione è privilegiato per l'intervento magico: si possono trarre auspici con l'aiuto del demonio anche dalle pallottole di piombo fondenti. In sostanza tutti i livelli dell'ordine stabilito, siano essi naturali o sociali, possono essere messi in discussione da un intervento magico. Su ogni cosa che sia stabile per natura o stabilita per regola sociale si dà la possibilità del caos incontrollabile, nello straordinario florilegio di un'attività scatenata a ricercare sempre nuovi obiettivi.

Secondo la tradizione trentina nessuno è immune e nessuno è pienamente garantito dall'irruzione del magico, mentre tutto è potenzialmente esposto a trasformarsi nel suo contrario. Le metamorfosi si susseguono con una velocità impressionante: tutto può divenire tutto, niente, nessuna presenza, anche la più faticosamente conquistata, è più garantita. Uomini e donne, vecchi e bambini possono essere streghe e stregoni, vittime e carnefici, senza volerlo e senza saperlo. Preti e contadini, ricchi e poveri dotti ed ignoranti: nell'Europa alle soglie dell'epoca moderna ognuno può cadere vittima della caccia selvaggia⁽¹⁾.

In questo contesto la volontà umana sembra paralizzata: dall'interrogatorio delle streghe della Val di Non si rileva infatti che l'appartenere o meno alla schiera del demonio è un fatto indipendente dalla volontà del soggetto: si nasce sotto «un tal pianeta» e si è, di fatto, nella schiera degli adoratori di Satana; al Forno, in Val di Fiemme, il Salvanèl annoda in un certo modo le trecce di una ragazza e questa si trova strega senza possibilità di scelta. Questi individui, reclutati in maniera dapprima individuale, costituiscono società nel momento del Gran Sabba, che caratterizza la sua antitetività alle norme della vita sociale soprattutto sul codice dei rap-

¹ Per quanto riguarda i delitti contestati alle accusate di stregoneria cfr. BERTAGNOLLI G., *Il primo processo alle streghe in Val di Non*, «Pro Cultura», anno V, vol. II. 1914, pagg. 44-47. Sono stati anche consultati i manoscritti dei verbali dei processi, conservati nella Biblioteca Civica di Trento.

porti sessuali. Nel raduno delle streghe le regole della vita associata non hanno più alcun valore: i rapporti carnali si compiono soprattutto col demonio il quale, dopo aver fatto abiurare la fede cristiana e la sua chiesa, si accoppia con le adeptes in forme cangianti dal cane, al caprone, al gatto e via via fino a tramutare in esseri che nulla hanno a che vedere anche col regno naturale. Nella grande orgia i cibi, procurati con i mezzi della stregoneria, vengono consumati in gran copia e varietà, fino all'eccesso per eccellenza costituito dal pasto antropofago. La schiera di quelli che «commerciano» col diavolo non rinuncia agli eccessi nemmeno in tempi «normali» e non rifugge dal ricorrere ai nomi santi per sostenere i suoi commerci: «In nome del pader, del fiol et del spirito santo et de San Zoan che ne daga del vin e del pan fora da sto legnam» e i cibi della messa cristiana scaturiscono dal legno magicamente⁽²⁾.

Già la considerazione attenta di questa formula magica ci suggerisce che il caos è totale in quanto anche il nome di Dio, garante secondo la religione ufficiale dalla presenza demoniaca, è fruibile dall'esperienza magica. Con questo, l'universo delle concezioni sostenute dalla religione ufficiale conosce una crisi di portata storica: la religione diviene un potente mezzo al servizio dell'eresia per eccellenza.

I tribunali che dovevano giudicare dei casi di stregoneria furono spesso imbarazzati nel trovarsi di fronte una credenza popolare secondo la quale la stessa religione diventa mezzo e scopo dell'operare secondo la logica magica. Lo studio recentemente pubblicato riguardante la vicenda dei Benandanti friulani mostra questo in

² È evidente che il provocare metamorfosi di qualsiasi tipo nella realtà fa parte della credenza magica, e non implica dunque un giudizio sulla effettiva possibilità della tecnica magica di raggiungere i suoi scopi. Gli autori che si sono occupati della questione della «realtà» dei poteri magici sono giunti a conclusioni opposte: da Durkheim che sembra dubitare fortemente delle effettive possibilità dei maghi a De Martino che sosteneva invece la realtà dei poteri magici, tutte le posizioni intermedie sono state sostenute con ampiezza di argomentazioni senza però approdare a pareri univoci.

tutta la sua complessità: dalla fine del '400 agli inizi del '600 una credenza diffusa soprattutto nell'attuale area friulana voleva che schiere di adepti, detti i Benandanti, si recassero ad epoche stabilite a combattere «nel nome di Dio et della santa Fede» l'esercito dei seguaci di Satana. Dall'esito dell'incontro sarebbe dipeso l'andamento dei raccolti agricoli dell'annata. Si evidenzia qui dapprima la perplessità dei giudici, che si vennero a trovare di fronte ad un fenomeno che aveva tutte le caratteristiche della possessione diabolica ma si voleva, ciononostante, a questa opposto, ed il loro successivo tentativo, riuscito con successo, di spingere tutta la credenza al polo della stregoneria, nei confronti della quale i primi Benandanti si predicavano con forza contrari ed opposti, fino a far passare gli ultimi Benandanti come veri e propri stregoni³). La vicenda, qui esposta nei suoi punti fondamentali, è emblematica anche per quanto riguarda la sorte storica di tutta la tradizione trentina in tema di magia. Verosimilmente, infatti, è proprio a partire da eventi analoghi a questi che la tradizione vorrà tutto ciò che riguarda il magico colorato coi toni negativi della stregoneria. Si tramanda infatti un concetto essenzialmente negativo della magia, e se ne evidenziano soltanto gli aspetti dannosi alla vita della comunità anche se, sicuramente, allo stesso modo che abbiamo mostrato rispetto alla vicenda dei Benandanti, originariamente una parte di ciò che divenne «magia nera» era considerato «magia bianca», dunque positiva.

Nell'epoca successiva ai tribunali inquisitori, anche quando la magia serve a dare abbondanza e a curare stati patologici della realtà individuale e sociale, è giudicata negativamente: meglio la povertà e la malattia piuttosto che l'abbondanza e la vita acquisite patteggiando col demonio. Questo risultato, determinato dal modo di recezione sociale della credenza magica, è il frutto della «grande caccia» che accese parecchi roghi anche nel Trentino, senza conta-

³ La vicenda storica dei Benandanti Friulani è stata esposta nel libro di CARLO GINZBURG *I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino, 1966.

re poi le condanne minori. Sentenze capitali furono pronunciate infatti parecchie volte nelle valli montane: alla fine del '400 coi processi di Egna e di Salorno, nel 1501-1505 coi primi processi della Val di Fiemme; in Val di Non si bruciarono sette condannate nella primavera del 1614, in Val di Fassa si ebbero processi negli anni 1617 e 1618, nel 1627-1628 e nel biennio 1643-1644; in Val Lagarina, a Nogaredo, nel 1646-1647; a Fiera di Primiero nel 1567 e 1650; un secondo ciclo di processi si tenne in Val di Non e si concluse col rogo nel 1679; a Brentonico si condannarono streghe ancora nel 1716 e la cosa durò fino al secondo ciclo di inquisizione a Nogaredo nel 1717 e 1718⁽⁴⁾. Nell'arco di tre secoli, in tutta l'Europa, cattolici e luterani fecero come a gara nel perseguire col massimo zelo tutti coloro che si rendessero anche lievemente sospetti di stregoneria.

Le undici accusate del processo di Fiemme, istruito a partire dal 1505, non riuscirono a salvarsi dal rogo nonostante l'accusa fosse mossa da una persona ambigua come lo Stefano delle Piatte che le denunciò all'Inquisizione di Cavalese, a quanto pare col solo scopo di salvare dall'accusa se stesso. Le inquisite, riconosciute streghe, finirono al rogo in tre riprese, al «Dos de ritzol» per mano del boia di Merano⁽⁵⁾. Si è incerti sulla sorte toccata in quegli anni ad altre quattro persone denunciate al tribunale di Cavalese, che era composto esclusivamente da laici. La credenza diffusa in Fiemme presenta tutti i tratti caratteristici del Sabba tradizionale: la notte del giovedì, in special modo nel periodo delle Quattro Tempora⁽⁶⁾ si

⁴ cfr. FELICETTI L., *Novelle trentine e bozzetti alpini*, Cavalese 1906, pagg. 145-160 d.

⁵ I processi alle streghe della Val di Fiemme sono stati analizzati recentemente: cfr. MURAROL., *La Signora del Gioco*, Milano, 1976, pagg. 46-122. Ulteriori notizie sui processi alle streghe nel nord dell'Italia sono contenute nel volume di DANDOLO T., *La Signora di Monza e le streghe del Tirolo*, Milano, 1855.

⁶ Le Quattro Tempora erano periodi dell'anno in cui era d'obbligo il digiuno e la penitenza. In quanto momenti «critici» erano sottoposti ad una interpretazione magica da parte della cultura tradizionale. In Fassa si narra della personificazione delle Quattro Tempora nelle vesti di una «bregostèná» che procura non pochi guai ad alcuni malcapitati fassani.

radunava la compagnia delle streghe, per festeggiare assieme al diavolo in un grande banchetto nel quale si consumavano buoi e vacche sottratti ai contadini della valle, quando non addirittura bambini ed adulti, dei quali veniva mangiato, secondo le dichiarazioni delle interrogate, solamente l'interno del corpo. L'involucro era poi restituito alla vita ripieno di stracci e stoppa, per essere privato progressivamente delle forze fino alla morte, che avveniva dopo pochi giorni. Gli ingredienti della stregoneria, i suoi poteri e le sue modalità d'azione non differiscono di molto da quelli che abbiamo enucleato sopra e che erano comuni, del resto, alla fenomenologia magica di tutta l'Italia settentrionale⁽⁷⁾.

In Val di Fiemme compare accanto al demonio che è il capo esplicito od implicito della schiera delle streghe, anche il personaggio della Domina Ludi, la Signora del Gioco, forse Erodiade, secondo alcuni Venere o Diana, il cui culto è testimoniato per la stessa epoca almeno in tutta l'Italia del Nord⁽⁸⁾. Siamo qui di fronte ad un processo di sincretismo religioso che avvicinò tratti della superstite tradizione pagana alla religione cristiana: se altrove le figure delle divinità precristiane trovarono un posto non necessariamente negativo nella visione cristiana del mondo, queste figure trovarono liberi solamente i poli negativi dell'universo religioso e si schierarono prontamente all'opposto della divinità e dei suoi santi. È anche per questo motivo che difficilmente troveremo nel Trentino, e nell'Italia del Nord in genere, quelle feste che associano caratteri cristiani a tratti derivati dalla tradizione pagana che sono invece così frequenti e vivi ancor oggi nell'Italia meridionale ed insulare.

Dagli interrogatori delle imputate di Cavalese si può dedurre quello che doveva essere lo stato della credenza relativa alla magia prima che si scatenassero i processi dell'Inquisizione. Per le accusate di Fiemme l'universo magico si presentava, sulle prime, strutturato nei due poli della magia «bianca» e della magia «nera» e al-

⁷ cfr. MURARO L., op. cit.

⁸ cfr. MURARO L., op. cit., pag. 60 e Ginzburg C., op. cit., pagg. 66-67.

l'operatore magico era data la possibilità di operare in uno dei due sensi. Da Stefano delle Piatte a Maria la Strumachera il parere è concorde: si possono sia operare sia sciogliere fatture; anzi, la debole linea difensiva delle inquisite sosteneva la sostanziale bontà del loro operato a favore delle persone colpite da fattura, della quale, all'inizio degli interrogatori, nessuno degli imputati si dichiarava colpevole. In genere, dietro ai tratti dell'operazione magica, si riscontrano le tecniche di quella medicina empirica alla quale le classi più povere (e le valli trentine versavano in quel periodo in condizioni ben miserabili!) ricorrevano per curare le malattie. È solo dietro la sottile suggestione degli inquisitori e dopo le argomentazioni portate ad arte per far confluire la credenza nella dimensione della stregoneria demoniaca che le imputate confessano reati via via più gravi, fino a rivelare, spossate il più delle volte dagli «strappi di corda» usati come tortura, la connivenza col demonio e quindi l'eresia più grave.

La progressiva eclissi della magia «bianca» a favore della magia «nera» rappresenta così il significato storico centrale dei fatti che stiamo esaminando, che determina il senso dell'evolversi della tradizione popolare dopo i fatti che stiamo esaminando, come si metterà in luce nell'esame di alcuni casi di magia nella tradizione di Fassa: se nella generalità delle società che hanno conosciuto il fenomeno della magia questa si presenta sempre come un universo strutturato nei due poli del positivo e del negativo, nel periodo della grande inquisizione la sorte della magia in Europa venne accomunata a quella del demonio e di tutto il suo operato, trascinando nella rovina generale della credenza anche quelle attività di guaritori che dovettero confessare, volenti o nolenti, la loro parentela col demonio. Alla fine i Benandanti, così come la Strumachera, confesseranno di essere nient'altro che «figli del demonio». Lo Stefano delle Piatte, inquisito e poi liberato, nuovamente arrestato e processato, altri non era che un guaritore che cercava, coi mezzi della magia, di aumentare il suo prestigio tra la povera clientela: alla fine gli venne affibbiata la patente di stregone. Si assiste, insomma, ad un polarizzarsi della concezione popolare relativa all'uso di certe procedure per la cura dei fenomeni patologici allo stes-

so polo verso cui furono sospinte tutte le concezioni magiche. Mentre la scienza positiva muoveva allora i primi passi verso la concezione meccanicistica del mondo, tutto ciò che costituì un tempo il sostrato della scienza di guaritori ed alchimisti, fu rigettato come opera diabolica da parte dell'ideologia ufficiale⁹.

A questo processo di progressiva «negativizzazione» della credenza magica, al suo farsi mano a mano espressione del demonio, non è rimasta estranea nemmeno la tradizione ladina di Fassa. Anche qui, infatti, nulla è rimasto della primitiva divisione dell'universo magico nella magia «bianca» e nella magia «nera»; per la tradizione fassana questa concezione è portata fino alle estreme conseguenze: si dice infatti che anche i sacerdoti, i quali frequentano in seminario corsi di esorcismo, e sarebbero per questo da considerare come anti-stregoni, hanno le *scoles nèigres*, lo stesso patrimonio culturale, dunque, degli esponenti della magia nera¹⁰.

Sulla linea di quanto esposto fino ad ora anche in Fassa la magia, e tutto ciò che si muove attorno ai suoi vaghi confini, è finita per apparire come espressione puramente negativa, fino a coinvolgere anche ciò che nella religione ufficiale viene considerato come lo strumento per combattere il nemico per eccellenza, il *Malàn*, nella sorte di ciò che si dovrebbe collocare al suo polo opposto. Nel racconto di un vecchio abitante di Pèra si narra di un prete che aveva ricevuto in adozione due nipotini che maltrattava continuamente. I valligiani, venuti a conoscenza della sorte di queste creature, diffidarono fino alle minacce il tutore dal continuare nel suo atteggiamento. Questi, inferocito contro i suoi accusatori, ne provoca la morte con mezzi magici. Ora, il narratore sosteneva che il prete del racconto avesse imparato l'arte dell'affatturamento alle «scoles nèigres» frequentate in seminario, che appaiono, secon-

⁹ MARCEL MAUSS sostenne, fra i primi, la tesi della filiazione diretta della scienza moderna dalla scienza empirica elaborata per secoli da maghi, guaritori ed alchimisti. Cfr. MAUSS M., *Teoria generale della magia*, Roma, 1975, pag. 141.

¹⁰ Questa credenza è stata registrata su nastro magnetofonico a Pèra di Fassa, secondo quanto tramandato a Giovanni Bernard Cecchinòl.

do la dichiarazione del narratore, partecipanti alla stessa natura dei fenomeni che pure dovrebbero evitare. Il caso è complesso in quanto in esso è contenuta l'intera vicenda della credenza popolare relativa alla magia: il pensiero popolare, abituato nell'universo del magico a considerare la possibilità di un uso ambivalente delle tecniche, la cui scelta dipende dall'atteggiamento morale dell'operatore della magia (ed è altrettanto vero infatti che preti e frati sono considerati nella tradizione come i più potenti antagonisti del demonio), non rinuncia a questa concezione unitaria nemmeno quando la magia in blocco sia accusata di essere opera del «Malàn». O tutto o niente, sembra voler dire la tradizione popolare riguardo al fenomeno magico. O si dà la possibilità di un uso «morale» (così come affermavano implicitamente i Benandanti) della tecnica magica, oppure essa è, tutta, da rifiutare in quanto la logica che governa l'universo magico è una ed una soltanto. Così, come conseguenza storica della condanna della magia, nella tradizione popolare, ridotta ormai ad opinione personale di chi ne è il portatore, si unisce alla impossibilità teorica di un uso «buono» delle tecniche magiche il dubbio di una malafede senza possibilità di alternative da parte di chi continui ad usare le tecniche stesse. Chiunque usa delle conoscenze relative alla magia non può farlo altrimenti che per nuocere agli uomini, venendo queste direttamente dal demonio.

Il destino storico della tradizione fassana riguardante la magia si rende così comprensibile solo dopo aver definito gli esiti, in generale, di quel processo storico che vide, nel braccio armato dell'Inquisizione, la polarizzazione negativa dell'intero universo magico. Si rende allora comprensibile perché la Valle di Fassa sia così povera di tradizioni riguardanti i fenomeni che stiamo considerando. Non è possibile infatti trovare traccia di quella complessa fenomenologia magica che nel Sud d'Italia è ancora così viva perlomeno nella tradizione orale⁽¹⁾. A parte il precario stato di tutta la tradizione fassana, che pare essersi disintegrata in seguito alle

¹¹ Lo stato della tradizione magica nel sud dell'Italia risulta dallo studio di ERNESTO DE MARTINO, *Sud e magia*, Milano, 1959.

vicende della Prima Guerra, si può dire che tutta la tradizione relativa alla magia riguarda le streghe ed il loro operare. Oppure di questo patrimonio restano soltanto i riti «negativi» riguardanti cioè ciò che *non* si deve fare per non incorrere in certe conseguenze magiche⁽¹²⁾, mancando del tutto testimonianze riguardo le tecniche della magia «positiva»: in pratica si sa «cosa» facessero le streghe ma non «come» operassero. Benché in Fassa non avvenissero mai roghi di streghe, essendo le persone condannate per stregoneria trasportate a Bressanone e là giustiziate sulla pubblica piazza⁽¹³⁾, la tradizione popolare sostiene che il rogo arse anche a Vigo, a testimoniare, al di là della verità storica dei fatti, dell'enorme impressione che le condanne capitali esercitarono sull'animo della popolazione⁽¹⁴⁾. In tutte le zone della valle è possibile ritrovare tracce dell'attività delle streghe, fino a Moena, che essendo il paese della valle più esposto alle influenze esterne è anche quello che fornisce meno testimonianze relative alle tradizioni passate. Ovunque troviamo toponimi che indicano i luoghi nei quali la schiera demoniaca si dava convegno: Sasso delle Streghe, Ponte delle Streghe, Valle delle Streghe, Maso delle Streghe, Piana delle Streghe. Ovunque si trovano tracce dell'attività di questi personaggi, anche se non sempre è possibile associare il nome con un evento concreto che renda ragione dell'origine. A differenza dei personaggi della mitologia ladina, fissati al paesaggio in luoghi particolari e definiti⁽¹⁵⁾

¹² Fa parte di questo genere di rituali la credenza diffusa in Fassa relativa alla notte della *Pèscà Tofègnà* (Epifania). Si credeva che in quella notte le bestie parlassero ed era assolutamente proibito, pena la morte, recarsi nella stalla dopo il suono dell'Ave Maria. Restano nella tradizione di Fassa parecchie *conties* riguardanti questa tradizione.

¹³ cfr. p. GHETTA F., *La Valle di Fassa, contributi e documenti*, Trento, 1974, pag. 240.

¹⁴ Questa informazione è stata tramandata a Giovanni Bernard Cecchinòl di Pèra. Anche Maria del Nenotà di Penia mi informava di tre ragazze in fama di streghe bruciate, questa volta per motivi soprannaturali, nella casa in cui si erano date convegno col demonio.

¹⁵ Tutti i personaggi della mitologia fassana sono legati a luoghi ben definiti: le Vivènes all'acqua, Salvàns e Bregostènes ai boschi e alle brughiere. Altri ancora sono personificazioni di eventi naturali (venti e tempeste) e risultano dunque legati a questi fatti.

che rendono possibile evitarne l'incontro e dunque ne limitano in senso geografico la potenza, le streghe godono di una straordinaria libertà di movimento. Mentre i personaggi mitologici esorbitano dalla società umana e con essa vengono in contatto «off limits»⁽¹⁶⁾, la strega proviene dall'interno stesso della società degli uomini e ha così la peculiarità di frequentare tutti i luoghi sociali. Frequentano qualsiasi ambiente e non conoscono luoghi interdetti; anche la chiesa, luogo in cui la cultura si è sempre tutelata da tutte le potenze rovinose, non riesce ad atterrirle fino ad escluderle dal sacro recinto.

L'identità culturale conquistata faticosamente conosce una crisi che parte dall'interno stesso del corpo sociale, che non si limita più a proporre all'attività simbolica del pensiero ladino il problema dell'identità a partire dal confronto con gli ipotetici eroi del mito, ma penetra e fa saltare lo stesso meccanismo di coesione sociale costruito pezzo per pezzo nel confronto con le mitiche Bregostènes e con i Salvàns. A partire da questo spostamento del termine del confronto sociale all'interno dell'organizzazione collettiva inizia il disfacimento della tradizione mitologica popolare: quell'universo simbolico che aveva creato ed esorcizzato tutte le figure antitetiche alla realtà umana nella creazione dell'eroe culturale⁽¹⁷⁾ è impotente a svolgere la stessa funzione nei confronti della strega, personaggio pienamente storico e socialmente individuato, nei confronti della quale l'identità collettiva potrà essere salvata dalla crisi solo mediante una repressione reale. Con la vicenda delle streghe scompare il mito come tradizione popolare: non troviamo nessun sistema mitologico che ne giustifichi in qualche modo la presenza. Nasce il genere della leggenda che interpreta, utilizzando lo sche-

¹⁶ Così Jan Bàila viene a contatto con le Bregostènes nel bosco e dopo che era suonata l'Ave Maria, orario per il quale tutti i fassani dovevano ritrovarsi nelle case, pena l'incontro con queste figure negative.

¹⁷ La tradizione fassana presenta tracce di quegli eroi culturali comuni a molte mitologie delle più diverse società: dalla mitica Tarantèna che insegnò ai fassani le arti agricole e alle donne l'arte dell'acconciatura fino a Jan Bàila, eroe distruttore di Bregostènes, si tramandavano le storie di personaggi determinanti per la costituzione dell'identità culturale dei ladini di Fassa.

ma logico ormai fatiscante del mito, la vicenda pienamente storica e sociologica delle streghe. In questo consiste la palese ambiguità dei racconti di streghe: che non si sa mai se siano mito o realtà in quanto giustificano la seconda con gli strumenti ormai spuntati del primo. A parte la questione della «realtà» o meno della pratica stregonesca, sta di fatto che la figura della strega è storicamente esistita come persona reale e momento di crisi della società che si configura agli inizi dell'epoca moderna. La presenza delle streghe, vero o presunto che sia il loro operare, ha così segnato una cesura importantissima, al di là della quale la tradizione popolare, almeno per quanto riguarda la zona culturale che stiamo esaminando, vacilla ormai fra il mito e la storia, nell'ambiguo genere della leggenda. Mentre le «occasioni del mito» si situano al di fuori della società degli uomini e comportano una nozione di tempo «astorica», le «occasioni del magico» si muovono in un ambito pienamente sociale, di una socialità che stenta a costituirsi come un insieme privo di contraddizioni. La stregoneria è allora il sistema di spiegazione della «crisi sociale ed individuale»⁽¹⁸⁾, e le sue tecniche, se da un lato rappresentano l'avanzare di questa crisi, dall'altro sono anche i mezzi del riscatto dell'identità minacciata dall'irruzione del caos. L'analisi di casi di magia fassana dovrà allora tener presenti questi due livelli su cui si muove il discorso: l'uno di carattere «storico-sociologico», l'altro di carattere più strettamente antropologico che affronteremo mediante l'analisi «logica» dell'operare secondo magia.

Per il pensiero ladino di Fassa, la malattia, il sonno, il ritorno dal lavoro sul far della notte, l'incrociare uno sguardo malvolente, il compiere un lavoro al di fuori di certe regole, lo spostare i limiti dei confini campestri, in generale il trovarsi in una situazione non pienamente garantita socialmente, rappresenta, per l'individuo, l'occasione di impatto più forte con la realtà magica. Anche le attività fondamentali della lavorazione della terra sono esposte al disastro:

¹⁸ È questa la tesi di fondo sostenuta da DE MARTINO nell'opera *Il mondo magico*, Torino, 1973. La magia viene interpretata come la tecnica della crisi dell'individualità costituita e come tecnica del riscatto da questa crisi d'identità.

la lavorazione dei campi e le operazioni di mungitura e caseificazione sono punti nodali che scatenano la furia devastatrice delle streghe. La grandine, le piene rovinose, le malattie delle piante, degli animali e degli uomini si spiegano con l'operato del Malàn e necessitano di validi strumenti di difesa. Era diffusa in Fassa la credenza relativa all'affatturamento della *pègna* (la zangola) la quale, in quanto luogo fisico della «crisi» del latte come materia prima sottoposta al ciclo della lavorazione, era, proprio per questo, catalizzatrice delle forze che pongono in dubbio l'universo costituito. Per il pensiero ladino tutto quanto si accinge a trasmutare in qualcosa di diverso è di per sé esposto al danno magico, come se tutto debba rimanere al suo posto, inchiodato ad un'identità astratta, priva di quel contatto con le cose che pure è necessario per la vita e per il lavoro. Nell'intervento magico si problematizza continuamente il rapporto fra il sé costituito come identità culturale ed il mondo esterno; il rapporto fra una cosa così come compare in natura e ciò che l'attività culturale la fa diventare. Un caso del primo tipo è il seguente:

Si racconta in Fassa di un marito che sospettò di avere per moglie una strega. Quando infatti si svegliava di notte spesso non se la trovava al fianco. Decide allora di seguirla nel suo traffico notturno e si accorge che questa, all'approssimarsi della mezzanotte, si unge con una certa sostanza e poi scompare su per la cappa del camino a cavallo di una scopa. Il marito allora ne imita i gesti e si ritrova sulla cima del monte Latemar nel ben mezzo di un sabba, al quale partecipa il Malàn in persona. Sedutosi a mangiare fra streghe e stregoni, si accorge che le vivande vengono servite insipide. A questo punto pronuncia la seguente formula di scongiuro: «Senza sal no l'è saor/senza Dio no l'è Signor» (Senza sale non c'è sapore/senza Dio non c'è Signore). Ha appena finito di recitare la formula che il sabba svanisce fra tuoni e fulmini, mentre streghe e stregoni scappano a rifugiarsi nei pressi del lago Antermoia¹⁹).

¹⁹ cfr. BOLOGNINI N., *Leggende del Trentino*, «Annuario della Società degli Alpinisti Tridentini», vol. XIV, 1888, pagg. 170-171.

Del racconto esiste un certo numero di varianti, riferite ad episodi analoghi avvenuti qua e là in diversi luoghi della valle. Secondo chi ha narrato allo scrivente, questa *contia* gli era stata riferita da una donna che ne sarebbe stata testimone durante il suo servizio come domestica in un maso sulle pendici del Latemar. L'episodio sarebbe dunque avvenuto in epoca non lontana dalla nostra, a testimoniare, al di là dell'effettiva fattualità dell'evento, la persistenza della tradizione relativa alla magia. Il personaggio della strega si qualifica soprattutto per il fatto della partecipazione al sabba, secondo i canoni della demonologia tradizionale, nei quali rientrano anche gli elementi dell'unguento magico e il volo notturno a cavallo della scopa. Dopo che il racconto ci ha parlato della «congiunzione» fra il mondo umano e quello demoniaco attraverso la tecnica magica dell'unzione, ci presenta la successiva disgiunzione come frutto di un «rito orale»⁽²⁰⁾ nella forma di scongiuro. Questo è di natura «culinaria» in quanto l'elemento differenziante il mondo demoniaco da quello umano è la mancanza del sale come elemento della cucina. Le streghe, caratterizzandosi ovunque al polo opposto di una natura umana compiutamente culturale, trascurano deliberatamente il sale come elemento culinario. Il sale, come è noto, fu per lungo tempo non soltanto elemento indispensabile per una dieta completa, ma anche mezzo di scambio e moneta, misura cioè del valore delle cose. Risulta essere così un elemento naturale con una fortissima caratterizzazione culturale, tanto da far nascere, riguardo il suo corretto impiego, una serie lunghissima di credenze popolari. Si stabilisce così, nel nostro episodio, una corrispondenza fra le opposizioni salato/insipido e Dio/Malàn:

	ANTICULTURA	CULTURA
codice morale	Malàn (-)	Dio (+)
codice culinario	insipido (-)	salato (+)

²⁰ Il rito «orale» come caso particolare del rituale magico è stato descritto nello studio di Mauss sulla magia. Cfr. Mauss M., op. cit.

In questo caso lo scongiuro, che è l'elemento di riscatto della presenza pienamente umana minacciata dalla presenza diabolica trasferisce su un codice culinario l'opposizione morale fra il Dio cristiano ed il suo antagonista. Appare così evidente la struttura metaforica del linguaggio magico, la cui tecnica consiste nella capacità di trasformare le opposizioni di un codice nelle opposizioni esistenti in codici diversi.

Quella che è l'opposizione fondamentale in gioco si trova espressa mediatamente con il ricorso a livelli semantici non immediatamente coincidenti con quello che si vuole concretamente affrontare. La tecnica magica appare come la tecnica della significazione differita.

L'elemento della narrazione che vuole la partecipazione al sabbato come conoscenza dell'identità stregonesca di una persona è presente anche nel patrimonio tradizionale dei ladini Fedòmes: un abitante di Livinallongo si imbatte di notte nel gran ballo degli stregoni al quale viene invitato purché mantenga segreto il nome dei partecipanti. Ha così la possibilità di scoprire che molti uomini ricchi del paese appartengono alla schiera degli adepti di Satana⁽²¹⁾. Bisogna qui notare come, nei casi che stiamo esaminando, l'ammissione al raduno diabolico non è automatica, ma sottostà a delle condizioni ben precise come l'unzione con la magica sostanza, che molte streghe affermavano essere stata consegnata loro all'atto dell'abiura della fede cristiana; nel caso di Livinallongo, la segretezza sul nome dei partecipanti è la condizione che permette di partecipare al banchetto.

Un'altra forma di «iniziazione» alla società degli stregoni è il commercio dell'anima col capo della schiera, di cui si ha testimonianza in tutta la tradizione europea. Si potrebbero leggere in questi fatti le vestigia dei riti d'iniziazione che sempre accompagna-

²¹ cfr. ALTON G.B., *Proverbi, tradizioni ed aneddoti delle valli ladine orientali*, Innsbruck 1881, pag. 72.

no, presso le società d'interesse etnologico, la nascita di un nuovo mago⁽²²⁾.

A volte, come già si è ricordato, la «condizione», si trasforma, da patto voluto dai contraenti, in annullamento della volontà dell'adepto mediante le tecniche della stregoneria stessa: in Val d'Adige si narrava di un ricco signore che era costretto, mediante affatturamento, a partecipare al sabba degli stregoni, e poté essere liberato solo dall'intervento di un frate cappuccino⁽²³⁾. L'identità della strega non si svela solamente qualora renda esplicita la sua attività. I tribunali dell'Inquisizione ordinavano la visita corporale delle imputate perché si riteneva che il demonio lasciasse un marchio sul loro corpo. Nell'area trentina si credeva che si potessero individuare le streghe che erano in chiesa gettando tre «carantani» di Maria Teresa d'Austria nella pila dell'acqua santa. La chiesa era generalmente considerata luogo critico per le streghe: il celebrante poteva infatti riconoscerle nel momento in cui si voltava verso i fedeli per la preghiera dell'«Orate fratres»⁽²⁴⁾. Anche le donne che dormivano durante le funzioni liturgiche potevano essere sospettate di stregoneria⁽²⁵⁾. Era possibile riconoscerle anche dal loro aspetto fisico: colpite dal battacchio di una campana che suonasse durante un temporale da esse provocato, o da qualunque altro oggetto costruito apposta per difendersi dai loro crimini, restavano zoppicanti per tutta la vita⁽²⁶⁾. In maniera analoga tutti coloro che soffrivano di difetti di vista e in special maniera di strabismo, e che per di più fossero storpi o gobbi erano sospettabili di intrattenere rapporti col Malàn⁽²⁷⁾.

Potendo disporre di una quantità maggiore di materiale, la lista

²² cfr. MAUSS M., *L'origine dei poteri magici*, Roma 1977, pagg. 157-190.

²³ cfr. ALTON G.B., op. cit., pagg. 128-131.

²⁴ cfr. FELICETTI L., *Nuovi racconti e descrizioni del Trentino*, Trento, 1931, pagg. 184-185. Le usanze di cui si parla erano tramandate a Lavis.

²⁵ cfr. ALTON G.B., op. cit., pag. 79.

²⁶ Ibidem pag. 15. A questo proposito esiste anche una contia: «Il battagliaio della Carmelitana» in ALTON G.B., op. cit., pagg. 128-131.

²⁷ cfr. BOLOGNINI N., op. cit., pag. 121.

dei caratteri delle streghe e dei modi per riconoscerle si allungerebbe: la gamma dei simboli magici, sia che costituiscano le caratteristiche degli operatori sia che fungano da elementi tecnici del rituale, è potenzialmente infinita. Qui è importante sottolineare come si tenda ad ascrivere la potenza negativa della magia al polo opposto dell'identità umana pienamente realizzata. Se nel caso della strega del Latemar l'opposizione mondo umano/mondo magico è significata da quella fra salato ed insipido, altrimenti si impiega il codice metaforico del comportamento anormale in chiesa, che è invece il luogo del comportamento «normale» per eccellenza, oppure quello dell'aspetto fisico come segno dell'identità magica. Per quanto riguarda la personalità del portatore del magico, dunque, tutto concorre a farlo apparire come persona altra dagli uomini «normali»⁽²⁸⁾. Con il caso che abbiamo esposto ci troviamo di fronte a quei riti negativi che già avevamo richiamato sopra: lo scongiuro altro non è che una tecnica che, procedendo nel senso inverso ma con la stessa logica del rito magico «positivo», tende ad annullarne gli effetti nocivi. Quanto siano strettamente legate le tecniche di fattura e controfattura, a riprova della sostanziale coerenza dell'universo magico, si chiarirà ulteriormente nell'analisi del caso che segue.

Si racconta in Fassa che un tale, chiamato Séc de la Sbòf si apprestasse a fare il burro nel giorno del Giovedì Santo. Ma, per quanto si sforzasse, non gli riusciva di far coagulare il latte nella «pègnà». Si accorge allora che il responsabile di questa situazione è una strega, nascosta in una nube posata sulle cime del Sassolungo, che gli ha affatturato la zangola. Come prima contromisura egli getta nella pègnà una medaglietta di S. Antonio ed il burro comincia a formarsi. Nello stesso tempo, però, inizia una furiosa nevicata e più il Séc sbatte per far coagulare il latte, più la nevicata aumenta d'intensità. Una zia allora gli sconsiglia di continuare nell'o-

²⁸ Questo tratto caratteristico della personalità dello stregone è stata messa in luce da MARCEL MAUSS in *L'origine...* cit., pag. 190.

perazione in quanto il Giovedì Santo è un giorno sfavorevole ai *fa-turées* (29), mentre se aspetterà il Sabato Santo la zangola potrà essere liberata mediante una semplice spruzzata d'acqua santa. Ma il Séc non vuol sentir ragioni: ha deciso che deve fare il burro e questo si farà. Immerge allora un ferro arroventato nel latte della pègnà, ma ottiene il solo risultato di far smettere la produzione di burro ed aumentare l'intensità della nevicata. Scongiora poi le anime del Purgatorio affinché preghino per l'anima della strega, ma senza alcun successo. Furioso oltremisura afferra alla fine il fucile e spara decisamente sull'arnese stregato: la zangola si fende lasciando uscire un po' di panna mentre la nevicata cessa improvvisamente. Da quel giorno il Séc de la Sbòf non ebbe più alcun fastidio del genere(30).

Siamo anche qui di fronte ad una situazione di affatturamento e dunque al racconto di come fu possibile liberarsene. È il tipico caso in cui la magia interviene per impedire la trasformazione culturale di un prodotto naturale e si era già ricordato come fossero proprio questi i momenti più favorevoli all'irruzione del magico.

Appare subito chiaro che ciò che contraddistingue l'operato del protagonista della vicenda è il porsi al di fuori delle regole della cultura. Il Giovedì Santo è infatti considerato, per tutta la tradizione popolare del mondo cristiano, giorno infausto in quanto ricorda la morte di Cristo. Ora, accingersi ad un processo di trasformazione culturale nel giorno più infausto dell'anno comporta il pericolo dell'irruzione magica per due motivi: in primo luogo perché si compie un'operazione di per sé stessa dubbia, come lo sono tutti i processi di trasformazione lavorativa dei prodotti, in secondo luogo

²⁹ A conferma della sostanziale unità dell'universo magico, che abbiamo già fatto notare, sta il fatto che in Fassa sia i riti di magia che quelli di contro-magia erano indicati con lo stesso nome. Il pensiero popolare li considerava appartenenti ad un'unica logica.

³⁰ cfr. ALTON G.B., op. cit., pagg. 139-142. Una versione analoga è presente a Pèra di Fassa ed anche a Molina di Fiemme.

go perché lo si fa in un momento poco indicato⁽³¹⁾. La fattura della zangola appare così come una conseguenza quasi automatica dell'inadempienza culturale. Violato il tabù del tempo l'insuccesso dell'operazione è garantito. Il segno che rende il Séc consapevole di essere caduto nella conseguenza magica del suo operato è dato dalla nube sul Sassolungo, dimora tradizionale di streghe e spiriti d'ogni sorta. Si delinea già una prima serie di rapporti:

	CULTURA	FENOMENOLOGIA MAGICA
codice «tecnico»	far la pègnà	la pègnà non viene
codice «atmosferico»	il giorno è infausto	una nube è posata sul Sassolungo

La magia appare allora mediante un simbolo (la nube sul Sassolungo) che rende ragione del fatto che l'operazione della zangola non riesce e trasforma così la questione da fatto «reale» a fatto da affrontare a livello dei simboli stessi. Il protagonista, che fino a questo punto dell'analisi appare come un violatore del rito magico negativo che consiste nel non fare la pègnà nel giorno del Giovedì Santo al fine di evitare l'affatturamento, agisce ora positivamente intervenendo a livello dei simboli, gettando la medaglia benedetta nella zangola. Entra così nel pieno della concezione pratica della magia che vuole fattura e controfattura operanti secondo la medesima logica simbolica all'interno di una concezione unitaria dell'operato magico. Il risultato di questo suo primo intervento è estremamente complesso: si ottiene il burro ma comincia una straordinaria nevicata. Come si può spiegare questo fatto? Occorre rifarsi al grafico (1) che abbiamo tracciato. Qui i codici di significazione

³¹ Il problema della scansione culturale del tempo, e quindi della sua valenza favorevole o contraria allo svolgimento di determinate attività è centrale in tutta la tradizione ladina di Fassa. Anche la celeberrima contia della «Madonna della Neve» non è altro che un caso in cui si pone il problema della divisione del tempo in termini di opportunità o meno delle operazioni di fienagione.

dell'azione magica sono due (uno «tecnico» ed uno «atmosferico») in quanto la fenomenologia magica si rende evidente come fattura della zangola e come nube posata sulle cime del Sassolungo. Il primo intervento del Séc si stabilisce solamente su uno dei due livelli, quello tecnico, in quanto egli agisce solo sulla pègnâ. Trascura così il codice «atmosferico» in quanto persiste nella sua volontà di compiere l'azione in giorno sfavorevole e trascurando allo stesso modo la presenza della nube. Ci troviamo così in presenza di una logica del pensiero magico basata sulla dialettica di penuria ed abbondanza, le difficoltà della quale possono essere risolte solo da un intervento che agisca su entrambi i livelli della relazione sui quali questa si stabilisce:

Fattura = penuria: —————→ niente burro niente neve
 Controfattura sbagliata = abbondanza → tanto burro tanta neve (2)

Questo schema, che possiamo definire come una «logica delle quantità» del fatto magico caratterizza come propri della magia i due stadi estremi della quantità: l'estrema penuria e l'estrema abbondanza, in una parola ogni forma di esagerazione, caratterizzata da un lato l'intervento magico moralmente inaccettabile (la fattura della zangola), dall'altro l'incompetenza tecnica di fare la controfattura, che è anche questo un fatto negativo⁽³²⁾. L'atto di gettare la medaglia benedetta nella zangola ottiene allora che si muova anche il codice atmosferico che agisce in simpatia con quello tecnico: tanto burro richiama necessariamente tanta neve. Per quanto si sta rendendo evidente qui, è anche chiaro che il pensiero

³² Secondo un classico studio di Lévi-Strauss, la cultura si situa a mezza via fra i poli estremi dell'abbondanza e della povertà. Sul codice della quantità essa si stabilisce a livello del «discreto» e rifugge, come regressione verso la natura, dai casi estremi della quantità. Questo fatto è stato da lui rilevato per quanto concerne la mitologia delle popolazioni indigene del Sudamerica. Cfr. LÉVI-STRAUSS C., *Il crudo e il cotto*, Milano, 1974.

magico non agisce secondo una logica del tipo causa-effetto: se così infatti fosse, la soluzione dell'effetto della fattura (il fatto cioè che il burro si forma) implicherebbe automaticamente la dissoluzione della sua presunta causa (la nube).

È evidente allora che la logica magica è una logica «simpatica», nella quale i vari livelli in causa si muovono in sincronia fra di loro e non secondo la diacronia tipica di una concezione meccanicista che regge la logica causa-effetto⁽³³⁾. In sintesi si può dire che la magia si presenta, in piena azione, come un universo logico di linguaggio in cui la relazione fra i diversi livelli di discorsi possibili (nel nostro caso uno «tecnico» ed uno «atmosferico») sono da considerare secondo un rapporto di simpatia piuttosto che secondo il rapporto causa-effetto. È anche per questo che le azioni magiche possono susseguirsi con quella ridondanza di opposizioni e contro-opposizioni potenzialmente infinita che ci è familiare in tutta la tradizione favolistica dell'occidente. Procedendo per simpatia si possono infatti comporre catene semantiche prive di un inizio ed una fine di azioni intese come catene del tipo causa-effetto. Tornando all'analisi del nostro episodio si dovrà allora ipotizzare che l'intervento del Séc, definiti i caratteri generali dell'azione magica, dovrebbe avvalersi sul codice atmosferico di un tempo «favorevole» in modo da poter intervenire su quel codice che si muove in simpatia con le azioni «tecniche». E lo svolgimento del racconto ci conferma che il protagonista dovrebbe agire il giorno del Sabato Santo, che è opposto al Giovedì in quanto giorno della Resurrezione.

Si deve anche notare a questo punto come per la tradizione popolare non esista contraddizione fra la credenza religiosa ufficiale e la credenza magica, allo stesso modo in cui non esisteva per i Benandanti friulani. Si può benissimo far «fatureces», si tratta soltanto di farli al momento opportuno, e la tradizione religiosa, col

³³ La tesi secondo cui il rito magico deve essere inteso come rito simpatico è stata sostenuta, tra gli altri, da MARCEL MAUSS in *Teoria generale...*, cit., pag. 52 e passim.

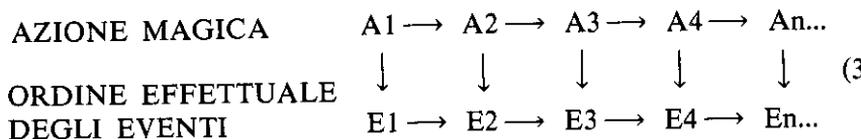
suo calendario rigidamente strutturato, offre al pensiero popolare uno schema già strutturato in periodi ben distinti fra loro. Nel giorno favorevole del Sabato Santo sarà sufficiente una spruzzata d'acqua santa per spezzare il cerchio della fattura. Ma nell'intenzione del Séc il burro deve farsi immediatamente. La sequela culturale dei giorni fausti e di quelli infausti ad operazioni del genere nulla deve potere sul fatto tecnico della produzione del burro. Già nell'intenzione il Séc si trova al di fuori della tradizione, in quanto di questa rifiuta uno dei cardini fondamentali, costituito dalla scansione culturale del tempo. Anche i due successivi tentativi del Séc lasciano intoccato il livello del codice del tempo che egli dovrebbe affrontare e risolvere per liberarsi dalla fattura.

Senza addentrarci nell'analisi approfondita di questi fatti, possiamo ora affrontare la spiegazione di quelli che sono i caratteri generali dell'azione magica, nei suoi elementi costitutivi della fattura e della controfattura. Come già si era anticipato all'inizio l'azione magica sembra configurarsi come un linguaggio metaforico, un sistema dunque in cui si opera a certi livelli semantici (nel caso che stiamo considerando uno di tipo «tecnico» ed uno di tipo «atmosferico») per ottenere determinati risultati sulla realtà effettiva che questo sistema di linguaggio rappresenta. Il carattere metaforico di questo linguaggio risulta in maniera evidente in un caso di rituale magico «positivo» tratto dalle testimonianze delle streghe di Fiemme. Queste, per mungere magicamente la vacca del vicino, legavano una correggia di cuoio intrecciato ad una stanga e, dopo averla unta con una sostanza magica, mimavano l'azione del mungitore recitando la formula: «Ruzèl, Ruzèl/molse ogni vacca et manza/et imple el mio mastèl!» (Diavolo, Diavolo/mungi ogni vacca e manza/e riempi il mio mastello!). A questo punto il latte smetteva di raccogliersi nel secchio del legittimo proprietario per riempire quello della strega³⁴). Analogamente, per procurare la tempesta, le

³⁴ Questa formula di fattura è ricavata dai verbali del primo processo alle streghe della Val di Fiemme. È riportata anche in FELICETTI L., *Novelle...*, cit., pag. 93.

streghe agitavano con la magica bacchetta le acque di una fontana o di un fiume, per ottenere l'agitarsi delle acque atmosferiche⁽³⁵⁾. In questi semplici casi si opera a livello dei codici simbolici per ottenere effetto sulla realtà che appare ad essi collegata in maniera estremamente evidente. Nel caso del Séc la significazione avviene tramite una coppia di codici, il che rende più complesso il caso.

L'etnologia ha messo in luce anche sistemi di azioni magiche in cui i codici coinvolti sono in numero elevatissimo, comprendendo sistemi mitologici e complesse gerarchie di aiutanti magici ed agenti, in conseguenza, tramite rituali estremamente complessi, il che complica ovviamente il lavoro di comprensione. Si può tuttavia affermare che, per l'universo magico delle tradizioni fassane, la struttura generale della magia, che comprende fattura e controfattura, è quella esemplificata nel grafico:



Ad ogni intervento sull'ordine delle azioni magiche si mette in movimento per simpatia anche l'ordine degli eventi. Qui si è semplificato al massimo: in taluni casi, come quelli semplici che abbiamo mostrato poco sopra, è possibile che si stabilisca un rapporto immediato, punto a punto, fra i due ordini del sistema, ma può anche darsi che in altri casi, evidentemente quelli più complessi, si «salti» per es. da A1 a E4, tramite i rapporti intercorrenti fra A1 e A4. Si dovrebbe in questi casi stabilire delle vere e proprie regole di «decodificazione» in modo da comprendere come sia possibile il passaggio da un codice all'altro, ovvero sia quali sono i legami logici fra il codice A1 e quello A4.

³⁵ cfr. MURARO L., op. cit., pag. 72.

Nella magia si stabilisce dunque un legame fortissimo fra il sistema dei simboli inteso come significante e quello della realtà intesa come significato. È del resto quello che succede anche nell'ordine del linguaggio naturale, laddove il pronunciare una parola evoca l'oggetto designato. Le trasformazioni della magia si rendono poi operative attraverso lo spazio ed il tempo dei riti, di cui stiamo appunto esaminando alcuni casi. Fattura e controfattura operano entrambe secondo questo schema fondamentale e procedono in senso opposto fra loro. La differenza sta dunque nel «verso» in cui esse operano e non nella logica dell'azione, venendo a costituire l'universo magico, come già ripetuto altrove, un sistema unitario di pensiero. Fattura e controfattura costituiscono due insiemi semantici che si muovono su direzioni opposte fra loro e tendono, al limite, ad annullarsi a vicenda. Quando i potenziali semantici dei due insiemi si equivalgono nel complicato gioco di magia e contro-magia, allora la valenza del sistema magico è nulla; quando invece lo scarto fra i due insiemi (o meglio, nel concreto, degli elementi di essi che si confrontano) propende per il prevalere di uno dei due su quello opposto, l'equilibrio si spezza, e si mette in moto il meccanismo fattura-controfattura per riportare l'intero sistema in equilibrio.

Il racconto di magia appare così come la destabilizzazione di un equilibrio, data da una violazione che apporta uno scarto di potenziale semantico fra i due insiemi, e provoca dunque una difficoltà nella realtà delle cose. Nel nostro caso allo svolgimento «normale» si oppone anzitutto la violazione del Giovedì Santo che provoca un «vantaggio semantico» per l'insieme «fattura» e uno svantaggio per quello «controfattura». Da questo punto in poi l'azione di contenimento andrà nel senso di rimediare al difetto semantico dell'insieme controfattura fino a fargli riassumere il potenziale necessario all'equilibrio dell'intero sistema. Così come risulta concretamente dalla fenomenologia magica, caos ed ordine, squilibrio ed equilibrio formano i poli estremi dell'universo costituito. Il Séc non riesce più a trovare nell'insieme «controfattura» un elemento che gli permetta di riequilibrare il sistema: pare anzi che i suoi tentativi aggiungano sempre nuova energia all'insieme della fattura. Di

fronte all'impotenza del sistema magico, che non gli offre i mezzi per uscire dalla situazione, il Séc compie il gesto decisivo, che è la caratteristica fondamentale di tutto il racconto: esce decisamente dal sistema metaforico di fattura e controfattura per irrompere, con una fucilata, direttamente nell'ordine effettuale degli eventi. Se l'intenzione generale della magia «buona», secondo la tesi Lévi-Strauss³⁶, è quella di rimettere ordine nel caos dei simboli provocato da quello che abbiamo definito «dislivello semantico» fra i due insiemi, nella fucilata del Séc è implicita la fine del sistema di pensiero magico: l'ordine nelle cose si porta tramite le cose stesse.

L'equilibrio della realtà non è più garantito dal fronteggiarsi dei due insiemi semantici, né può essere ricercato fra quei simboli che il Séc ha cercato e non trovato. La sua azione appartiene così al filone di quel pensiero razionalistico-illuminista che emerge dal simbolo al segno, spezzando il legame fra linguaggio e realtà nella misura in cui lo fa diventare, letteralmente, arbitrario. D'ora in avanti la «simpatia», principio dell'ordine magico del mondo, non è più la logica che garantisce la coerenza fra l'universo simbolico costruito nell'intelletto e quello delle cose reali.

Si inaugura l'era del pensiero meccanicista, della legge della causa-effetto, che non ha bisogno, per comprovarsi, che dell'ordine effettuale degli eventi. Si passa dall'età delle rappresentazioni a quella delle azioni tecnicamente orientate, dove l'universo simbolico non sovrabbonda più rispetto alle cose che significa. La sinteticità del linguaggio scientifico, che raduna mediante la legge un'infinità di eventi passati, presenti e possibili, si instaura così proprio sulla distruzione di quella «eccedenza simbolica» che costituiva la caratteristica dell'universo magico. Con ciò il mondo magico è liquidato in quanto sistema compiuto di azione e contro-azione: la realtà si ordina da sé.

Nell'ambito della tradizione ladina di Fassa abbiamo visto così

³⁶ Questa tesi è espressa nel saggio «Lo stregone e la sua magia» in LÉVI-STRAUSS C., *Antropologia Strutturale*, Milano, 1966, pagg. 189-208.

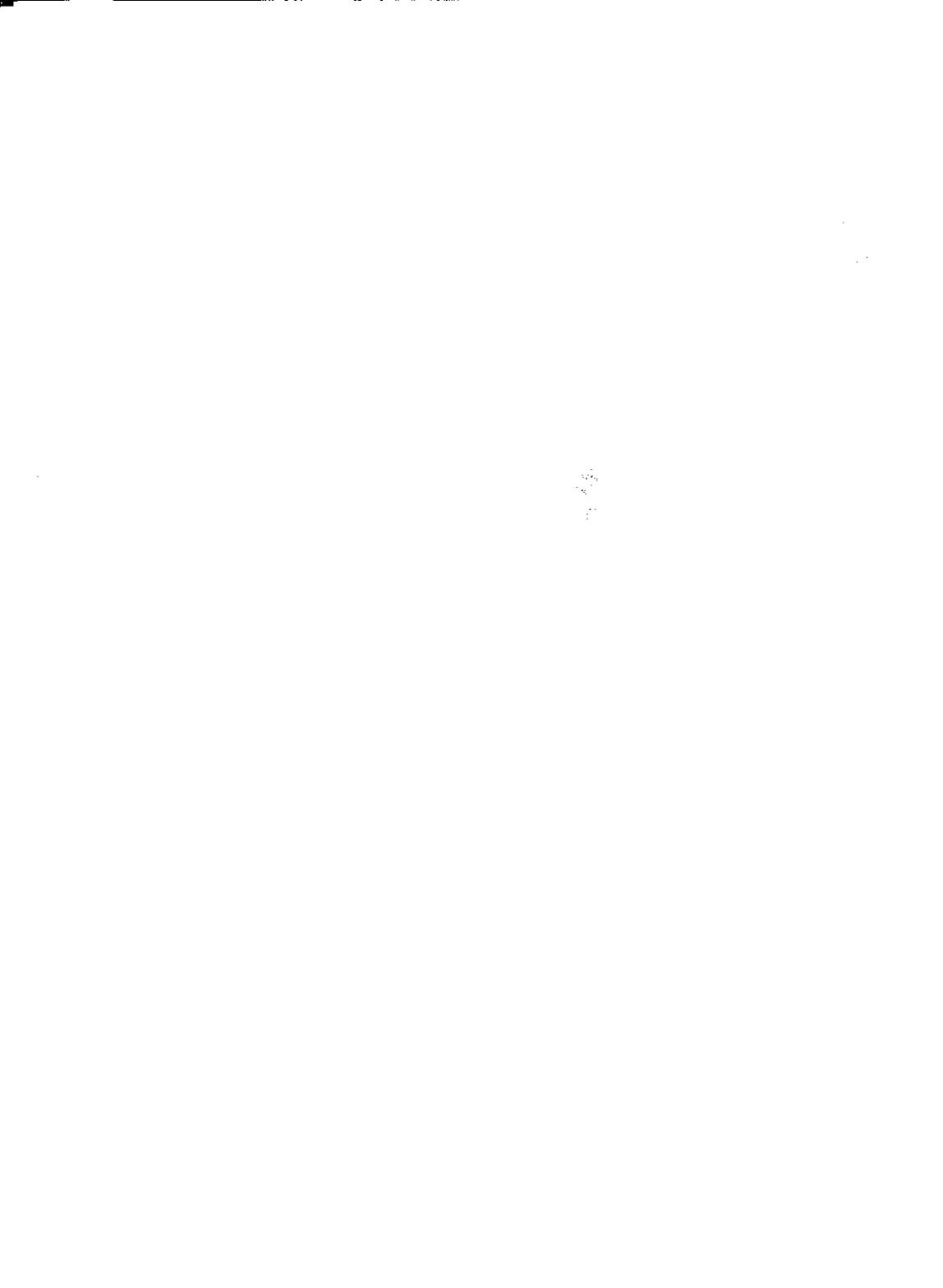
compiersi un evento la cui portata è generale. Il mutamento culturale messo in luce in queste note fa parte infatti del processo storico dell'intero occidentale.

Da un sistema di pensiero che procede per simpatia nel suo confronto con la realtà ad uno che procede nella logica causa-effetto, tipica del pensiero scientifico. Questo comporta, in generale, il problema del rapporto fra tradizione e mutamento e, nello specifico del processo di civilizzazione occidentale, la spinosa questione del rapporto fra cultura «scientifica» (e le sue forme peculiari di razionalità) e «cultura tradizionale» (e le sue pretese forme di «irrazionalità»). Che anche questo problema venga inserito nello studio della dinamica culturale della civiltà occidentale, intendendola come un insieme problematico in cui si separa a fatica la genesi della conoscenza razionale dalle forme di conoscenza «prerazionale», è una linea di ricerca che potrebbe essere indicata anche da queste brevi note su tre casi di magia fassana. Questo per quanto riguarda il risultato logico del discorso fin qui fatto.

D'altro canto emerge da quanto esposto come l'universo tradizionale sia stato sottoposto ad un processo tale che, se ha lasciato inalterata la sua struttura profonda, lo ha privato via via dei suoi contenuti concreti e dunque delle sue concrete manifestazioni, fino a ridurlo a quei riti «negativi» che segnano l'ultima spiaggia del conoscere per magia.

Ambedue questi risultati possono trovare un senso se inquadrati nella realtà storica a cavallo fra il cinque ed il settecento: gli albori del pensiero scientifico sono annunciati dal chiarore dei roghi dell'Inquisizione, che liquidano fisicamente il conoscere per simboli. Che i giudici abbiano condannato Galileo non toglie che, negli stessi anni, gli illuministi napoletani elaborassero il concetto di jattura⁽³⁷⁾.

³⁷ Di come gli Illuministi napoletani siano responsabili dell'elaborazione del concetto di «jattura» che appare ancor oggi come uno dei tratti caratteristici della tradizione popolare meridionale, dà notizia DE MARTINO in *Sud e magia*, cit., pagg. 97-119.



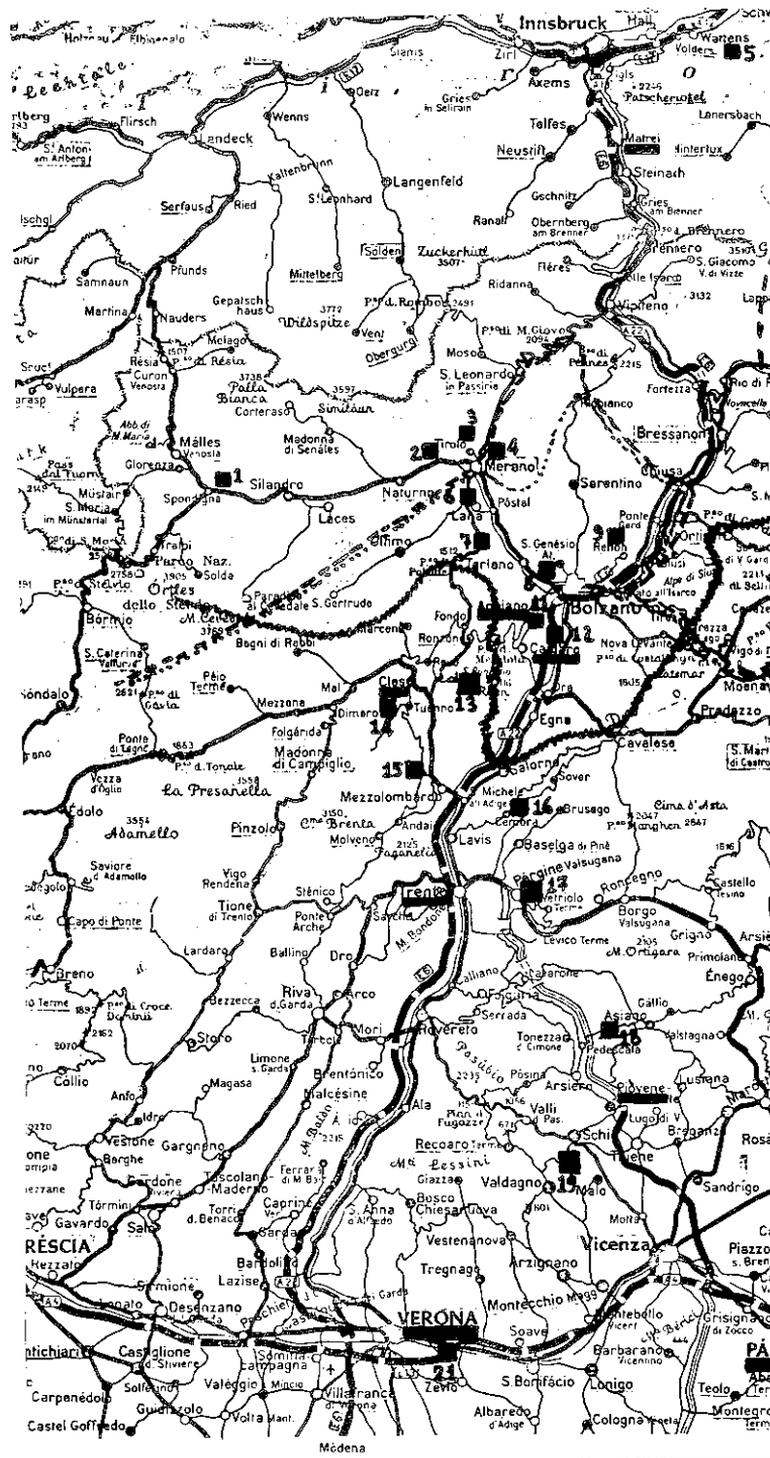
MARIA GRAZIA TIBILETTI BRUNO

RETI E LADINI

Dalla sponda sinistra del Po alla catena alpina fra l'Adige e il Cordévole noi abbiamo rinvenimenti, iscritti, ai quali diamo il contrassegno di «retici». In realtà si tratta di materiali diversi, aventi funzioni e valori diversi e in qualche caso con un tipo linguistico differenziato⁽¹⁾. Mi sembra pertanto più esatto parlare di «dialetti retici», se si pensi all'iscrizione lapidea di Castelciès di Cavaso del Tomba (Treviso), all'attizzatoio di Verona, all'arcaico cinturone di Lothen in Pusteria, per non parlare poi delle iscrizioni su roccia da Steinberg nel Tirolo settentrionale.

E così come localizzazione ricordiamo un piccolo gruppo a Verona e dintorni, poi a Magrè con varie offerte votive e a Piòvene e

¹ C. BATTISTI, *Popoli e lingue dell'Alto Adige*, Firenze, 1931; G. BONFANTE, *Quelques aspects du problème de la langue rétique*, «Bull. de la Soc. de Linguist. de Paris», 36, 1935, pp. 41-54; V. PISANI, *La lingua degli antichi Reti*, «Archivio per l'Alto Adige», 30, 1935, pp. 91-108; G. B. PELLEGRINI, *Osservazioni sulle nuove iscrizioni nord-etrusche di Sanzeno*, «Arch. Alto Ad.», XLV, 1951, pp. 303-29; ID., *ib.*, XLVIII, 1954, pp. 429-31; BATTISTI, *La Venezia Tridentina nella preistoria*, Firenze, 1954; ID., *L'Alto Adige nella preistoria*, «A.A.A.», IL, 1955, pp. 129-246; PISANI, *Le lingue dell'Italia antica oltre il latino*, Torino, 1964², pp. 317-27; PELLEGRINI, C. SEBESTA, *Nuove iscrizioni preromane da Serso (Pèrgine)*, «Studi Trentini», XLIV, 1965, pp. 3-33; TIBILETTI BRUNO, *Noterelle retiche*, «Atti del Sodalizio Glottologico Milanese», 20, 1967, (estratto); ID., *Camuno, dialetti «retici» e «pararetici»*, in AA.VV., *Popoli e civiltà dell'Italia antica*, VI, Roma, 1977 / '78, pp. 302-36; ID., *Tradizioni linguistiche e culturali a contatto, Reti e Romani (la tradizione retica nel Trentino)*, in *Atti del Convegno sulla «Romanità del Trentino» (Rovereto, 31 settembre - 2 ottobre 1977)*, Rovereto, in corso di stampa.



--- Raetia

..... Mun. Trident. a. 102



- 1) Tarces
- 2) Saxerknott
- 3) Melàun
- 4) Hochbühel
- 5) Himmelreich
- 6) S. Ippolito
- 7) Tésimo
- 8) Settequerce, Castelgrifo,
S. Maurizio
- 9) Piperbühel
- 10) Lothen
- 11) Putzer Gschleier,
Maderneto
- 12) Vadena
- 13) Tavòn, Sanzeno
- 14) Meclò
- 15) Dèrcolo
- 16) Caslir
- 17) Serso
- 18) Rotzo
- 19) Magrè
- 20) Castelciès
- 21) Cà dei Cavri,
S. Briccio di Lavagno

a Rotzo in val d'Àstico (per Feltre il discorso è ancora diverso); quindi a Serso di Pèrgine in Valsugana ancora con parecchie offerte votive, a Trento, a Caslir presso Cembra nella valle omonima. Segue tutto il gruppo della val di Non, con Dèrcolo, Tavòn, Meclo e Clès. Si risale a Sanzeno, che presenta ancora una volta un folto numero di offerte votive in bronzo, ecc., e quindi verso Bolzano con Caldaro, Vadena, Appiano e Maderneto. Si volge poi a occidente lungo la valle dell'Adige verso Merano con Castelgrifo, Settequerce, Tèsimo, S. Ippolito presso Lana, Hochbühel, e nella Venosta con Saxnerknott presso Plars e Tàrces verso Malles (quindi nella Vipptal con Matrei e poi Himmelreich presso Wattens). Dalla parte opposta lungo l'Isarco si incontrano S. Maurizio presso Bolzano, sull'altopiano del Renòn Collalbo, quindi il citato Lothen presso S. Lorenzo di Sebato. Questo è dunque il panorama geografico dei reperti «retici» che finora sono venuti alla luce, o meglio, che sono stati resi noti agli studiosi, nella e intorno alla zona che chiamiamo «ladina».

Per chi allora esamini sulla carta geografica la successione di queste località, risulta chiaramente come le direttrici di diffusione abbiano seguito le vie di comunicazione, e cioè si siano svolte lungo le grosse valli fluviali, dal Brenta all'Adige, al torrente Noce, all'Isarco, anche se le popolazioni preromane vivevano probabilmente piuttosto sulle pendici e un poco più all'interno, dove gli agglomerati potevano godere di maggior sicurezza, sia per quanto riguarda i fattori naturali come straripamenti, smottamenti del terreno, ristagni e impaludamenti, ecc., sia per quanto riguarda scorriere e assalti di genti più o meno di passaggio. Esse perciò dovevano trovarsi relativamente vicine ai fondovalle per i commerci, gli scambi, gli approvvigionamenti, ecc., ma ugualmente lontane per la difesa e la conservazione della vita e dei beni. A questo proposito si deve tener presente che il reperto di Tàrces nella Venosta fu trovato a 1077 m. d'altitudine, quelli di Piperbühel sul Renòn sono addirittura a 1126 m., e questo mi pare significativo.

Per l'epigrafista e il linguista che si occupino della remota antichità di questa zona, anteriormente cioè alla romanizzazione, restano dunque vuote grandi zone (anche se possono esservi reperti

preromani di valore archeologico e storico per la dimostrazione della presenza di insediamenti umani; ma questi, proprio in quanto non portino scritte, ci obbligano a dire che quantomeno le popolazioni non scrivevano, non avevano recepito la scrittura da aree più aperte e forse culturalmente più progredite), in particolare la val di Fiemme, la val di Fassa (mentre la prima parte, la val di Cembra, ha dato la situla di Caslir, che potrebbe d'altra parte esservi stata trasportata), la Valgardena, la val Badia, ecc., come dall'altra parte tutta l'area fra il Noce dopo Clès e l'Adige, ecc., e così dalla Venosta verso settentrione fino a Himmelreich e Steinberg verso Innsbruck.

A questo proposito il Battisti, che tanto a lungo, e si può dire fino alla sua morte, perché due suoi volumi annunciati dall'editore del *Dizionario Toponomastico Tridentino* sono rimasti interrotti nella pubblicazione, si è occupato del Trentino e dell'Alto Adige sotto tutti i punti di vista, della storia, della geografia, delle tradizioni popolari, dei dialetti e della letteratura «regionale» oltre che della toponomastica — cui si è già fatto cenno sopra — (2), fa varie affermazioni alle quali io non posso contraddire perché mi sembra che in gran parte si basino su elementi incontrovertibili. La zona ladina non coincide con la zona di diffusione dei Reti in età preistorica (questo anche se noi in realtà non conosciamo i loro confini secolo per secolo, ma a mala pena abbiamo idea dei confini della *Raetia* fissati da Augusto nel I secolo d.C., e gli autori antichi ci danno attribuzioni genetiche spesso diverse per le varie popolazioni che dovevano essere stanziati in queste zone, a seconda delle fonti cui attingevano, del periodo cui queste ed essi stessi appartenevano, o anche dell'elemento «culturale» che più li colpiva delle singole popolazioni)(3). Anche tenendo l'area di influenza «retica» più allar-

² TIBILETTI BRUNO, *Ricordo di Carlo Battisti*, «Studi Italiani di Linguistica Teorica ed Applicata», 1978, pp. 383-95; PELLEGRINI, *Carlo Battisti*, in *Atti del Convegno sulla «Romanità del Trentino»* (etc., cit. a n. 1), in corso di pubblicazione.

³ *Popoli e lingue*, cit. a n. 1, p. 198.

gata possibile, in varie aree essa non sarebbe potuta arrivare, e in altre sicuramente non si è mai udita una parlata ladina (se non perché qualcuno vi si possa essere trasferito da solo o con la famiglia, per ragioni sue private).

Esistono invece molte concordanze fra toponimi prelatini del Trentino e dell'Alto Adige, e inoltre ne esistono anche per luoghi molto distanti fra loro, e ancora, con la pianura, lungo il corso dei fiumi. E la toponomastica, se esaminata con solide basi scientifiche, può spesso da sola dimostrarci la presenza di un sostrato comune o al contrario negarlo.

Naturalmente l'Alto Adige risulta più conservativo del Trentino, dato il maggiore isolamento anche nel periodo medievale, quando resta al di fuori dell'espansione linguistica dei centri di pianura soprattutto grazie al suo «agganciamento» al vescovado di Bressanone, a sua volta legato a Salisburgo, e che tendeva a una politica di intedescaimento del patrimonio linguistico e culturale precedente⁴). Il Trentino infatti già nell'antichità era andato soggetto all'arrivo e quindi al sovrapporsi di più ondate di popolazioni diverse (anche se io ritengo piuttosto che per gli Etruschi si debba parlare di penetrazione di mercanti, soprattutto, e forse anche di artigiani e di sacerdoti - scrivani, ma in tempi diversi e con caratteristiche diverse, e pertanto con modalità diverse nell'esplicitazione della loro influenza; e così pure per i «Paleoveneti» gli effetti di influssi sono più dovuti alla vicinanza e al contatto geografico — lungo la zona di confine — e forse poi anche alla frequentazione dei luoghi di culto [la dea *Reitia*]), la più sicura delle quali è quella gallica, a partire circa dalla fine del III sec. a.C. Infatti ho registrato parecchio materiale gallico anche nelle epigrafi retiche, perché l'onomastica, si sa, è la prima ad essere influenzata e sostituita (cioè a variare statisticamente nella qualità, come mi pare di aver potuto dimostrare soprattutto per l'area «leponzia», cioè Canton Ticino [Svizzerà] e Lombardia, dove le iscrizioni epicoriche che mi risultano

⁴ *La Venezia Tridentina*, cit. a n. 1, pp. 44-45 e 52.

per vari motivi più tarde presentano una percentuale assai elevata di nomi gallici, oltre a mostrare pure morfologia gallica) da una tradizione più prestigiosa (come poi accadrà per quella romana)⁽⁵⁾. Il Battisti qui ha dimostrato che, mentre nell'Alto Adige mancano i prediali in *-ācum*, che testimoniano della presenza stabile di individui di stirpe gallica, nel Trentino se ne registrano parecchi, anche se tuttavia mancano nomi composti e altri caratteristici gallici (che abbiamo invece nell'area venetica). Questo d'altra parte è anche indizio che i Cenomani si insediarono in centri preesistenti e già denominati, e che solo più tardi si decisero a nuovi insediamenti a cui, secondo il parallelo latino dei prediali in *-ānum* da nome di persona, diedero come denominazione il nome del proprietario derivandolo aggettivamente appunto con il suffisso parallelo, gallico, *-āco*-⁽⁶⁾. Egli ritiene dunque che i Reti «puri» si debbano ricercare piuttosto a nord del «Municipium Tridentinum», come risulta dalla toponomastica, dove si hanno vari nomi preromani; invece l'antroponimia indigena non ritorna nei prediali latini in *-ānum*, soprattutto nella Venosta e nel medio e Alto Isarco, e questo è indice della seriorità della romanizzazione. La romanizzazione infatti arrivò tardi perché la via del Brennero incominciò ad essere utilizzata solamente dal III sec. a.C., e i Romani usavano una politica connessa con le «vie di transito»: come riprova, i prediali in *-ānum* da nome latino, che indica appunto una colonia stabilita nella zona o un insediamento stabile rilevante, sono infatti raggruppati nella val d'Adige nel Bolzanino⁽⁷⁾.

Le iscrizioni dunque sono rappresentative solo in parte di una situazione antica, perché si riferiscono solo a quei gruppi che hanno «creato» un sistema grafico, prendendo il modello etrusco di tipo settentrionale e adattandolo per rendere il proprio sistema fonologico, che solo in parte poteva corrispondere a quello etrusco.

⁵ TIBILETTI BRUNO, *Ligure, «leponzio» e gallico*, in AA.VV., *Popoli*, cit. a n. 1, p. 208.

⁶ *Ven. Trid.*, p. 53.

⁷ *Ib.*, pp. 67; 79; 87.

Noi infatti non conosciamo nulla del modo di esprimersi delle popolazioni che non hanno «imparato» a scrivere (anche se le iscrizioni in realtà sono una ben misera dimostrazione di esso), e i toponimi che appaiono nella zona «retica» in realtà ci riportano alcuni fatti fonetici e inoltre alcuni fatti morfologici, limitati al livello di formanti, talvolta senza una funzione ricavabile precisa, e ci danno soprattutto elementi lessicali, i quali in realtà non dimostrano affatto una loro «reticità», anzi, per il fatto stesso che ritornano pure in altre aree, lontane (non sempre in tutte, talvolta solo in una), come Liguria, Corsica, Sardegna, Baleari e penisola iberica (e in basco), nonché addirittura in zone dove si parlavano lingue «asianiche» e lingue caucasiche, attestano la loro appartenenza al sostrato, cioè a lingue «mediterranee»⁸). Questi elementi naturalmente sono reperibili nelle continuazioni dialettali in quanto termini descrittivi, e nella toponomastica in quanto termini descrittivi all'origine perché legati più specificamente a fatti geografici, geologici, botanici e zoologici (una certa parte infatti della fitonimia e della therionimia è in stretta dipendenza con *l'habitat* che permette la vita di quella determinata specie).

Le iscrizioni invece, proprio per il loro ambito semantico, cioè la dedicazione, l'offerta, e la memoria funeraria, si muovono entro un ambito assai ristretto di concetti e di espressioni. Inoltre la difficoltà spesso insormontabile portata dalla incapacità di rilevare taluni elementi morfologici e quindi i rapporti funzionali che determinano la struttura sintattica, e pertanto il significato stesso (e in questo la «scriptio continua» contribuisce al massimo grado, come si vedrà appresso anche per elementi che sembrerebbero più determinabili sul piano semantico per la «ristrettezza» dei concetti esprimibili), crea l'impossibilità di trovare confronti con soddisfacente margine di sicurezza.

Orbene, per renderci conto di quello che sia il problema linguistico «retico» nei suoi vari aspetti, e fino a che punto un rapporto si

⁸ *Ib.*, pp. 91-104.

possa istituire fra le parti e fra una zona e un'altra, e quali siano i limiti entro i quali possiamo condurre la nostra ricerca, senza nascondersi naturalmente fin dal primo principio che la romanizzazione, sia pure tarda in molte parti della nostra zona, ha soppiantato integralmente i sistemi costitutivi precedenti, come si è già visto per tante altre zone dell'Italia peninsulare, e che pertanto saranno piuttosto individuabili appunto resti o relitti lessicali in particolari ambiti semantici più tecnici e legati all'ambiente, e forse formazioni suffissali diverse da quelle latine, che non fatti fonetici (o fonologici: infatti la tendenza attuale della linguistica italiana è di spiegare certi sviluppi piuttosto mediante l'azione di spinte e controspinte interne alla lingua o ai dialetti stessi che mediante l'azione dei «sostrati», cfr. P. Tekavčić come tipico esponente di tale tendenza)⁽⁹⁾, per operare dunque questa indagine, dicevo, procediamo alla registrazione dei materiali che sono a nostra disposizione nell'area che circonda la zona ladina e semi-ladina, tralasciando invece quella che è nettamente padana, trentina e veneta, anche se la si prenderà in considerazione ogni qual volta e se vi saranno riferimenti dalla nostra zona, soprattutto per individuare i rapporti che la zona montana e pedemontana hanno avuto con la pianura stessa, che era appunto più facilmente portata alle innovazioni, e di conseguenza alla «distruzione» dei materiali culturali più specifici e originali.

Facendo dunque la ricognizione dei reperti, lungo la valle dell'Adige troviamo, partendo dal primo luogo, rispetto alla sorgente del fiume, di ritrovamenti iscritti, nella val Venosta (etn. *Venostes*) la località di TÀRCES (= Tartscher = bühel) presso Malles (= Mals) dà un pezzo di corno di cervo forato ad un'estremità (chiaro indizio della sua funzione votiva, cfr. Serso in Valsugana, ecc.), che reca inciso *lavis.iel rivise* \mathcal{K}^3u / *tina* \mathcal{K}^3 , con *r* molto piccolo che potrebbe giustificare la separazione di parola dopo *l*, e la terza parola lungo l'altro bordo del pezzo corneo, a lettere capo-

⁹ *Grammatica storica dell'italiano*, trad. it., I, Bologna, 1974², *passim*.

volte e molto più piccole, quasi un'aggiunta successiva e di minore importanza.

Al SAXNERKNOTT presso Plars (Merano) su frammenti ceramici registriamo due sigle o numeri: *u* o 5, *it* o 11?, un problema che si prospetterà anche per altre località, dove magari non avremo altre attestazioni «epigrafiche» (e pertanto, come valutare appieno l'importanza di tali reperti?), oppure si accompagneranno a epigrafi, ma incise prima o alla fine o sul retro del pezzo.

A HOCHBÜHEL (Merano) ugualmente compaiono materiali ceramici con varie sigle (Museo di Innsbruck), forse numeriche, se si considerano altri materiali di aree vicine (v. sopra), piuttosto che corrispondenti a sequenze di suoni producenti un significato (*ani* o *uni*, *tn*, *au* o *al*).

A MELÀUN (Merano) su frammento ceramico compare una sigla, *tr* o *tu*, o un numero, 15; su un vasetto invece *itu* (M. Innsbruck).

A S. IPPOLITO presso Lana (Merano) compaiono varie sigle o, ancora una volta, numeri, su materiali di terracotta e su una falce di ferro (M. Innsbruck).

A TÈSIMO (= Tisens, Bolzano) su un'accetta si registra un nome, *enikes*, che può essere in nominativo o in obliquo genitivo come nome del proprietario dell'oggetto; nella grafia, con *n* capovolto, esso fa pensare alle due iscrizioni, delle quali una sicuramente etrusca (l'altra è troppo mutila per ricavarne un valore), in grafia «retica» [?] *ki aiser.t³inia.t³i* [---] 'tre dèi, Giove-Tin, dono (?)...' e [---] *silnane* [---] di Feltre. Inoltre su asce di bronzo sono state incise sigle forse numeriche (5, 15, ?) o lettere (*tat* o *tkt*, *tu* o *ut*, *u*, ?), o ancora, segni di proprietà, come tuttora vediamo esserne contrassegnati strumenti, recinzioni, ecc. (MM. Trento e Bressanone).

A SETTEQUERCE (= Siebeneich, Bolzano) sul manico di un simpulo di bronzo, venne inciso su un lato *paniun. lašanuale* e sull'altro *upiku.perunies.sχaispala* (M. Innsbruck). Un'altra scritta invece si trova su un frammento lapideo di porfirite, cioè [?---] *φanaχ²i* / [---] *nlaupe*.

A CASTELGRIFO (= Schloss Greifenstein, Bolzano) sul fondo di un vaso venne tracciata l'epigrafe, che corre tutta lungo la cir-

conferenza: *pevasniĕesi upiku tiuti saĕvil ipiperisnati*, a «scriptio continua», e questa divisione è arbitraria e non la sola possibile.

Ad APPIANO (= Eppan), al Putzer Gschleier una cifra appare su di un vaso e un'altra su un frammento di corno di cervo, mentre su due maniglie di una cista una decorazione che è combinazione di segni altrove singoli o combinati diversamente; su una lamina di bronzo forata a un'estremità (oggetto votivo) è tracciato un nome, che sembra in nominativo, *rušie*, mentre a Maderneto (= Maderneid) appare su una lastra funeraria, al di sopra di una decorazione a lorica, in una grafia semi-latina, ma sinistrorsa, *ossuqie*.

A CALDARO (= Kaltern) su una moneta di bronzo a forma d'ascia si hanno alcuni segni, cifre o iniziali del valore.

A VĀDENA (= Pfatten), allo Stadelhof abbiamo un blocco mutilo di quarzo porfiroide (M. Innsbruck), che porta una scritta su due righe, cioè *pnake:vitamu / lat²eš*, e sul retro della pietra si ha una specie di sigla, *er* o *re?* con lettere a direzione opposta fra loro. Su un frammento invece di cista bronzea (M. Bolzano) si ha una parola parzialmente rovinata, ma leggibile, che per lo spazio esistente prima e dopo deve considerarsi «intera»: *pipe*, probabilmente un nome proprio, come sopra *rušie*.

A S. MAURIZIO (= Skt. Moritzing, Bolzano) si ha un frammento di coccio con [---]ilp[---], che potrebbe essere interessante (M. Bolzano), mentre lo sono meno due cifre su cocci; inoltre sul bordo di una situla appare in due punti (cfr. ad es. Caslir) un'incisione non ben chiara e di valore ambiguo, [---]kicici.i/uñi. Molto più importante risulta invece il nome inciso sul manico di un'altra situla (M. Bolzano), cioè *pitame*.

Passando ora oltre Bolzano nell'area isarchese, sull'altopiano del Renón abbiamo a COLLALBO (= Klobenstein) un bastoncino semicarbonizzato, noto come «lituo di C.», che ricorda usi particolari sacrali da una parte e di uso cifrato dall'altra, con cifre in un ordine particolare (3, 2, 4, 1, 5) su tre righe di scrittura con «interpunzione» pure particolare a quattro punti e alla fine duplici sbarrette: ai numeri corrisponde *aĕupla* inizialmente; nella riga successiva a *siara* corrispondono *p[---]a,alv,vin,r²in,spaĕ*; nella terza *kulišna*

(se così è da leggere) «regge» *un,a,a,sna,er[ki]*: il tutto non è interpretabile. Una seconda epigrafe da PIPERBÜHEL presso Ritten è invece su una lastra che pare funeraria, e con due righe di scrittura, *laseke / mazeke* (M. Bolzano).

In Pusteria, presso S. Lorenzo di Sebato (= St. Lorenzen), a LOTHEN, fu trovata una placca di cinturone di bronzo con un'iscrizione assai singolare, di aspetto arcaico: *Χαμφελ suries.kala heprusi ahilş / LI (?) / klanturus.* Qui compaiono anche cifre, su una piramidetta di terracotta (forata per essere appesa), e una specie di ascia, che però sarà più facilmente *iti* o numero.

A CHIÉNES (= Kiens) si sarebbe pure trovato un pezzetto d'osso con iscrizione incisa, formata da 8-10 lettere, che andò disgraziatamente perduto (1930/'32), e che sarebbe importante ritrovare.

Ricordiamo anche in area austriaca le iscrizioni di HIMMELREICH (Wattens), cioè *Kaisurus*, e quella di MATREI oltre Lienz, cioè *lavises*, mentre restano a parte quelle su roccia di STEINBERG verso Innsbruck e quella dell'elmo di VAČE (e in un certo qual modo anche quelle di NEGAU), anche se quest'ultima ha un riaggancio ben preciso con Serso in Valsugana, e ciò fa quindi pensare che dalla Cisalpina i Reti abbiano dato modelli culturali e linguistici, oltre che grafici, ad altre popolazioni, più settentrionali.

Ritornando sui nostri passi verso Trento e passando nella valle laterale del torrente Noce, cioè la val di Non, abbiamo i ritrovamenti, quasi tutti votivi, di SANZENO (ma per questi non mi soffermerò molto perché li presi ampiamente in esame al congresso di Rovereto, del settembre - ottobre 1977, sulla «Romanità del Trentino», di cui usciranno gli atti in un tempo abbastanza prossimo, e a tale mio contributo rimando, tranne che per le conclusioni)¹⁰, in particolare quelli della località ai Casalini (M. Trento), cioè tutto un tesoretto di oggetti di bronzo con forme varie,theriomorfe (spe-

¹⁰ TIBILETTI BRUNO, *Tradizioni linguistiche*, cit. a n. 1.

cialmente cavallini stilizzati) e antropomorfe. Su altri oggetti di vecchi scavi, a parte la statuetta di guerriero, cioè spade, asce, zappe, manici di situle, vasetti e pezzi di corno, abbiamo soprattutto cifre e sigle analoghe e con sequenze simili a quelle registrate per altre località sopra citate (M. Innsbruck). Forse si ha anche *ipu* o *upi* registrato più volte su oggetti, cui si accennerà dopo; su un vasetto si ha pure *tr*, che potrebbe ricordare Melaun. In grafia latina, su coccio, compare *Nana*.

A CLÈS, ai Campi Neri, si ha *tukinua*, un nominativo femminile, sul bordo di un vaso di bronzo, e così su un colino della stessa lega è inciso *pianus apan* (M. Innsbruck), che ci ricorda Sanzeno con il guerriero che porta *pianus apanin*. Così al Castellaccio di MECLO (= Mechel) abbiamo [--] *tamuriri*; a M. su frammenti d'osso e di corno di cervo abbiamo, φ *ausut*, che pare forma abbreviata, a Valemporga φ *a* [---], e in grafia latina [---] *anna*, ma con modello culturale, votivo, ancora «retico» (M. Trento). Il piccolo «scudo di Meclo» di bronzo, votivo, con foro, con interpunzione disgiuntiva a tre punti, presenta due scritte per me di epoca diversa, cioè anteriore φ *eluriesi: \varphi**elvinuale* e poi, in grafia semi-latina, in alto, *niku*, che deve essere un nominativo maschile.

TAVÓN (M. Trento) un frammento di granito tonalite porta un'iscrizione frammentaria con interpunzione disgiuntiva a tre punti: [---] *rileke:sa* [---].

A DÈRCOLO, sopra una specie di cavallo di bronzo votivo (v. Sanzeno) si ha un nome al nominativo, *pirikanišnu*.

Scendendo ancora e ricongiungendoci alla valle dell'Adige, risalendo lungo la val Cembra a CASLIR (-SLYR; Cembra) venne trovata una situla (detta poi «situla Giovanelli»), che reca scritte varie lungo il bordo e sul manico, cioè *velkanu / kusenkus t³ rinake // lupinu pitiave / \varphi**elna vinutalina\varphi // lavisešeli*.

Scendendo ancora, diciamo, lungo la valle dell'Adige e risalendo per la Valsugana a SERSO DI PÈRGINE è stato reperito recentemente un deposito votivo assai importante, che fa il paio con Sanzeno e poi con Magrè, ma anche per questo rimando al mio articolo per il convegno roveretano e darò qui solo le conclusioni.

Per FELTRE ho accennato sopra alle due iscrizioni in grafia

retica destrorsa e rifacentesi a un modello di lettere capitali latine.

Per MAGRÈ in val Leogra, presso Schio, ugualmente rimando al mio articolo.

In val d'Àstico a PIÒVENE, su frammento di olla, compare il nome (?) $\varphi e\chi e$, mentre a ROTZO abbiamo cifre e sigle su frammenti di coccio, su aghi d'osso, e su vasi due iscrizioni più ampie ma mal leggibili.

Le altre testimonianze sono ancora più lontane dalla nostra zona, e le cito comunque per ricordo: VERONA, con un vasetto a grafia forse influenzata da quella venetica, e con un attizzatoio più arcaico, al quale d'altra parte dovrò fare riferimento ancora; S. BRICCIO DI LAVAGNO in val di Progno di Mezzane, con due pezzi di corno di cervo; PADOVA, con un anello di lettura dubbia e una paletta sacrificale di bronzo, infine CASTELCIÉS di Cava-so del Tomba (Treviso), con una lapide frammentata, la quale presenta su una faccia un'epigrafe «retica», e sull'altra un'iscrizione latina indecifrabile per corrosione. Per questi reperti si tratta di materiali appartenenti ad altre aree, diverse come contesto storico e culturale, e li prenderemo pertanto in considerazione solo in quanto abbiano raccordi con le iscrizioni delle zone più settentrionali.

Le iscrizioni che meglio esamineremo saranno naturalmente appunto quelle fino a Serso, perché anche graficamente mi sembrano più riavvicinabili. Queste infatti presentano in genere *a* del tipo aperto, e solo qua e là appare qualche esempio diverso, che perciò è analogico sul tipo chiuso, caratteristico nell'area padana (quindi Magrè è intermedio), ad es. a Vadena e forse a Castelgrifo, oltre che a Lothen — che però abbiamo detto essere di tipologia arcaica e singolare.

U è normalmente tracciato diritto, mentre a Magrè e nell'area padana è capovolto; *p* è in genere a sbarretta in alto nel senso della scrittura, ma a Serso l'unico esempio è a tre sbarrette, come a Magrè e a Lothen, e probabilmente dello stesso tipo doveva essere nella Padana, anche se qui mancano esempi per *p* nelle iscrizioni giunteci.

Ma vediamo ora, più che la morfologia, cioè la grammatica, e la sintassi, che necessariamente non possono servire alla nostra inda-

gine, perché non furono più rilevabili successivamente alla romanizzazione, e neppure nelle iscrizioni latine della zona, e poi nei dialetti fino ad ora, quella che pare piuttosto essere l'onomastica, con i suoi rapporti, e qualche elemento fonetico. Per morfologia e lessico accenniamo solo a certi accostamenti con l'etrusco, anche se il retico — è bene ripeterlo — fundamentalmente non è etrusco perché manca di certi elementi che squisitamente lo caratterizzano⁽¹¹⁾.

È da dire innanzitutto che il tipo di scrittura, cioè il modello etrusco, ci rende impossibile, quando non si abbia la forma corrispondente in iscrizioni latine (e anche qui l'accertamento dei valori fonetici va fatto con cautela), sapere se una pronuncia era con la sorda o con la sonora, con la aspirata o con la spirante o con la sorda, e in qualche caso con un'intensa (geminata) o con un'affricata, se con *u* o con *o*. Perché sia più chiaro, se era con *k* o con *g*, con *p* o con *b*, con *t* o con *d* (sorda / sonora); con *th* come il greco θ o con ϕ come nell'ingl. *thing* 'cosa' o con *t*; con *ph* come il greco ϕ antico, o con *f* come nel greco più recente, ad es. $\phi\acute{\iota}\lambda\iota\pi\pi\omicron\varsigma$ = latino *Filippus* (di età imperiale, contro *Pilippus*, *Philippus* «forme» precedenti), o con *p*; con *kh* come il greco χ o con *h* o con *k* (aspirata / spirante / sorda); con *tt* o con *ts/st*, con *ss* o con *ks/sk* o con *ts/st* o anche con *ps/sp* (intensa / affricata), ecc. Anche la grafia latina non può renderci esattamente conto della fonetica indigena, e soprattutto delle opposizioni, perché il sistema fonologico latino è diverso da quello retico, che sembra invece più vicino a quello etrusco, dove le opposizioni erano probabilmente di intensità e non di sonorità, e di aspirazione rispetto alla non-aspirazione (come quando in iscrizioni latine parallele a iscrizioni etrusche -bilingui- troviamo delle sonore, cfr. *TLE*, 542 «*Pedros lautnida*»⁽¹²⁾ contro il regolare *petrus lautniða*, dove *d* è usato sia per *t* che per θ originari -*petrus* corrisponde infatti all'italico-latino *Petronius*- che sta a *petrō*, -*ōnis* 'il quattro zampe,).

¹¹ Rimando per tutti i confronti ai miei articoli citati a n. 1.

¹² M. PALLOTTINO, *Testimonia linguae Etruscae*, Firenze, 1968².

Nel formulario votivo troviamo un verbo ripetuto più volte con grafie diverse in diverse aree, cioè *tinaκ³* a Tàrces e a Sanzeno, *t²inaκe* a Sanzeno, poi *t⁴inaκe*, *t⁴inake* e *tinaκe* a Magrè, il quale è arrivato, forse con una classe di scrivani-sacerdoti che hanno portato anche la scrittura e potrebbero anche aver sviluppato la vita dei santuari «retici», dall'Etruria, dove infatti abbiamo *zinace* a Narce e Formello, *zineke* a Cerveteri, *zince* a Musarna (con sincope tarda), mentre *zinaie* a Veio potrebbe essere per palatalizzazione, e infine *tinake* a Chiusi, con un'alternanza *z/t* (affricata / sorda) che è significativa per l'incertezza dell'iniziale anche in queste nostre aree. Inoltre abbiamo *t³rinaκe* a Caslir, che dovrebbe confrontarsi con l'etrusco *trinice* (con sincope tarda probabilmente da * *trinake*) nel «liber linteus» portato a Zagabria dall'Egitto, che si trova accostato a *flere*, *fler* 'offerta'.

Ancora forme «verbal» in *-ku* potrebbero corrispondere a forme in *-qu/-ku* etrusche (*aliqu* 'dono, donativo, o 'dono?'), cfr. a Castelgrifo e a Settequerce *upiku* o *iupiku*, e a Ca' dei Cavri (Verona), quindi nella Padana, *uφiku* o *iuφiku* (a seconda se *i-* si ricollega con la parola precedente¹³) o si aggiunge alla successiva): questo comporta un confronto e un rapporto stretto fra il Bolzanino e la Padana. A Magrè invece si hanno forse anche forme in *-tu*, ma assai più dubbie. La congiunzione è *-k* (a Sanzeno *-k/κ³*) enclitica, posposta all'elemento che si vuole unire, come in etrusco, ma anche in gallico, e cfr. lat. *-que* 'e' (*senatus populusque Romanus* 'il senato e il popolo romano'): *lupinu pitiave φelna vinutalina-k*, un uomo *l.p.* 'e' una donna *φ.v.*, mentre manca l'altra congiunzione etrusca *-(u)m*.

Il termine *aκvil* o *saκvil* come donativo o offerta compare a Castelgrifo e a Serso in Valsugana, e inoltre come (*s*)*akvil* a Padova nella Padana con *s-* che, come nel caso precedente di *i-*, può colle-

¹³ Cfr. *upi*, se così è da leggere, a Sanzeno, che potrebbe essere abbreviazione oppure un sintagma intero, con funzione e significato diversi da quelli attribuibili a *upiku*, quando da questo si separa *-ku*; cfr. M. CRISTOFANI, *Introduzione allo studio dell'etrusco*, Firenze, 1973, pp. 78-79 (a quest'opera rimando per confronti).

garsi con la parola precedente o aggiungersi alla successiva). *SaXvil* sarebbe da confrontarsi con lat. *sacer* 'sacro', *sancio* 'sancisco, pattuisco', osco *sakrasia-* '*sacraria, sacra', *sakranna-* 'da consacrare' ecc., ma la forma in *-il* ricorda gli etruschi *acil* 'opera', *avil* 'anno' ecc.

A Clès in val di Non appare *pianus apan* nell'ambito di un'offerta votiva, espressione ampliata con il nome della divinità cui si offre o della persona a vantaggio della quale si offre: *laturusi* ('per *laturu*') *pianus apanin*, con *apanin* rispetto a *apan* nello stesso rapporto che abbiamo tra *kaian* di Padova e *kaianin* della cosiddetta «situla di Providence» (cioè una situla che si trova al museo statunitense di Pr., e di cui non si conosce la provenienza, sulla quale però si trova la forma verbale *mlvainice*, che è l'etr. *muluvainike*, *muluvaneke*, *muluvanece*, ecc. 'donò') e forse anche in etrusco, dove si rileva una flessione *-an*: *-anin*.

È interessante come termine di lessico sacrale *ierisna* 'sacro' 'offerta sacra' (?) di Serso, che il Pellegrini ha ritrovato esattamente sull'elmo di Vače, cui accennammo già sopra (e d'altra parte anche la scrittura deve avere avuto modelli «retici»)(¹⁴).

Ma veniamo ora all'onomastica, che risulta qui più interessante. C'è ancora da dire che le «desinenze» indigene scompaiono quasi totalmente con la sostituzione della flessione latina, tranne che per l'uso della terminazione *-a* dei personali anche per gli uomini (cioè *-a* è indifferente al genere)(¹⁵). Abbiamo comunque «nominativi» in vocale, cioè *-e* maschile, *-a*, *-ia* preferibilmente femminili, *-u* maschile (o indifferente al genere anch'esso, come nelle iscrizioni latine, fino all'area illirica compresa, abbiamo *-ō*, *-ōnis* maschile e femminile, parallelo a *-u*, *-unis* forse per iscurimento di *ō* in *u* e quindi adeguamento morfologico nel resto della flessione, cfr.

¹⁴ PELLEGRINI, *Popoli preromani nelle Alpi Orientali*, in «*Alpes Orientales*» V. *Acta quinti conventus* (etc.), Lubiana, 1969, pp. 48-51.

¹⁵ Cfr. anche J. UNTERMANN, *Namenlandschaften in alten Oberitalien*, «*Beiträge zur Namenforschung*», X, 1959, §§ 4-7; 43-46, e specialmente 37; v. anche TIBILETTI BRUNO, *Tradizioni linguistiche*, cit. a n. 1.

«lep.» *namu* a Levo, lago Maggiore, e *Namuni* dat. a Bieno, lago Maggiore, contro *Namoni*) e *-ua* femminile¹⁶); *-ai* femminile (come in etrusco esistono i gentilizi femminili in *-ai*, *-nai* che poi passano a *-ei*, *-nei*); abbiamo qualche obliquo-genitivo in *-s* (e forse per *-ai*, come in etrusco, *-al*) e dativi in *-si* (come in etrusco, se interpretiamo esattamente i rapporti e le funzioni sintattiche). Per la morfologia dell'onomastica siamo più vicini al tipo non-indeuropeo etrusco che al tipo indeuropeo latino o venetico o greco, ecc.

L'individuo può essere contraddistinto da un solo elemento onomastico, e questo si trova soprattutto sui fittili, quando è necessario rappresentare il nome del proprietario dell'oggetto (per rendere meno appetibile l'oggetto stesso a chi pensi di appropriarsene indebitamente?). Sulle pietre e sugli oggetti votivi abbiamo spesso due nomi, dei quali il secondo dovrebbe, come sia in etrusco che in «leponzio», venetico, greco, ecc. rappresentare il nome del padre, nella forma «sintetica», cioè di aggettivo, che va normalmente concordato col personale del figlio, o nella forma «analitica», cioè di obliquo-genitivo (senza il termine significante 'figlio' o 'figlia').

Il solo personale appare a Tärces (*riviseik³u*), ad Appiano (*rušie*), a S. Maurizio (*pitame*), a Piperbühel (*laseke* o *mazeke*: l'una o l'altra potrebbe invece essere verbale), a Vadena (*pipe*), a Sanzeno (*katiave*, *remina*, *tau³rilina* e *kunina-si*, *vepelie*, *kelivai*, *prima*, *karapašna*(?), *kevisianati*, *t²ine*, *priaurina*(?), *autu*), a Dèrcolo (*pirikanišnu*), a Meclò (*niku*), a Clès (*tukinua*), poi a Piòvene (*peke*), a Magrè (*pitamelka*(?)), *pitie* / *pit⁴ie*, *pit³ale*, *pakinua*, *valteonu*), a Verona (*hirapasuva* (?)), a S. Briccio di Lavagno (*t³inesuna*), ecc. Nella forma di obliquo a Matrei (*lavises*), a Tèsimo (*enikes*), poi a Verona (*remies* e anche, forse, *velisanes*).

Personale e patronimico «sintetico» appaiono a Sanzeno; il secondo con terminazione in *-anu*, è anche anteposto (*vat²anu reitu-*

¹⁶ TIBILETTI BRUNO, *Brisino e l'epigraffa epicorica del lago Maggiore*, «Bollettino Storico per la Provincia di Novara», in corso di pubblicazione.

šnu, remi-κ³ vispekanu, laspatianu esiunne contro *lipie(k) alašunu* in *-unu* [infatti a *laspa* corrisponde *laspatianu*, a *vispeka vispeκ²a-nu*]); e a Magrè (*pitamne helanu*). Ma a Magrè abbiamo anche forme peculiari di patronimico, in *-kinu* (come in gallico abbiamo forme in *-kno-* e in venetico in *-kenes* e *-kno-* con il valore di 'nato da, figlio di'): *klevie va .l. tikinu, laste φut³iKinu, [---] ³iKinu*; con aspetto e funzione uguale appaiono *knuse susinu, pitie me³inu*). Altre formule con due elementi nominali sono a Sanzeno (*vispeka maiu, laspa φirima*, quest'ultimo prenome posposto), a Caslir (*lupinu pitlave e φelna vinutalina*), a Serso ([φ]rima pitamn[---], [---] e metinu), a Magrè (*reite muiiu*).

Personali con obliquo possono essere, ma non è detto che siano, perché si possono spiegare gli obliqui anche come dediche, perciò a valore genitivale - dativale, a Vadena (*vitamu lat²eš* 'per l.' o 'figlio di l.'), a Lothen (*κamφel suries* 'per s.' o 'figlio di s.'), a Caslir (*velkanu kusenkus* 'per k.' o 'figlio di k.').

In tutta questa onomastica abbiamo elementi che ritroviamo in area venetica, che conosciamo nel mondo gallico, che ritroviamo in iscrizioni etrusche, e altri che potrebbero invece essere «retici», perché allo stato attuale delle nostre conoscenze non siamo in grado di trovare altrove confronti più sicuri¹⁷).

Per le attestazioni in etrusco (per la puntuazione invece poteva trattarsi sia di un apporto etrusco sia di uno venetico) si ricordano *suries, susinu, velkanu, helanu, kamφel, φeke*, ecc.

Per un influsso da e in venetico raccogliamo *φirima / φrima* e venet. *vhrema*, venet.-lat. *Frema, pitamn [---], pitamne* e venet. *pitamnikos, [---] ilp [---]* e venet. *pilpoφei* dat., *valtikinu* e venet. *voltiKenei, voltiKnos, φut³iKinu* e venet. *φutijakos* (e cfr. a Este *φtκn* su corno votivo, probabilmente dall'area retica), *vepelie* e venet. *veφelei* dat., *enikes* e venet. *Enniceios, Kelivai* e venet. *kellos, niku* e venet.-lat. *Nicō*, ecc.

¹⁷ Anche questi elementi sono stati considerati e messi in luce da me negli articoli citati a n. 1.

Il gallico è pure ben testimoniato, soprattutto nella val di Non, anche come suffisso aggiunto ad altro tema, oppure come tema ampliato invece con suffisso indigeno (*pirikanišnu*, *katiave*, *remi*, *remina* e *remies*, *vat²anu*, *laturu-si*, *lat²eš*, *vinutalina*, *φανακ²i*, *la-ste*, ecc.

Vi sono poi forme diffuse nella Cisalpina, che si trovano però anche in area gallica, come *autu*, *vitamu*, *riviseIK³u* e *pitānmelka* (cfr. *Nabelcus*, *Sabelcus*, *Matrabus*, *Ubelkabus* dat. pl.), *lavises* (e *lavisešeli*, *lavis. iel*, che probabilmente indicano un rapporto diverso), *tukinua*, *kunina*, *ašīkanu*, *maiū*, *rušie*, *lupinu*, *tulieš*, *mei³inu*, *klevie*, *pakinua*, *t²ine* e *t³inesuna*, e tutta la serie soprattutto con *pit-*, cioè *pitame*, *pitave*, *pitamne*, *pitamn[---]*, *pitānmelka*, *pitie* / *pit⁴ie*, *pit³ale*, *pit[---]* (in iscrizioni latine *Bit(t)tius* / *Pit(t)tius*, *Bit-talio*, ecc.). Si hanno poi *reitušnu* e *reite* che possono essere nomi teoforici, legati alla dea *Reitia*, ma altrettanto bene possono spiegarsi con *Raedō*, *Raedonius*, ecc. (*ai* passa ad *ei*, come del resto in etrusco e in umbro). *Kevisianati* pare originariamente un etnico, cfr. *Gennanati* genit. e top. *Zennano*⁽¹⁸⁾, e *arušnas* di Serso pare confrontabile con l'etnico *Arusnates* del *pagus Arusnatium*, attestato a Fumane di Valpolicella.

Altri elementi restano isolati, come *vispeK²a*, *Karīka*, *karapašna*, *laspa*, *lipie (k)alašunu*, *priaurina*, *knuse*, *hiṛqφasuva*, *sKaispala* (se non con forme come illir. Τεῦπαλα «pararet.» *Dieupala*, ecc.), sempreché siano tutti effettivamente personali e non termini «descrittivi»⁽¹⁹⁾.

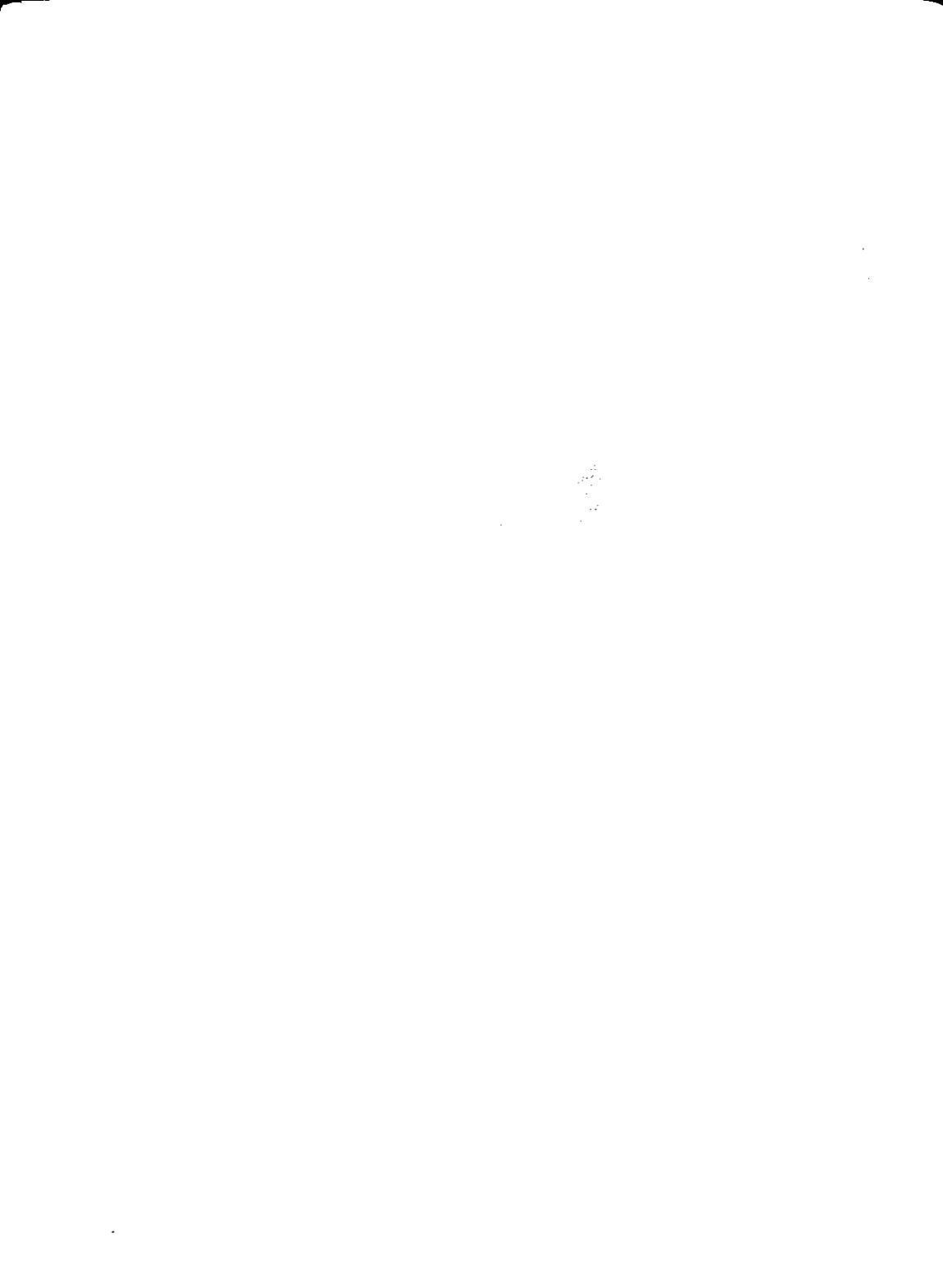
Di tutta quest'onomastica una parte si ritrova nelle iscrizioni della zona, ma molto raramente, piuttosto riappare anche nel resto della Cisalpina, un nome più e un nome meno diffuso, e magari anche altrove, o specialmente altrove, per cui dovremmo conside-

¹⁸ E che dire di (*i*)*piperisnati* di Castelgrifo e di *irKiešiat* della «situla di Providence» (già cit.)? Per *Kevisianati* sarei molto tentata di confrontare l'etnico germanico *Gevissi* (antico sassone), attestato più volte da Beda, oltre al venet. *hevissos* (Padova).

¹⁹ I dubbi sono in particolare *Karīka*, *karapašna*, *priaurina*, *hiṛqφasuva*, *sKaispala*.

rare propria della zona solo quella elencata appena qui sopra; ma altri possono essere arrivati dall'area camuna, dall'area bresciana, da un'area «pararetica», ma altrettanto bene potrebbero essere passati e diffusisi nelle altre proprio dall'area «retica», come è avvenuto senz'altro per gli scambi culturali col venetico. Dal fatto poi che abbiamo spesso visto alternare grafie diverse per lo stesso termine, e che le «continuazioni» del materiale antroponimico indigeno nelle iscrizioni latine presentano ugualmente oscillazioni di grafie, si può arguire che siamo di fronte a un sistema diverso da quello latino senz'altro, ma che è poi stato schiacciato e sostituito da quello latino sino a svanire del tutto. Di questa importante e interessante varietà linguistica non indeuropea non è rimasta traccia nelle parlate, e quel poco che è in nostro possesso lascia ancora a noi vari problemi da risolvere e punti interrogativi, che solo ulteriori abbondanti ritrovamenti, come sono stati quelli di Sanzeno e Serso in anni recenti possono sperare di ridurre. Ed è anche da aggiungere che l'area coperta dalle iscrizioni «retiche»⁽²⁰⁾, come già visto pure dal Battisti, esorbita di gran lunga dalla zona ladina e ladineggiante fino alla Padana, e non con un solo ritrovamento, bensì con tutta una catena (Verona, Vicenza, Padova, Treviso), della quale di volta in volta abbiamo visto i riagganci con le aree più settentrionali, e che è testimonianza per noi inequivocabile che i Reti, almeno alle epoche (i reperti sono di età varia) in cui hanno lasciato un loro scritto in una determinata località, si estendevano almeno fino a quella, se non oltre. E pertanto le popolazioni retiche hanno avuto stanziamenti fin quasi al Po.

²⁰ Per la toponomastica si rimanda in particolare al *Dizionario Toponomastico Atesino*, in più volumi, a cura del BATTISTI e di altri collaboratori, all'*Atlante Toponomastico della Venezia Tridentina*, id., e al *Dizionario Toponomastico Tridentino*, edito da poco con due volumi di G. MASTRELLI ANZILOTTI sulla val di Non.



ASTERISCHI



• Il XXIX volume della «Bibliographie Linguistique» pubblicata a cura dell'UNESCO (Spectrum, Utrecht-Anvers, 1977), alle pp. 221-223 elenca i titoli dell'anno 1974 (e complementi degli anni precedenti) concernenti l'ambito ladino (reto-romanzo). Tra i numeri dedicati alla sezione (5988-6020) segnaliamo quelli che più direttamente possono interessare i nostri lettori. Maria Iliescu nella «Revue Roumaine de Linguistique» 19 (1974), pp. 581-584, pubblica una seconda serie di Addenda alla sua utile *Bibliographie Orientative et sélective des dialectes dits «rhétoroumans»* del 1972-73. *Aspetti fonologici della parlata di Maggio Udinese* è il titolo di una accurata analisi dialettale di Annamaria D'Aloè in «Studi Linguistici Friulani» 4 (1974), pp. 93-130. *L'Atlante storico - linguistico - etnografico*, diretto da G.B. Pellegrini, redatto da G. Frau, del quale viene annunciato, nella bibliografia citata, il I vol. - (Padova, 1972) ha intanto continuato ad apparire con successivi volumi che confermano l'importanza dell'opera sia per l'indagine dell'ambito linguistico, sia sul piano metodologico nell'ambito della geografia linguistica. Del suo impianto, criteri e fondamenti rende conto l'ampia *Introduzione all'Atlante storico-linguistico-etnografico friulano*, Padova, 1972 dello stesso Pellegrini. Al gardenese è dedicato il bel saggio *Le parler ladin dolomitique du Val Gardena* di A. Bammesberger in «Bulletin des Jeunes Romanistes» 20 (1974), pp. 5-75 e una carta. P. Benincà Ferraboschi pubblica *Osservazioni sull'unità lessicale ladina* negli «Studi linguistici friulani» 3 (1973), pp. 121-123. Alla terminologia friulana della bachicoltura, E. Borsatto ha dedicato un accurato saggio nella stessa rivista 3 (1973), pp. 62-86; 4 (1974), pp. 57-83. Sempre nel campo delle specifiche terminologie vanno ricordati anche A. Giacomini, *Terminologia friulana dell'uccellazione con vischio*, «SLFriul» 3

(1973), pp. 87-109 e, dello stesso, *Terminologia friulana dell'ucellagione con reti*, «SLFriul» 4 (1974), pp. 84-97. Ai fitonimi sono stati dedicati alcuni studi: V. Menegus Tamburin, *I fitonimi dell'alta Val del Boite o Oltrechiusa* (Cortina d'Ampezzo, San Vito, Borca e Vado di Cadore) in «Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti» 131 (1972-73), pp. 569-580; G.B. Pellegrini e A. Zamboni, *Commenti a nomi friulani di piante raccolti nell'ASLEF* in «SLFriul» 4 (1974), pp. 9-56; G. Toja, *I fitonimi delle Valli di Badia e Marebbe* in «Archivio per l'Alto Adige» 68 (1974), pp. 1-64. A questi si riallaccia per la tematica E. Valentini, *La geonomastica ladina dolomitica: creazione linguistica ed interpretazione metaforica del paesaggio* I, II in «Atti dell'Istituto Veneto» 131 (1972-73), pp. 779-796; 132 (1973-74), pp. 207-242. L'attività lessicografica si è svolta sia in rapporto a, e come complemento di, raccolte esistenti (E. e R. Appi, *Aggiunte al Nuovo Pirona, vocabolario friulano. Zona della Valcellina*, Udine, 1973; *Dicziunari Rumantsch Frischun* 75 fasc. *femna-fidanza*; 76-77 fasc. *fidanza-flamma* I., Winterthur, 1974), sia con nuove raccolte e studi (A. Pellegrini, *Vocabolario fodom-taliân-todâšc Wörterbuch*, Bolzano, 1974 (?). Alla onomastica, toponomastica ed etimologia in generale appartiene un gruppo di buoni studi che vanno ricordati (M. Doria, *Problemi di etimologia e storia linguistica istriana* in «Incontri linguistici» 1 (1974), pp. 129-139; A. Zamboni, *Etimologie friulane e venete* in «SLFriul» 3 (1973), pp. 11-61; G. Frau, *Gli studi sulla toponomastica del Friuli: bilancio e prospettive* in «Actes du XIe Congrès International des Sciences Onomastiques» II/I, Sofia, 1974, pp. 321-25; P.N. Richardson, *German-Romance contact: name-giving in Walser settlements*, Amsterdam, 1974; A. Schmid, *Die romanischen Orts- und Flurnamen im Raume Landeck*, Innsbruck, 1974). L'analisi, tradizionale o non, di singole parlate o aree e la questione del rapporto lingua-dialetto ritornano, in varia misura, in numerosi scritti: G. Frau, *Vecchi e nuovi studi di grammatica friulana* in StLFriul 4 (1974), pp. 136-148; G. Frau, *Dal dialetto alla lingua: note in margine a un testo per i bambini friulani del primo ciclo delle scuole elementari* in *Dal dialetto alla lingua*. Atti del IX Convegno per gli Studi dialettali Ita-

liani, Pisa, 1974, pp. 63-75; G. Gaspari, *Intorno al friulano, sulla questione «lingua-dialetto»* in *Dal dialetto alla lingua cit.*, pp. 153-168; A. Pellegrini, *Grammatica ladino-fodoma*, Bolzano, 1974; A. Widmer, *Beiträge zur Mundart von Medels. V. Die Medelser Sprachgesetze in den Namen* in «Vox Romanica» 33 (1974), pp. 157-172; G. Zannier, *El friulano*, Montevideo, 1972.

Infine assumono particolare rilievo per la loro portata ed importanza la raccolta di scritti di G.B. Pellegrini, *Saggi sul ladino dolomitico e sul friulano*, Bari, 1972, e la silloge *Rätoromanisch. Gegenwart und Zukunft einer gefährdeten Sprache. Die Erhaltung und Förderung einer sprachlichen Minorität: Ansichten, Analysen, Vorschläge*, Aarau: Sauerländer, 1974.

- La bibliografia della stampa romancia dal 1950 al 1977 è raccolta e ordinata in «Romanica Raetica 1»: *Studis Romontschs 1950-1977*. Bibliographisches Handbuch. Questa raccolta si presenta come un utile sussidio a chi si interessa dei problemi connessi con l'area romancia.

- Il passaggio dal 1977 al 1978 ha, come di consueto, segnato il fiorire di pubblicazioni di circostanza: calendari, almanacchi, strenne. Diamo qui notizie sommarie di alcune di esse.

Padre Frumenzio Ghetta ha elaborato un *Calendar de Fasa par l'an 1978*, Grafiche Istituto Artigianelli, Trento, 1977. Concepito come calendario murale, è prevalentemente illustrato da testi che concernono la storia e il costume fassano attraverso i tempi. L'autore dei testi, ha così occasione di presentarci notizie, personaggi, avvenimenti che rendono piacevoli i fogli di questo calendario. Un solo rilievo ed anche rimprovero si può fare all'estensore dei testi: questi sono tutti in italiano senza nessuna concessione alla bella parlata locale.

Di impostazione completamente diversa, nella redazione e nella stampa, l'ormai tradizionale *Calënder de Gherdëina 1978*, dat ora dala Union di Ladins de Gherdëina, Bulsan, Stamparia Presel, 119

pagine di testo. Si continua così la nobile tradizione dei calendari gardenesi con questo numero ricco di belle fotografie, di ottime tavole a colori, strutturato in una interessante cornice storica, culturale, cronachistica nell'idioma gardenese.

Analogo discorso può farsi anche per il *Strolic Furlan pal 1978*, Societât Filologijche Furlane, Udin, 1977, pp. 184 (Supplement dal Boletin «Sot la Nape»). Questo fascicolo alterna testi originali, poetici e narrativi, a notizie varie interessanti gli aspetti della vita friulana. Anche in questo caso le numerose tavole a colori illustrano degnamente il numero.

Un posto a sé in questa serie assume, in quanto fascicolo natalizio di testi romanci per i ragazzi, il *Dun da Nadal 1977*. Edius dall'Uniu Romontscha Renania. Cuera pp. 80 50avla annada. Dopo una introduzione editoriale, consuetudinaria, seguono testi poetici, narrativi e trattazione di argomenti locali.

- Interamente dedicato al Friuli è uscito il numero 3 del volume VI (settembre 1977) di «ARC. Periodico delle regioni dell'arco alpino», Udine (trimestrale di notizie e materiali concernenti le comunità montane dalla Provenza al Friuli). Il numero ora ricordato è particolarmente interessante dal punto di vista linguistico.

- Notizie e materiali linguistici interessanti offre anche, insieme a informazioni varie, il numero 1-3, annada 7 (oct. - dec. 1977) di «Il Chardun. Revista Rumantscha».

- Puntualmente è apparso, in occasione delle feste natalizie 1977, *Moena ladina III: ambiente - linguaggio - società*, numero speciale di «Nòsa Jent». Rivolto prevalentemente come i numeri I e II ai turisti che frequentano la valle, anche questo fascicolo (pp. 88) è redatto in italiano e si presenta molto interessante. Aperto da «Osservazioni e proposte sullo studio della cultura ladina» del dott. Fabio Chiocchetti, offre al lettore un articolo ottimamente strutturato su «Ecologia ed ecologia culturale» del dott. Cesare Poppi che

studia attentamente le espressioni linguistiche di moto in rapporto alla struttura del terreno. Le categorie spaziali del pensiero ladino, vengono così analizzate e interpretate in uno schema generale molto appropriato. Alcune note «Sulle antiche origini di Moena» del prof. Valentino Chiocchetti, su «Toponomastica pre latina» del p. Frumenzio Ghetta; su «Toponomastica ladina: didattica dell'ambiente» del maestro Simone Chiocchetti; e infine alcune considerazioni su «Cognomi e storia locale. Connessioni e derivazione» di Enrico Zanoner del Zigher, chiudono il fascicolo organandosi opportunamente con i saggi precedenti e contribuendo a dare a questo numero una caratteristica di particolare pregnanza ed attualità.

- «La Usc di Ladins» dell'ottobre 1977, p. 7 riporta la notizia dell'inizio dell'attività dell'Istitut Cultural Ladin «Micurà de Rü». Tale istituto con sede in S. Martino di Badia è ora dotato del suo Consiglio di Istituto e di Amministrazione e di un Direttore nella persona del prof. Lois Craffonara. Quest'ultimo è anche il direttore responsabile della rivista «Ladinia» di cui è apparso il primo numero come si è annunciato nel numero precedente di «Mondo Ladino» (1/4, 1977).

- Sullo stesso numero de «La Usc di Ladins», p. 19 riporta la notizia che il comune di Ampezzo insieme con il gruppo italiano degli scrittori della montagna ha bandito un concorso di poesia in ladino. L'iniziativa, che fissava la scadenza del concorso al 31 dicembre 1977, va segnalata perché costituisce uno stimolo alla produzione nelle parlate delle valli ladine ed è quindi un contributo alla loro conservazione e al loro incremento.

- Una sintesi della ripresa dell'attività ladina in Ampezzo è presentata in «La Usc di Ladins» novembre 1977 (pp. 1-2) dove si annuncia la costituzione, con atto pubblico, di una union de i Ladis d'Anpezo (ULDA). Interessante è il programma che mira alla raccolta e all'ordinamento del patrimonio lessicografico.

• «La Usc di Ladins» del I settembre 1977, p. 9, pubblica un ricordo del compianto don Massimiliano Mazzel. I suoi meriti come propugnatore delle aspirazioni dei ladini in genere e dei fassani in particolare e la sua attività di raccoglitore sono posti, nel dovuto rilievo. Altro ricordo è stampato da Danilo Dezulian dal Garber nel nr. di dicembre 1977 pp. 21-22 e rievoca, con equilibrio e accenti commossi, l'uomo e l'opera. In uno dei prossimi numeri della nostra rivista la figura di don Massimiliano Mazzel sarà degnamente ricordata.

ÓUŠ LADINE D'ANCHÉ E DA ZACÀN

10

LUIGI HEILMANN

LE CONTIE FASSANE DI d. GIUSEPPE BRUNEL

I

Delle aree ladine quella centrale ha meno delle altre contribuito allo sviluppo di una attività che possa meritare il titolo di «letteraria». Così, alla ricca produzione romancia e friulana, che risale addirittura nel tempo e che si documenta in una intensa operosità editoriale, l'area ladina centrale non ha molto da contrapporre. Gli scritti di carattere popolare o semipopolare del secolo scorso, non sono numerosi e soprattutto sono sparsi in pubblicazioni per lo più difficilmente reperibili; quelli contemporanei sono stati stampati in periodici locali di limitata tiratura e di scarsa diffusione.

A mio avviso, uno dei compiti urgenti degli istituti culturali della Ladinia dolomitica dovrebbe essere quello di promuovere la raccolta di un corpo esauriente di testi antichi e contemporanei che documentasse partitamente la produzione avutasi in quest'area attraverso il tempo. Né sono da trascurare i materiali inediti o rari (descrizioni linguistiche, raccolte lessicali, osservazioni linguistiche di varia natura), che si trovano sparsi in archivi o presso privati. È questo il caso, ad esempio, della produzione inedita di Hugo von Rossi rimasta in possesso della famiglia e che andrebbe recuperata, ordinata e pubblicata; così pure bisognerebbe dedicare tutta l'attenzione di cui è meritevole al manoscritto di proprietà della canonica della Pli di Marebbe: *Versuch einer deutschladinischen Sprachlehre herausgegeben von Nikolaus Bacher (1833)*.

Theodor Elwert ha sottolineato a più riprese la necessità di pubblicare testi ladini fassani e ultimamente (1972), ristampando il

suo bel libro *Die Mundart des Fassa - Tals* e pubblicando in appendice alcuni nuovi testi in trascrizione fonetica con note e traduzioni italiane in dialetto brach (pp. 364-373), riprende il discorso lamentando, tra l'altro, che questa attività di pubblicazione non sia stata condotta anche per l'area moenese. All'Elwert è sfuggito che alcuni testi moenesi in trascrizione fonetica con note e traduzioni italiane, raccolti dalla viva voce degli informatori, sono stati pubblicati da me in «Quaderni dell'Istituto di Glottologia», Bologna 3 (1958) pp. 53-80. Altro materiale di carattere contemporaneo e di vario contenuto si ritrova nelle diverse annate di «Nosa Jent» e riveste un notevole interesse sia di carattere culturale, sia di carattere linguistico.

È chiaro, dunque, che io penso alla costituzione di un corpus testuale vario ed esauriente che concerna almeno la valle di Fassa ma che, augurabilmente, si estenda a tutta l'area dolomitica. Se un giorno potremo avere a disposizione una silloge di questo genere, potremo non solo approfondire le nostre conoscenze linguistiche e chiarire alcuni problemi connessi con l'evoluzione linguistica, ma potremo anche indagare più a fondo le manifestazioni di letteratura popolare che normalmente si classificano nelle forme delle *conties*, delle *patôfies*, delle *falôpes* e che talora sembrano sovrapporsi. D'altra parte potremo anche individuare, in un quadro organico generale, che non escluda le valli contermini trentino-venete e tedesche, le correnti e i modi dell'espressione poetica e, infine, conoscere più a fondo il mondo fantastico delle tradizioni e meglio inquadrare nella loro storia nascosta e nel loro significato le figure mitico-leggendarie delle *vivéne* delle *bregostène* dei *salvàns*.

L'impresa non è facile né rapidamente attuabile, per questa ragione credo opportuno che, mentre si ricerca e si ordina il materiale vengano portati a conoscenza di una cerchia di lettori abbastanza vasta, alcuni testi che ora sono introvabili riproducendoli nella redazione originaria e presentandoli con breve commento. È questa la ragione per cui ripropongo qui alcune *contie* in basso fasano (Soraga) di d. Giuseppe Brunel stampate nel «XIV Annuario della Società degli Alpinisti Tridentini» dell'anno 1887-88. Si tratta di 4 brevi racconti di cui riproduco qui sotto il primo.

Don Giuseppe Brunel nacque a Soraga il 9 maggio 1826 e fu consacrato sacerdote il 9 luglio 1854; cooperatore e successivamente curato in Ortisei dal 1859 al 1892 vi morì il 6 aprile di quell'anno ed ivi ebbe sepoltura. A d. Brunel dobbiamo diverse brevi commedie in brach, scritte con intento di ricreazione e ammaestramento morale. Esse sono state abbastanza note e riprese in tempi relativamente recenti come *Grottol*, dialoghi e scene pastorecce di Fucchiada di Soraga (anno 1883), *Ceda seador*; *I pittores* dell'anno 1887 scritta nella varietà alto fassana.

Tradizionalmente la *contia* viene considerata come un particolare tipo di racconto popolare narrato nelle lunghe veglie invernali, mentre le donne filavano, da un narratore e, forse, da diversi narratori a turno (Spinnstuben-Erzählungen). Hanno dunque la finalità di rallegrare un gruppo sociale ristretto ed isolato e nascono in un ambiente chiuso. Le contie si distinguevano quindi assai bene dalle *patòfies*, racconti narrati ai bambini, soprattutto dai nonni, e che costituivano una proiezione verso il mondo fantastico delle leggende e degli esseri soprannaturali; d'altra parte esse si staccavano anche dalle *falòpes*, genere particolare tra l'aforismo, la battuta salace, l'apologo, le smargiassate, e proprio della cerchia dei boscaioli, dei falciatori, cacciatori ecc.

La contia di p. Brunel che qui di seguito viene riproposta al lettore, ha un carattere particolare nell'ambito della forma tradizionale e sembra quasi avvicinarsi al tipo delle *falòpes*. Infatti più che essere un racconto dotato di una sua linea di sviluppo, per quanto semplice e modesta, si recepisce come una successione di battute che stranamente richiamano i *nonsense* inglesi dei quali ha dato due ampie raccolte pubblicate rispettivamente a Londra nel 1846 e nel 1871 Edward Lear (*A Book of Nonsense* e *More Nonsense*) egregiamente tradotte e illustrate da Carlo Izzo (Edward Lear, *Il libro dei nonsense*, Einaudi, Torino, 1970). È chiaro che non si può pensare ad una relazione tra l'autore della nostra contia e la curiosa raccolta inglese, ma vale la pena di sottolineare questa singolare coincidenza di struttura che dà alla contia il suo particolare sapore in cui l'incongruo costituisce il centro di attrazione.

A differenza di Hugo von Rossi che nel suo dizionario del basso

fassano (1914) ha adottato una grafia estremamente rigorosa e coerente, il Brunel adopera un sistema nel quale criteri etimologici e criteri fonetici si alternano oscurando il valore dei suoni che vengono rappresentati in un adeguamento generale al tipo grafico italiano. Così si resta in dubbio se l'uso delle consonanti doppie interne ha sempre un condizionamento etimologico come in *femmena*, *mazzà*, *belle*, *battexada*; ovvero può talora indicare un valore fonetico di consonante sorda come in *carnassal*, *peccel*, *catter*. Allo stesso modo l'uso di -ss finale (*diss*, *uss*, *pramess*), sembrerebbe accennare ad un valore di sorda. Di chiara origine veneta è l'uso di x ad indicare la sibilante sonora nella quale per altro non si fa distinzione in rapporto all'articolazione dentale o palatale (*xir*, *xिता*, *xù*, *xitg*, *muxeg*, *suxeg*, *taxer*, *dixede*, *staxea*); j ha sempre il valore di semivocale (*tenaja*); tg indica la oclusiva palatale sorda è (*vatgia*, *'ntge*, *dutg*, *xitg*, *tgiarn*, *tgiaure*) con varie oscillazioni rispetto all'uso italiano (*peccel*, *cena*, *ciuffa*, *ciorda*); -ng finale indica costantemente una n velare caratteristica della varietà di Soraga (*beng*, *veng*, *zacang*, *cognong*, *grang*, *reong*). La velare sorda, a differenza del criterio adottato dal von Rossi che adopera sistematicamente k, viene indicata all'italiana col gruppo ch. La notazione degli accenti è arbitraria e non risponde ad una norma precisa. La distinzione delle forme degli ausiliari «essere» ed «avere» del tipo é/è è indicata, anche qui con un ricorso all'italiano, adoperando h- iniziale per le forme di «avere» (*ella la è xita/ella la diss: he beng*).

Nonostante la relativa approssimazione della pratica grafica, il testo del Brunel è facilmente leggibile e ricostruibile nei suoi valori fonici. Perciò esso è leggibile immediatamente per i fassani d'oggi. Sul problema della grafia del fassano mi sono soffermato in una nota intitolata *Problemi grafici del ladino fassano. Analisi e proposte* che compare nel Quaderno 1/C di questa rivista; mi ripropongo di ritornare sul tema attraverso una considerazione storica dei vari sistemi adottati dai singoli scrittori e in tale occasione intendendo soffermarmi più a lungo anche sulla grafia del Brunel.

'N om pazient, e 'na femmena stramba

'Na uta⁽¹⁾ l'era 'n om e 'na femmena — 'Na di 'l diss l'om: Gio cogne xir⁽²⁾ sun cuert — porteme sù la tenaja e 'l martel — e ella la è xita, e l'ha mazzà la vatgia e 'l vedel — Dapò l'om cridava: Olà esto? Che faspà? E ella la diss: He beng mazzà la vatgia e 'l vedel!

Dapò l'è vegnù xù del cuert, e 'l diss: Adès gio cogne xir a mel vadagnar; cò veng, carnassal, dae mezza la vatgia — Dapò l'è vegnù 'n om, e ella l'ha domanà: Siede voi Carnassal eh? e chest 'l diss: Na — Dapò n'è vegnu 'n auter, e l'ha domana ntge^(a) chel: Siede voi Carnassal eh? E chel diss: Gio nò.

Dapò zacang⁽³⁾ n'è vegnù 'n auter 'ndò — e l'ha domanà sobit 'ntge chel: Siede voi Carnassal eh? e chel 'l diss: Perchè? dapò la diss ella: Perchè l'ha dit mi om, che, cò veng Carnassal, ge dae mezza la vatgia — 'N la uta chel 'l diss: Son gio — e ella: il beng, tolè mezza la vatgia!

Dapò l'è tornà so om, e 'l diss: Olà el pà la vatgia? e ella la diss: L'è vegnù Carnassal e ge la he data mezza — Dapò el 'l diss: Adès cognong sen xir dutg doi — geime dò,⁽⁴⁾ e tirete dò l'uss — e ella se ha tout l'uss sulla schena.

I è xitg e xitg e, e i è ruè ten bosch; e el 'l diss: Cognong xir sun 'n peccel, se nò, no siong segures dalle bregostane — e pò, canche l'è stat, l'è vegnù catter belle belle touse — e una la diss: Fa fech —

(¹) 'na uta = una volta

(²) xir = giro = andare

(^a) sic; più sotto 'ntge

(³) zacang = non so quando = aliquando.

(⁴) geime dò = vienmi dietro

e l'otra la diss: varda de far prest — e la terza la diss: Chiò no se pel far grang fermada — e l'otra la diss: Me par che 'l putze da muxeg e da suxeg⁽⁵⁾ e da tgiarn battexada — Studionse⁽⁶⁾ a far da cena — Ten moment le ha bù alò — fech, fana e fanè⁽⁷⁾ — lat, farina e scoetta — (b) e floch, floch floch — sst⁽⁸⁾.

Sora 'n pech la femmena la diss: Ahi! 'l me stgiampa — e el: Tegni veh! e ella: 'L me stgiampa, 'l me stgiampa — e el: Tegni tegni — e ella la diss: No song più bona — e l'ha molà xu l'uss.

Dapò le strie le è xite de chel seng delle tgiature da Pantel⁽⁹⁾ (c) — Dapò i è vegnuì xù, e l'era 'na bella fana de ciuffa smauzada,⁽¹⁰⁾ e i se ha mettù a magnar — ella la dixea: Che bona! no creze che il pramess⁽¹¹⁾ posse esser mior!

Si, 'l diss el — mo: sora sal no l'è saor, e sora Dio no l'è Signor! Petgià che la è 'nsousa, (d) deschè tu! E ella diss: 'N beng perchè pà dixede, che no le ve piass le femmene massa salade? (e) e el 'l diss: Se no tu taxe, te dae doi mostazzade; e ella la diss: (piang piang:) Cogne taxer, colla rexong! E el: Come tu taxe, l'è bell e bong!

Dapò i e sen xitg a tgiasa, e l'om 'l diss: 'N pere strument (f) 'na

(5) da muxeg e da suxeg = da marcio e da sugna

(6) studiarsi = far presto

(7) fana e fanè = padella e tripiè

(b) scoetta «cucchiaio forato per rimestare» («Lochlöffel, Rührlöffel»); cfr. v. Rossi: skoetta «kl. Besen, Rührbesen»

(8) susurro e fischio della farinata e del burro cocente

(9) del seng delle tgiature da Pantel = in malora

(c) modo di dire popolare oggi in disuso e difficilmente interpretabile nella sua origine. Fass. *seng* (è aperta e nasale velare) può muovere da *somnu*, *sinu* o *signu* (Elwert pp. 48, 79, 81), ma popolarmente viene interpretato come «senno»; *Pantel* è nome di famiglia di Vigo; «capitèl de Pantel» viene ancora detta una edicola-tabernacolo dietro la chiesa di S. Giovanni

(10) ciuffa smauzada = farinata con sopra il burro sciolto

(11) pramess = piatto cardinalizio

(d) 'nsousa «senza sale, insipida»

(e) *salade*: gioco di parole su *salà* «gesalzen, gewürzt, witzig, scharf» (v. Rossi)

(f) «dicesi anche di ragazzi o di bambini vivaci» (Dell'Antonio): qui: «un povero arnese».

femmena sciocca e poltona! E ella la diss: Siede ampò content de aer, osta e patrona! (g) e el 'l diss: Mpaciencia nvincit omnia — e ella: gio nò, no vegne più te calonià (h) — e el 'l diss: se tu no tu vas, itg cogn vegnir! E ella: gio ben vegne, se xong a dormir!

Dapò i è xitg a dormir e i se ha 'ndormenzà — e da domang i se ha descedà⁽¹²⁾. — e l'om l'è levà, mo la femmena staxea, descedada, te let — e el 'l diss: Mevete, ciorda,⁽¹³⁾ (i) fora de chel ledamè! e ella la diss: No sè, che che hè! He paura de esser malada! E el 'l diss: 'N beng — che vae 'l mal per i malè, e 'l ge dass 'na grang sculacciada — Dapò la è sutada sù 'n xenelgiong⁽¹⁴⁾ — e pò i ha comenzà a far oraziong — Dapò i ha bù fortune de ogni sort — e la ge è semper xita beng, in vita e 'n mort.

(g) «ostessa e padrona»

(h) cfr. a. fass. (Cazèt) *calògnà* (Mazzel); moen. *calònega* (Dell'Antonio) «canonica»; l'accento finale nel testo accennerà alla particolare pronuncia della vocale *a* atona in questa posizione.

(12) descedarsi = svegliarsi

(13) ciorda = poltrona

(i) *ciòrdà* in a. e b. fassano significa propriamente «sterco di bovino a forma tondeggiante»; il significato di «donna disordinata, sudicia e poltrona» è proprio del moen. (Mazzel, Dell'Antonio)

(14) 'n xenelgiong = ginocchioni

62

63

SIMON SORAPERRA de Giulio

Simon Soraperra de Giulio da Penia, appassionato e noto scrittore di cose fassane in fassano, ha affidato all'Istituto Culturale Ladino un ampio materiale dattiloscritto di testi concernenti le tradizioni, la vita e i costumi di un tempo espressi sia in una forma poetica intimista, sia in testi prosastici preceduti da brevi presentazioni in italiano e corredati di note esplicative, ordinati secondo una linea che illustra l'ambiente tradizionale e avvenimenti storici con una adesione nella quale si insinua, vivificatrice, anche la componente fantastica.

Lasciando per ora impregiudicato il problema della stampa di tutta la raccolta in una forma che andrà debitamente studiata, credo opportuno, in questo numero e in quelli successivi, dare alcuni saggi di questa produzione, come documento vivo ed efficace dell'alto fassano di oggi e come contributo alla testimonianza di un ambiente culturale attualmente in regresso.

Secondo il criterio adottato nel numero precedente di rispettare la grafia degli Autori, in attesa della definitiva soluzione del problema grafico per il fassano, diamo i testi come sono stati scritti da Simon de Giulio, il quale, peraltro, ha seguito sistematicamente il criterio in larga parte affermatosi attraverso l'opera lessicografica di don Massimiliano Mazzel (L.H.).

I

Il lavoro della panificazione era molto impegnativo, una mobilitazione generale. Già il giorno prima, i ragazzi o le ragazze dovevano portare la legna vicino al forno e preparare gli stecchetti per

far luce nel forno intanto che il pane cuoceva. Poi bisognava portare, da dove erano state riposte, le assi destinate ad accogliere i pani per farli lievitare e metterle vicino alla stufa nel salotto per riscaldarle. Si doveva anche riscaldare il soggiorno più del solito, perché, dicevano i nostri vecchi: «a fare il pane e a far bambini ci vuole caldo».

Il giorno prima, di mattino, la mamma nella madia faceva un impasto di poca farina, che, lasciato fino a sera vicino alla stufa, veniva poi allungato con altra acqua e farina e serviva a provocare la lievitazione. La mattina seguente veniva fatto il grande impasto, poi si copriva la madia e si lasciava lievitare.

Intanto veniva acceso il forno. Quando la pasta era ben lievitata, venivano tagliati i pani, non certo eguali e messi sulle assi a lievitare ancora. Quando erano ben lievitati, la mamma puliva il forno dalle braci e dalla cenere e vi metteva dentro il pane a cuocere. Cotto che era, veniva riposto sulla rastrelliera apposta per la conservazione.

Un tempo quel pane fatto in casa era come oro e certo non veniva sciupato. Era chiamato: «Grazia di Dio».

Coche se fajeà a fèr pan.

El lurger de fèr pan, l'erà un lurger, se pel dir, dut delà patronà de cèsà. Canche l'erà dà indrezèr a fèr pan, el prun de dut, i vardèà pà che sie là lunà che creš, perché sun là lunà che creš, i dijeà che el levà più sori⁽¹⁾, più solvie⁽²⁾ e no l'é tan pericol che el vègne miz. Dapò ge voleà pà inpeèr te fornèl, seènce che fosà pà štat amò bònà sajón, e de bogn dis ciauč. E vegnià pà ènce amò metù là farinà sun fornèl percheche là se šaude⁽³⁾. Dapò dadoman vegnià metù a fòrt te mutré, che fosà fèr ite mingol de pèštà lujjà⁽⁴⁾,

¹ Sori «facilmente».

² Solvie «sollevato».

³ Là se šaude «si riscaldi».

⁴ Lujjà «poco densa, tenera».

curi jù dut bel in pont, e metù el mutré sù per el mur de fornèl. Dà serà vegnià indò jlengià ite farinà e ègà, e indò el mutré, dutà net sù per el mur de fornèl.

Oh, dapò, indoman, sì, l'erà el lurgeron! N'òutà per el prun bel bonorà ge voleà indò inpeèr te fornèl, e trop più che zènzà. Dapò dò les set vià là patronà se tirèa ite là mègnes tà comedon⁽⁵⁾ e là inpaštèa. Se l'erà nà personà granà a là didèr, lerà mègio; mà se là no erà, cogneà sot i beč, chi più grègn, se sà bèn. Un dà unà, con nà minèlà, che cogneà meter ite farinà, canche ge vegnià comanà, e un dal'autrà pèrt, con nà candolà de ègà, giušt tenprèdà⁽⁶⁾ che cogneà meter de chèlà, canche ge vegnià dit.

Feni che l'erà de inpaštèr, vegnià curi el mutré col chioverte, e amò magari soravià ge vegnià metù un piumin dà let, percheché el leve più dò sià štrèdà.

«A fèr pan» dijeà i neš vèges, «e a fèr beč, ge vel ciaut!»! Mà cõgnon pà ènce dir, che là femenes in chel di che les fajeà pan, les erà più contèntes che l'òm marce pà fòrà di pieš, perché les no voleà pà un òm lo a sofernèr⁽⁷⁾, brontolèr e voler magari ènce comanèr! Dapò indènà chel là pèštà levèà, no se podeà pà tan ujejèr⁽⁸⁾, per no lašèr vègnir ite frèit, e se te èses pà cognù jir de fòrà, te cognées serèr l'uš pian pian perché, coi colpes, l'erà pericol che el levà saute jù.

Cošità dò aèr inpaštà, ge voleà špetèr aprešapech un orà e mešà o does, fin che l'erà sù là pèštà fin sun sor chioverte del mutré.

Indènà vegnià injignà el panarel⁽⁹⁾, el rašadoi⁽¹⁰⁾ e panàes⁽¹¹⁾.

Canche là era sù, se jià a inpeèr te forn. Là lègnà erà jà štatà portèdà dai beč apede el forn, e ge là voleà šfesà e de sorà an, e

⁵ Là mègnes tà comedon «rimboccava le maniche»

⁶ Giušt tenprèdà «giustamente temperata».

⁷ Sofernèr «ficare il naso». Šofer «ficcanaso».

⁸ Ujejèr «aprire e chiudere la porta».

⁹ Panarel «tavolato».

¹⁰ Rašadoi «raschiatoio».

¹¹ Panàes «assi per mettere il pane».

gin voleà aprešapech, a fèr un šté⁽¹²⁾ pan, cater bie brač dâ òm. Dapò lâ cogneà eser de peč o de zirm: guai lègnâ de lèrš. I dijeà che con lègnâ de lèrš i paneč brujâ te sot, perché lâ liâ⁽¹³⁾ vèn ma-sâ fersâ.

Dapò vegniâ šcomenzâ a fèr fòrà i paneč. I toleà fòrà con nâ copâ mingol de pèštâ a l'òutâ, lâ vegniâ metudâ sun panarel, dapò col rašadoi sin taetà jù un tòch a l'òutâ, mà col fèr i paneč valives, no l'erâ pà mel vedé; tant, i dijeà che i paneč con eser dešche lâ jènt che vâ a mesâ, de grègn e de picui. I vegniâ metui bel in rigâ sun lâ panâes bèn inzidonèdes⁽¹⁴⁾ che i no tache e i sie pà più sori dâ tòr sù.

Lâ panâes vegniâ dapò pojèdes chiò e lo te štuâ, se sâ bèn. Dò che l'erâ pien sù per fornèl e sui bènc, in vegniâ metù ènce viâ per el fon. Fenì che l'erâ de fèr fòrà, se jiâ a metere el šcoač in jmoi. El šcoač l'erâ un mènech, lènc zircâ un bel pas, con un berdon forinson, che sel durèa a šcoèr fòrà del forn, bronzes e cènder.

El šcoač in jmoi⁽¹⁵⁾ el vegniâ lašâ fin mingol dant de šcomenzèr a chejer, che el vegniâ tòut fòrà percheché el degore⁽¹⁶⁾ mingol. Indenâ che i paneč levèa e el forn ardeâ, se i no erâ jâ štač fač el dî dant dai beč, se cogneà fèr i zecui⁽¹⁷⁾, che l'erâ de picui legnes che se durèa per meter dâ nâ pèrt delâ bocia del forn, percheché se vèide ite canche i paneč erâ cheč. Canche dapò i paneč erâ bie levè sun lâ panâes, les vegniâ portèdes fòrà de štuâ, mingol tel frešch, percheché i pans šfrèide, cošitâ i vegniâ mingol più dures, e dapò più sori dai tòr sù de panâa per meter sun pèlâ.

El forn dò zircâ doi ores che l'ardeâ, l'èâ ciapâ dut el vòlto bel bianch, e, chel voleà dir che l'erâ ciaut asâ. Dapò vegniâ trat fòrà de forn lâ bronzes⁽¹⁸⁾ che l'erâ amò col rodabie, e dapò, col šcoač

¹² Šté «misura di capacità». Erano circa 25 chili di farina.

¹³ Liâ «pavimento del forno».

¹⁴ Inzidonèdes «cosparses di cruschello».

¹⁵ In jmoi «a mollo» (nell'acqua).

¹⁶ Che el degore «che sgoccioli».

¹⁷ Zecui «legnetti non più grossi di un dito».

¹⁸ Bronzes «baci».

mòl, el vegnià šcoà fòra, che no sie ite nence cènder, che tacasà sù per el pan. Se tizèa sun bocia de forn coi zecui che on jà dit, e se šcomenzèa a chejer.

Se chelà che chejeà no èa nà personà granà a là didèr, che ge portèa là panàes apede forn, che ge portèa demez là vetes, che šfreeà jù i zidons dei paneč, che erà rešté taché, che i meteà vià, l'èa un lurgeron, e amò ènce dā oservèr che i beč no ge ròbe masà paneč.

I pans bie roš e sospreiš⁽¹⁹⁾ che vegnià fòrà de forn, de sòlit i vegnià metui tel dré⁽²⁰⁾ che l'erà bel gran, e chešt vegnià fat per vià che cošitā nun ruèa tropes un sorā viā l'auter, col rišcio che i se šhice e dapò che i vègne mič. I paneč tòuč fòrà de dré che i erā, i vegnià metui sun nā panāā, in pé, un apede l'auter, e dapò feni che l'erā de chejer, i vegnià porté jun cevenā e metui sul ciancel.

Ènce chešt l'erā pā un lurger che se i no cogneā i no podeā gel lašèr fèr ai beč, e capide bèn perché!

Ma lo steso vedé! in chel di che vegnià fat pan, se ruèa pā šaldi a ge robèr dotrèi paneč per un. Vegnià fat ènce forènghies⁽²¹⁾ e giai, coche i dijeā, e chiš ge vegnià dač a chi beč de cèšā che èa coét⁽²²⁾ sù un muge de špies, dō che l'erā štat sejlā⁽²³⁾.

Col mutré, feni che l'erā de fèr fòrà el pan, i grazèa jù là pèštā che erā reštèdā sù per i ores, e là vegnià jlargèdā⁽²⁴⁾ fòrà, belā valivā viā per el fon del mutré, e sun chèštā vegnià fat sù nā gran cròuš de dut el fon. Chešt ènce, percheché chelā pèštā vègiā, didèa per l'òutā dō vegnir el fòrt⁽²⁵⁾ e el levā.

Cošitā el mutré vegnià curi e portā jun cevenā, e vardà del me-

¹⁹ Sospreiš «soffici».

²⁰ Dré «vaglio».

²¹ Forènghies «cordicelle di pasta, piegate a esse».

²² Coet «raccolto».

²³ Sejlā «mietuto».

²⁴ Jlargèdā «allargata».

²⁵ Vegnir el fòrt «provocare la lievitazione».

ter tel cianton più molaštrin⁽²⁶⁾ che l'erà percheché el no se šcherdèile fòrà masà.

El bon pan de cėsà l'erà fat, mà el vegnià pà ènce contà e mešurà fòrà. No te podées pà tin tòr canche te voées, e no tin ciapèes pà niènce tant che tin volées. Mà no sin vedeà pà niènce un tòch štroz, petà demez, dešche che el di dà inché se vèit. Chel pan l'erà mez bagnà de suà⁽²⁷⁾ e per nià i neš vèges no ge dijeà «Grazià de Dio».

²⁶ Molaštrin «umidiccio».

²⁷ Suà «sudore».

II

I versi che seguono ricordano gli attrezzi di un tempo, che ogni casa di contadino possedeva per fare il pane: la piccola madia, che si usava, quando si facevano soltanto otto o dieci chili di pane; la grande madia, delle assi dove si poneva il pane a lievitare prima di metterlo nel forno; il forno che esisteva in ogni casa e che ora è scomparso dovunque; e infine, anche il pane che allora costava tante fatiche e tanto sudore.

Picolâ pazèidâ

Picolâ pazèidâ⁽¹⁾, belâ e depentâ,
per canche fenì el pan tu te supplies;
per peciâ farinâ tu te èes pâ l'aventâ;
de pan, nâ panââ⁽²⁾, mâ tu te servies.

Demò chel tènp, pròpio che indènâ,
el bianch moliné abie majenâ,
lâ belâ sielâ, o marzòlâ prumarènâ⁽³⁾,
per fèr un muge de pan bel solevâ.

Dapò dejbalz⁽⁴⁾, lâ jiâ pâ jun cèvenâ,
e el vège mutré⁽⁵⁾ mez šcherdelâ,
câ de un cianton toleâ pâ lâ femenâ,
con siâ cròuš de pèštâ sul fon seciâ⁽⁶⁾.

¹ Pazèidâ «piccola madia».

² Panââ «asse per mettere il pane a lievitare».

³ Marzòlâ prumarènâ «segale primaverile».

⁴ Dejbalz «di corsa, in fretta».

⁵ Mutré «grande madia».

⁶ ... Cròuš de pèštâ sul fon seciâ: dopo aver finito di fare il pane, su usava fare una croce con la pasta in fondo alla madia. Essa serviva anche per aiutare la lievitazione della panificazione successiva.

A che ciancel dapò nâ vegedâ
lâ dajeâ, che sun chelâ tref tacâ:
Dâ dotrèi dis, zenzâ remenèdâ,
per el niâ da pèis el jiâ viâ e cà.

Vedon lâ panâes amò inzidonèdes⁽⁷⁾,
štates dâ doi mèiš, tòutes più cà;
per pojèr Grazia di Dio, siède injignèdes
che l'erâ chel pan de sielâ e suâ.

Vège forn de biot sas e de ciauč⁽⁸⁾
ènce per té, mòrt é vegnùdâ;
e si, tan tel paiš che ti mèjes più auč,
te fajées pà šaldi tiâ bèlâ parbùdâ.

Dešche chelâ nègherlâ che fioriâ barcon,
e dâ duč erâ šaldi vardèdâ...
Ènce tû, te ornèes lâ vègiâ majon...
I te à tirâ jû; te ruinèes lâ facèdâ!⁽⁹⁾

E dut l'auter l'é štat štraboni⁽¹⁰⁾,
pazèidâ, mutré e ènce minèlâ;
el ciancel, segur per lègnâ à feni...
e menciâ ènce el cianp de sielâ!

Vège mutré, mez šcherdelâ⁽¹¹⁾,
e ènce tû ciancel dal pan,
pan de cèsâ de coriandol saorâ,
siede demez, recordanzâ lašan.

⁷ Inzidonèdes «cosparses di cruschello» perché non attacchi il pane.

⁸ Ciauč «calce».

⁹ Facèdâ «facciata della casa».

¹⁰ Štraboni «disperso, perduto».

¹¹ Šcherdelâ «incrinato».

III

Dovrebbe essere esistito, ancora verso i primi anni del 1800, un mulino a Fontanazzo, dove il Rio Grepà si butta nell'Avisio. Il mugnaio, uomo scontroso e antipatico, per la maldicenza della gente aveva perso tutti i clienti e non aveva più grano da macinare. Cominciò allora a macinare ghiaia bianca, tolta dal letto dell'Avisio, per far vedere così alla gente che aveva lavoro.

Infatti si vedeva girare in continuazione la grande ruota all'esterno.

Soltanto alla morte del mugnaio, sopravvenuta per fame e miseria, tutti poterono constatare la sua onestà.

El molin del Ruf de Grepà

Tant che me contèa mi père, de cheštà ròbà, sentudà el contèr dal vège Giaf del'Ucel, che štajeà a Dèlbà vià Soraperà inlèngià là ceša che štajeà mi père, Giaf, l'erà un òm de nonze e de štimà. Doncà⁽¹⁾, el contèa, che intorn i prumes ègn del 1800, a Fontanač, lo che ruà jù el Ruf de Grepà, e che el se petà te Vèiš, l'erà un molin, chel'erà de zeche vège che no èà mai volù se maridèr. El parlèa pech con duč chi che jià a molin, el lamentèa demò e sènper, che i pòrtà là bièvã zonpã⁽²⁾, e l'erà dâ štèr in grã⁽³⁾ e niã guštegol⁽⁴⁾. E cošitã a cheštã vidã⁽⁵⁾, un inché e un dومان, duč à lašã de jir lo a molin; duchènc portèa al molin de Rodolon, che el cognèa jir di e net per eser bon de suplir a majenèr dut e a duč. Mã con dut chel che là jènt no jià più a molin dal moliné del Ruf de Grepà, e duč lo saèa, i vedeã jir lo šteš, duč i dis el gran rò, e ènce amò ògne tant, el moliné dut bianch, sun uš che vardèa štroz.

¹ Doncã: «dunque».

² Zonpã: «scadente».

³ Dâ štèr in grã: «antipatico».

⁴ Guštegol: «aflabile».

⁵ A cheštã vidã: «in questa guisa».

«Co elà pà cheštà» se domaneà lã jènt, «che nišugn vã più a molin, e chel vège bricon à amò lo steš dã majenèr»? Po el sarà jit al lònt⁽⁶⁾ a trapinèr sù formènt, «rešponeà de sorà el moliné de Rodolon, «perché vã demò el gran rò, el picol rò, nol vèide viã jir mai, doncã l'è sèn che el no à dã fèr òrc pešt, n'è dã majenèr bièvã, perché el no dòurã n'è peštìn n'è piles a pilonèr». E i piores e più malagnòuš⁽⁷⁾, i dijeã: «El sarà pã jit tan sot con lã minèlã te i neš sač, canche jiane a molin dã el, che el se arà metù viã tantã de chelã sielã e de chelã marzòlã, che el no é più bon de fenir sù de lã majenèr»!

«Po te ès pã bèn rejon, conpère», sutèã sù a dir un'auter: «l'erã bon si, chel, de se tòr ènce doi òute lã moturã!» E indò un auter sobit sutèã sù: «Ge é šaldi dit che chel moliné lo, l'è un gran lère, ades el podede capir ènce voetres!» E cošitã indènã che duč critichèã, invidièã e malagnèã jù per el moliné del Ruf de Grepã, el gran rò, jiã dò e dò, šprizan⁽⁸⁾ l'ègã aut. I no erã bogh de capir coche lã pel eser; el gran rò che jiã, e indènã⁽⁹⁾ no l'erã nišugn che portèã a molin lo. E infati l'era verã, perché in dut invern no l'erã niènce štat fat vièl dã Vèiš al paiš de Fontanač. Mã dut vã, no demò el gran rò del molin del Ruf del Grepã, vã dò e dò ènce lã gran ròdã delã vitã, e cošitã un bel dì i no à più vedù el moliné sun uš. E indènã el gran rò che jiã dò e dò. I à amò oservã, mã moliné no sin vedeã più. E el rò che jiã, di e net. «Ades» el diš nã dì el moliné de Rodolon, šal dal'invidiã, «ades el gran rò el vã pã ence de net e pròpio metù vèrdã⁽¹⁰⁾, e indènã l'è chineš dis che no vèide più vegnir sun uš chel vège lère».

Lã jènt à šcomenzã a se interešèr, e soraldut chi che èsã abù dã ritèr⁽¹¹⁾, se el fosã pã mòrt. I é jič a veder, e chiamã che te chia-

⁶ Al lònt: «oltre confine».

⁷ Malagnòuš: «maligni».

⁸ Šprizan: «spruzzando».

⁹ Indènã: «intanto».

¹⁰ Metù vèrdã: «fatta osservazione, ho osservato».

¹¹ Ritèr: «ereditare».

mes, nišugn rešpon. I bat ite l'uš, e che vèidi mai? El vège moliné, reversà inlèngià là mòlà, mòrt e mortejin⁽¹²⁾, dà almancol chineš dis. I ge à tòut l'ègà al gran rò, dapò i à vedù dut el molin pien de sač, pien e tòch de sač de farinà, almancol cošitâ i se à pisà. Inveze, i à volù ciapèr ite te un, mà niènce pà ideâ del mever. I lo dešciolâ⁽¹³⁾, e i vèrdâ ite. L'erâ pien de polver de sas. E cošitâ duč i etres sač. El moliné, se veder alâ dešprovedùdâ⁽¹⁴⁾, che nišugn jiâ più a molin, e no voler indènâ ge dèr chel gušt alâ jènt, che i vèide che l'é zènzâ lurger, el majenèâ giarâ de Vèiš.

I à vardâ dò tras te molin, per piz e cianton per veder se fosâ amò zaonder⁽¹⁵⁾ gran de formènt e de austrâ bièvâ. Inveze i à vedù inlèngià el moliné mòrt, un bon gran ciaz⁽¹⁶⁾, che pel aér tegnù aprešapech un trèichèrt de chilo de bièvâ. Jun fon de cheš ciaz, i à vedù un šcrit. L'erâ un šcrit del moliné, e l'erâ sù chešt: «Che sapiède: ge no è mai robâ, e niènce mi père no à mai robâ. Me toléè un de chiš ciač per šté de moturâ, valif dešche che fajeâ mi père. No m'è n'è pà mai tòut niènce un štiz⁽¹⁷⁾ de più. Mà bon, bon. Se bèn che no m'é podaède veder, e dijaède dedut jù de mé, mà ge perdone a duč lo štešo». Infatti, se el ciaz tegniâ aprešapech un trèi chèrt de chilo, a sin tòr un de bièvâ per šté, de segur che no l'erâ masâ, canche se sà che più che un 12 o 13 šté de bièvâ in di, un molin no ruâ a majenèr.

Cošitâ, contèâ el vège Giaf del'Ucel che l'è mòrt a Dèlbâ i ultimi ègn del 1800, e el segurèâ pà duč, che l'é štat verâ.

Dalâ fan, dal dejòde e dalâ mišèriâ, cošitâ l'é mòrt tratâ dà lère, un moliné galantòm. El molin dò l'é jit in ruinâ. Dijon amò che a Fontanač lo che ruâ jù el Ruf de Grepâ per se petèr te Vèiš, e che l'erâ el molin che on dit, dovesâ eser štat ènce nâ siâ.

¹² Mòrt e mortejin: si usa dire quando uno è morto dà più giorni.

¹³ Dešciolâ: «slacciano».

¹⁴ Alâ dešprovedùdâ: «vistosi abbandonato».

¹⁵ Zaonder: «in qualche posto».

¹⁶ Ciaz: «mestolo».

¹⁷ Štiz: «bricciola, pezzetto».

IV

I mugnai, un tempo, nella nostra valle, erano esposti alla maldicenza di tutti. I mugnai si pagavano per il macinato prelevando un tanto di grano per staio che macinavano. Di qui nascevano maldicenze e vi furono mugnai che perdettero tutti i clienti e andarono in rovina.

La maldicenza traduceva anche in linguaggio i rumori che facevano i singoli ingranaggi durante il lavoro di macinatura. A tutti pareva che il mugnaio si prendesse troppo grano, e cambiavano mulino senza tuttavia molta fiducia:

Se mudarà moliné, mã lère mai!

Amò fin acà cincant'ègn, canche dutà là jènt delà Val de Fašà, cogneà viver con sià fièà⁽¹⁾, volon dir con chel che porteà i cianpes; sielà, marzòla e òrč, e dapò fat majenèr dai molinéés del paiš, šche se pel dir che in l'òutà, n'erà doi o trèi, e ènce de più per ògne paiš. Molins fač sù de biot lèn, fòrà che là mòles⁽²⁾ che erà de sas. I molinéés, èà lurger duč d'invern, e per el lurger del majenèr i se paèà inšteš, se tolea un tant de gran per šté, che i ge dijeà: «moturà». ⁽³⁾

Mã alincontrà, che con là vertolà che el moliné se paèà inštes, já che el gran in l'òutà per i neš vèges, l'erà pà dešche l'òr, i molinéés, èà un šchiet nonze⁽⁴⁾. Per duchènč el moliné se toleà masà bièvà, per duchènč el moliné, l'erà un gran lère.

Po pisave che canche i se contèà che i erà štač a molin, duč e šaldi i se lamentèà che i à ciapà pecià farinà: «El se à tòut doi òute là moturà, st'òutà», dijeà un. Un'auter dijeà: «Cantà là tanpeštà

¹ Fièà «raccolto».

² Mòles «macine».

³ Moturà «autopagamento che si prendeva il mugnaio».

⁴ Nonze «fama, nome».

che vèn d'istà, chelà che vèn d'invern e auter maorà e piorà!»⁵).

Se un dapò, inirà deſche un poge⁶) jù per el moliné, el cridèa: «No vaghe più a molin dâ chel lère, vaghe dâ un'auter», ge vegniâ reſponù: «Và purâ, mâ se canbiarâ moliné, mâ lère mai!» E coſitâ, pech sù e pech jù, un lamentèr dò e dò, dut invern jù dei molinées.

E fòſ, no l'erâ pâ niènce verâ, vedé; zeche⁷) i cogneâ bèn se tòr per pàamènt, mâ alincontro là è coſitâ: canche se vèrdâ coi èges delâ ciareſtiâ e delâ miſèriâ, se vèit pâ ſaldi burt e nèigher.

Po pisave ènce che i dijeâ, che tan chel tich tach che fajeâ là trutèlà, fajan sutèr chel ram de ilbâ⁸) o de carpen dâ un dènt al'auter per fèr ſcasèr el biat, che chel tòch, tòch, tòch, che fajéâ là piles⁹) per tòr viâ là reſtâ e là cruſâ alâ bièvâ, i é ſtač tan malagnè dalâ jènt, deſche se i parlasâ coſitâ: Là trutèlà fajan in preſâ chel tich tach, tich tach, tich tach, là voleâ dir: «debitâ, debitâ, debitâ»¹⁰) mâ piles con sò: «tòch, tòch, tòch» voleâ reſponer: «Pàaron bèn, pàaron bèn» E indò là trutèlà: «Con chepâ, con chepâ, con chepâ?»¹¹). E là piles che reſponéâ: «Con de bèles minèles¹²) colmes, con de bèles minèles colmes!».

Chi ègn là erâ coſitâ. El molin parlèâ, vedan robèr el moliné, perché per là jènt, el moliné l'erâ pâ ſaldi un lère. E chisâ per tènč de ègn che là é jitâ coſitâ. Ades nun é più molins te là Val de Faſſâ, n'é amò un tâ Peniâ, e el no vignarâ deſfat, e sion contènc che el reſte per recordanzâ de chel che un tèmp l'é ſtat.

⁵ Maorâ e piorâ «più grande e peggiore».

⁶ Poge «pidocchio».

⁷ Zeche «qualchecosa».

⁸ Ilbâ «frassino».

⁹ Piles «legni di circa 20 centimetri di quadratura, alti due metri circa con la parte bassa appuntita in un ferro, che mossi dalla forza dell'acqua andavano su e giù battendo sul grano per eliminare la crusca».

¹⁰ Debitâ «debito».

¹¹ Con chepâ? «con che cosa?».

¹² Minèles «paletta concava». Misura di capacità, per caricare la farina nel sacco e per altro.

Dura vita facevano i nostri avi per approntare il foraggio per le mucche che erano il sostentamento della famiglia durante il lungo inverno fassano. Il giorno per salire in montagna normalmente cadeva dopo il venti di luglio. Il giorno precedente la partenza la padrona di casa preparava il necessario per il vitto di tutta la settimana: un sacchetto di farina per fare la polenta; uno di farina di orzo per i canederli; un altro piccolo di farina arrostita nel burro per fare la minestra; alcune piccole forme di formaggio fatto in casa e avvolte in foglie di cavolo per la conservazione; un bel pezzo di burro; un pezzo di lardo affumicato, risparmiato proprio per la fienaggione sulla montagna; un sacco di pane secco di segale; un sacchetto di orzo tostato per fare il caffè e un poco di sale.

Per il latte c'era la capretta, o anche due, che seguivano come cagnolini. Il padrone preparava gli attrezzi: due o tre falci; altrettanti rastrelli; il ferro e il martello per battere la falce; il repositario di legno per la cote. Il tutto avvolto in un lenzuolo o due, che si adoperavano per portare il fieno allo stabio. A questo fascio di attrezzi, che si diceva *faš*, venivano appesi il paiuolo per fare la polenta e la marmitta per fare i canederli.

Appena arrivati su allo stabio e al cucinino, veniva fatto un po' di caffè; poi si cominciava subito a falciare. Così fin verso le quattro pomeridiane. Poi si portava nello stabio il fieno che si aveva segato, o meglio un'erba asciutta che doveva servire come materasso per dormire. Ma se il tempo era cattivo, bisognava tornare sul tardi a casa per passare la notte e si ripartiva ancora a buio per riprendere a falciare.

Canche jiàne sà mont

N'é bèn amò un muge che se recòrdà, del bel e del burt che l'erà, canche jiàne sà mont. Niènce pà un confront no se pel pà fèr con là vità soridà che l'é el di dà inché, pienà de šòldi e de ògne bèn de Dio dà magnèr. Mâ con dut chel che n'outà là vità erà più

štentèdà, e se štrušičèa trop de più e dâ un šcur al'auter, là n'èa ènce de bel. Là n'è dajèa chelâ pès e chelâ sodišfazion, che demò el lurger te anter i fiores, pel dèr al'òm. Mâ se erâ pâ ènce più prešt contènc.

Se jiâ sâ mont jâ de mesèl, perché n'outâ là canpagnâ a cèsâ, e in špezie i reverš al solam⁽¹⁾, l'erâ dut cianpes, de sielâ, marzòlâ o òrč. Doncâ dâ scèr reštèa demò là ciavezègnes⁽²⁾ e i règnes⁽³⁾, e vèich vèrà japede là val, apede l'ègâ o aderturâ al postern. E per chešt i prumes jiâ jâ sâ mont intorn là Madònâ dai Chèrmin⁽⁴⁾, e se no per Sèn Giacun i erâ pâ sù duchènc. Per in chel di, che se èa indrezâ de jir a mont, là patronâ injignèa ite dutâ là magnadivâ per là setemènâ. Mâ là erâ pâ tòšt injignèdâ ite vedé! Te un cagner⁽⁵⁾ farinâ dâ polèntâ, te un auter là farinâ dâ bèšt per fèr i gnòches, un picol šcarnuz⁽⁶⁾ de roštič⁽⁷⁾ per là supâ, roštidâ, dotrèi formaes de cèsâ fač ite te foes de capuš, un tòch de jmauz⁽⁸⁾, un tòch de ardel šparagnâ dâ dut invern apòštâ per jir sâ mont e un prošaco de pan de sielâ sech. Dapò mingol de café de òrč, mingol de sèl, nâ copâ e un jguger per òm, l'erâ dut injignâ.

Per el lat duč èa nâ ciaurâ, o ènce does, che vegniâ pâ dò, de šche de picui cians. El patron inveze l'injignèa el faš⁽⁹⁾, o là cròujes⁽¹⁰⁾. Che l'erâ doi o trèi fauces, doi o trèi reštie, piantelâ⁽¹¹⁾ e codé⁽¹²⁾, e dut leà insemâ con un lenzel dal fèn o doi, e dò,

¹ Al solam «al solatio».

² Ciavezègnes «striscie orizzontali di prato, fra un campo e l'altro».

³ Règnes: come sopra, solo che le striscie erano verticali.

⁴ Madònâ dai Chèrmin: il 16 luglio.

⁵ Cagner «sacchetto».

⁶ Šcarnuz «sacchetto di carta».

⁷ Roštič «farina fritta nel burro».

⁸ Jmauz «burro».

⁹ faš «l'insieme degli attrezzi».

¹⁰ Cròujes: così era denominato il *faš* da Campitello in giù.

¹¹ Piantelâ «ferro per assottigliare il filo della falce».

¹² Codé: g»repositorio di legno per riporvi la cote».

fòrinsòn, vegnià amò tacà sù ed pael per fèr là polentà e là raminà per fèr i gnòches. Un bon pèis, vedé, per ruèr sù nà mont! Mâ viâ purâ, i ge dijeâ bèn ence là cròujes! Sù che se erâ se fajeâ mingol de café, dapò se seèâ fòrà el tobià e el ciasel, e el prun martel inlengiâ. Cošitâ fin intorn l'es cater viâ. Dapò se reštelèâ chel'erbâ seciâ e se là portèâ te tobiâ. A chel prun fèn che se meteâ ite, i ge dijeâ «meter ite cartier» perché sun chel se dormiâ. Mâ l'é pâ štat de l'òutes che el no sièâ nience, perché l'erâ catitènp, e cošitâ se cogneâ vegnir a cèšâ dâ serâ, e indoman levèr da les cater per eser indò te prà dal'aimariâ. E magari per òto di dò e dò, se à cognù sù e jù dâ mont, fin canche se podeâ reštelèr. E l'é pâ ence štat del'òutes che con ite un šchiet cartier, e el tènp amò più zonp, che a dormir sun chel lenzel de fèn, o doi, te un cianton de tobiâ, che se à fat bròces prešt dutâ net⁽¹³⁾, dešche che se dijeâ canche te èâ jelâ. Mâ cognon bel arjonjer che chel fèn te levèâ pâ ducant el štenciâ, per pech che te te pusèš⁽¹⁴⁾.

Mâ n'erâ pâ bèn ence de bel sâ mont, se no auter, apede dut el fior, l'erâ nâ gran pèš e un gran acòrt.

¹³ Bròces dutâ net: detto popolare per significare che si fi patito il freddo..

¹⁴ Te te pusèš: «ti riposavi».

VI

I prati d'alta montagna, nella nostra valle, cominciano a circa 1700/1800 di altitudine e arrivano anche a 2300/2400 metri. Ma a 2400 metri l'erba è piccola e rada tanto che non sarebbe la pena di falciare. Ma i nostri vecchi dicevano che dove, con un colpo di falce, tagli tanta erba per il boccone di una capra, vale già la pena di falciare. Questi prati erano limitati con la cosiddetta *sèidà*: striscia di prato di larghezza varia dai 20 fino ai 60 centimetri. Questa striscia non poteva venire falciata, dalla base fino alla cresta. Così quell'erba che non veniva falciata, seccava, formando un piccolo rialzo che, anno per anno, aumentava. Una vecchia *sèidà* si poteva vedere ad occhio nudo anche dal paese.

I nostri vecchi facevano gran calcolo del fieno d'alta montagna perché più ricco di fiori e dicevano che esso sazia di più i bovini e aumenta la produzione del latte.

El valor che èà i pré dà mont.

Chi bie špiač, chi bie nedeš⁽¹⁾, chi bie ciadins verč che l'é d'istà, magari zènzà peces zènzà lèrjes e zènzà zirmes, sun nòšà belà mont, che ades d'istà và sù demò là fèides, n'outà l'erà i pré dà mont dei neš giaves, che tant i li rencurèà⁽²⁾, e tant i là blaghèà dei aé! Jon demò indò cincant'ègn, e recordon coche in l'outà l'erà sà mont e el valor che èà in l'outà chi «grunz»⁽³⁾, al dir delà jènt dà el di dà inché. Canche l'erà intorn Sèn Jan de jugn, che l'é ai 24 de jugn, i òmin erà demez se sà bèn, mà là femenes cognèà jir sù ai remonèr⁽⁴⁾. Les levèà bonorèntà, les fajeà i fač, e i beč, se no l'erà là donà⁽⁵⁾ in cèsà, les preèà che unà vejina gi tègne. Da les set o

¹ Nedeš: «radure».

² Rencurèà: «curavano, tenevano puliti».

³ Grunz: «prato impervio e sassoso».

⁴ Remonèr: «pulire dai sassi e da altro».

⁵ Donà: «suocera».

mešà les òt, les erà pà jà sù vedé. Vèlch an, les cogneà jir sù ènce doi dis a remonèr te un prà, perché i setores⁽⁶⁾ erà meleš⁽⁷⁾, e guai se i se esà pà dejentà la fauč coi saš che no fosà štač remoné! On jà dit, che a cèsà vères n'erà peces asà, là canpagnà a cèsà, chel che l'erà posìbol, erà dutà in cianp, e per chešt dā seèr reštèa demò ciavezègne e règnes.

Doncà là maor pèrt dei fèn, vegnià fat a mont, mà lo vegnià pà seà forà ògne pèlà.

I confins dā un prà a l'auter erà segné fòrà con là seidà che fosà nà štrišà de prà, lèrgià a secondà del vège che là erà, dā nà španà e fin ènce del'òutes a mez pas, e che no podeà pà vegnir seèdà vià, n'é dā un n'é da l'auter, e cošitā an per an là fajeà sù più zopon, e doventèa un muget, e štā štrišà de erbà vègià segnèa el confin trà doi pré, dā japede fin sunson. Nà vègià seidà, se là vedeà un muge dā dalènc, ènce dal paiš sù, e a ège nut pà.

Aér un prà dā mont, per un tòus che se maridèa, voleà dešche dir e garantir el beneser per là familià che vignarà.

Dapò i dijeà ènce che lo che vèn cā col jmòrs⁽⁸⁾ delà fauč, el bocon de nà ciurà, lo pàa jà là špèišà de seèr. Dapò i calcolèa ènce che el fèn dā mont sazie de più el bištian, che el fèn dā cèsà. I l'aéa bèn ènce giuštā, perché là fiorijon dā mont é trop più špesà, e n'é più de un muge de sòrz⁽⁹⁾ che a cèsà. I dijeà che a inverner fòrà nà vacià, con fèn dā cèsà, gin vel nef caretès, e inveze con fèn dā mont, set cères baštèa. Chi che èa più pré dā mont, che fosà štat i riches, i n'é podeà lašèr un de noset⁽¹⁰⁾ a l'an, perché dapò chel' erbà secèdā, l'erà dešche nà cutèdā⁽¹¹⁾ per l'an dò, e vegnià trop più erbà che te i pré seadices⁽¹²⁾. Chi ègn, là domègnes del

⁶ Setores: «falciatori».

⁷ Meleš: «delicati». Per un piccolo sasso brontolavano.

⁸ Jmòrs: «un colpo di falce».

⁹ Sòrz: «qualità».

¹⁰ Noset: «non falciato l'anno prima».

¹¹ Cutèdā: «ingrassata».

¹² Seadices: «falciati ogni anno».

mèis de aošt, se sentiâ demò parlèr del'erbâ che i èâ sâ mont, e de tènç de cères che i sarâ bogn de se fèr. I ge tegniâ bèn tant chi ègn a chi prè da mont. I vardèâ dei seèr delvers, de no lašèr anterjmòrs⁽¹³⁾, de no brujèr con lâ fauč, che fosâ el seèr masâ sot, e dapò n'erâ perfin de chi, che canche l'erâ lâ bròjà⁽¹⁴⁾ ènce i no seèâ fin che lâ no era demez, perché i dijeâ, che el prâ vèn nèigher. Dapò a reštèlèr vegniâ pâ ènce tant oservâ, che soraldut se tire pâ zis⁽¹⁵⁾. I ge tegniâ bèn tant a chi pré, che, chi che cogneâ pasèr jù coi muges de fèn, jù per el prâ de un auter, per poder sel meter te tobiâ, o per fèr lâ mèidâ inlèngiâ štrèdâ, i cogneâ špetèr Sèn Bertol, che l'é ai 24 de aošt. Po pisave che l'erâ perfin el dit: «Sèn Bertol aur i toèi dâ mont.

¹³ Anterjmòrs: «erba lasciata fra una falciata e l'altra».

¹⁴ Bròjà: «brina».

¹⁵ Zis: (rastrellato) «bene», senza lasciare fieno sul prato.

VII

Il trasporto del fieno dalla montagna, che veniva fatto in ottobre, dopo che erano tornate le vacche dai pascoli, era un lavoro impegnativo: preparare il carro, alzarsi ogni giorno verso le due o le tre del mattino e, per strade sassose e ripide, portarsi con questo tirato dalle vacche fino allo stabio montano anche oltre i 2200 metri di altezza. Ci volevano tre o quattro ore, poiché i bovini procedono lentamente. Davanti alle vacche stava generalmente una donna che con una mano teneva il timone del carro, con l'altra una lanterna a petrolio a rischiarare un poco la strada. In tutte le strade montane della valle, in un punto o nell'altro, appesa ad un abete, o ad un larice o cirmo, c'era una statuetta della Madonna, oppure un quadro.

Ebbene, dove c'era la Madonna, ci si fermava, ci si riposava e venivano dette tre avemarie, da tutti e ogni volta che si passava. Poi si arrivava allo stabio, si caricava, a volte anche sotto una bufera di neve e pioggia sopraggiunta all'improvviso.

Intanto che caricava i bovini mangiavano; poi si aggiogavano di nuovo, e col detto: «In nome di Dio e della Madonna, andiamo» ci si avviava per la impervia strada. Su di un solo carro, venivano caricati, dai quattro ai cinque quintali di fieno. Vi erano però contadini che avevano anche 25 o 30 carri di fieno da trasportare ma solitamente essi avevano molte vacche; così potevano salire ogni giorno con due paia di bestie e due carri e portare a casa ogni giorno circa 10 quintali di fieno.

Jir a fèn

Dejmonteà e inštalà ite el bištian che se èà dà Sèn Micel, l'erà dà pisèr a jir a tòr el fèn sà mont. Doncà el prun lurger l'erà chel de fèr masarià⁽¹⁾. Se jià tel bòsch a tòr i palanč che i erà jà štáč

¹ Il carro con tutti gli attrezzi per andare a fieno.

taé e tòuč fòrà delà štèlà el mèis de jugn, e doncà bie seč se si portèa a cèsà. Dalà pèrt del sotil se i foreà col foradoi dâ mèschies, e si meteà jù i mèschies e cošitâ ènce là bròces per el ciavešter. Se menèa ite coi tòrcui⁽²⁾ là sopiâ⁽³⁾, se tachèa sù là lates, e dapò si leèa jù bel dur sul piamač del bròz col funejel⁽⁴⁾ apòštâ. Se tachèa ite là cedenes dâ bòsch dâ nâ pèrt de duč doi i palanč, dò se ge leèa dintorn de burtâ patines⁽⁵⁾ perché i anie delà cedenes no magne masâ i fuš delà ròdes canche se ferèa, e dapò se meteà sù el persoi. Te un sach se meteà ite là funs per leèr el cèr. Là persoâ⁽⁶⁾, trèi traverses, unâ per de dant unâ per te mez e unâ per te dò, là còrdâ per incordèr, e chelâ per i or, e cošitâ là masariâ erâ injignèdâ.

Dapò indoman no l'erâ auter che šcomenzèr â jir a fèn. Se cogeà levèr intorn là does o les trèi dadoman, a secondâ lo che te èes el prà, se comèdo o dalènč. Là patronâ fajeà dâ dijnèr, e dapò là jiâ a ge dèr un bocon alâ vaces, mà pech vedé, percheché les vache più sori, là les šchlipèa jù, jâ che d'uton, les é inlèngiâ el fèr e lat les nâ pech, e indènâ chi che jiâ a fèn dijnèa, supâ roštidâ e pomes šudé. Dijnâ che se èa se jiâ a jonjer⁽⁷⁾, e indènâ se dijeà un padrenošter e dapò col dit: «In nome di Dio e delâ Madònâ, sin jon» se sin arloèa in sù.

Chelâ, o chel che menèa, tegniâ, te nâ man là lanternâ, per veder mingol là štrèdâ, e se là lašèa canche crepèa l'èlbâ te de dò vèlch ciošedâ o te dò vèlch sas, per se là tòr canche se vegniâ in jù.

Un auter lurger che cogeà pâ fèr chelâ o chel che menèa, e el prun pé che jiâ in sù, l'erâ chel de tòr fòrà là parèdes, volon dir, de tòr fòrà chi doi saš che l'erâ štat metù te là lòses⁽⁸⁾ della ròdes e

² Tòrcui: «viti senza fine per fissare i palanč».

³ Sopiâ: «traversa di legno per tenere paralleli i palanč».

⁴ Funejel: «piccola fune».

⁵ Patines: «stracci».

⁶ Persoâ: «fune più grossa per fissare il carico col pressafieno».

⁷ Jonjer: «aggiogare».

⁸ Lòses: «carreggiate».

dei palanč, perche se fosà vegnù vèlch tenporèl, no èsà podù jir l'ègà dò štrèdà. Che meteà ite chiš doi saš, el di dant, l'erà šaldi chi che vegnià i ultimi. Chel de dò, l'èà più grievà. Sù per i grègn pontons⁹ el cogneà ge portèr là masarià alà vaces percheché l'es no faghe masà fadià! Se se pojèà là lates sun là špales, e cošitá se jià dò, e n'erà de chi che špenjeà perfin!¹⁰).

Pisave che štrušjà e che fadià che l'erà, sù per i grègn pontons! Må che volede fèr. Cošitá l'erà l'ušanžà, cošitá èà fat i neš giaves, e cošitá cogneà fèr chi che vegnià dò. Må pur però, jà de mi recòr, cheštá ušanžà jià jù, an per an, e l'erà più peč che lo fajeà. Dapò aprešapech un mez'orà dant de ruèr sù, un sin jià dant. L'uria el tobià, el špenjeà fòrà fèn e fajeà i brač che ge voleà per šcomenzèr a ciargèr. Brač sin durèà nef¹¹). Un de dant te anter i mèšchies, trèi per pèrt, sun un palanch e nà latà fin alà sopià e doi, ènce un per pèrt defòra dalà sopià. Per canche l'èà fat i brač, ruèà chel dalà masarià e dalà vaces. Se l'es toleà fòrà de sorà temon, se ge tachèà là coertes, se les tachèà zaonder, e se ge dajeà dà magnèr. Dapò se meteà là, dešche che i dijeà¹²), che fosà meter là persoà te là sopià e là trèi traverses intorn i palanč con là špòles a mešurà giuštà per poder dapò, a cèr ciargià, leèr sorì. Dapò se ordià¹³), che fosà meter sù chi brač de fèn jà injigné, e dapò sù fèn, e un per pèrt del cèr, sel šcasèà fòrà, fin che se ruèà aut zircumzirca un mez pas, dapò un jià sul cèr e l'auter petèà sù fèn, fin che l'erà orà de leèr el persoi.

Sun un cèr in jià sù aprešapech dai cater ai cinch quintai. Feni de leèr el persoi, incordà, leà là traverses e dešpetenà, se se magnèà un tòch de pan con apede mingol de ardel¹⁴) o formai. Se

⁹ Pontons: «tratti di strada più ripidi».

¹⁰ Špenjeà perfin: «spingevano anche».

¹¹ Brač: «in questo caso si diceva «brač» al fieno che si comprimeva un po' in bracciate di una stessa misura».

¹² Se meteà là: «si ponevano le funi tutte al loro posto, pronte per legare a carico finito».

¹³ Ordià: «si ponevano queste bracciate di fieno già preparate sui palanč e sulle lates».

¹⁴ Ardel «lardo».

jonjeà, se dijeà indò un paternòster e, «In nome di Dio e delà Madonà, jon», se pontèa in jù. Sunson i grègn pontons, se se fermèa per ferèr là ròdes, e vèlch'outà, sun vèlch štrèdà amò più adortà, se cogneà ènce meter i feres ai palanč forinson⁽¹⁵⁾, percheché el no cace masà. L'òn tegnià el cèr, mà là menadorà cogneà jir prešt più de zescul⁽¹⁶⁾ che dret. Là cogneà pà vardèr che là ròdes vaghe pà giušt te là lòses, perché, saede, là štrèdes erà štrèntes, pech più lèrges che el bròz⁽¹⁷⁾, e l'erà sobito fat, a no menèr più che delvers de reversèr el cèr.

Mà l'erà bèn ènce bel jir a fèn se l'erà bon tènp. Te chel šcur delà net de otober, se vedeà là lumes de chi che jià a fèn sun l'autrà mont, lumes che se inpeèa e se deštudèa⁽¹⁸⁾ pareà, percheché les ruèa te dò un sas o nà ciošedà o tel špes del bòsch, e no te les vedées più, e dapò fòrà de un bel nià indò te les vedées un tòch più inant. Se vedeà canche i se fermèa sun là pauses⁽¹⁹⁾, se vedeà indò canche i pontèa vià. A jir in sù, duč parlèa pech, o nià deldut, e chel bel acòrt delà net, l'erà demò rot dai ač⁽²⁰⁾, delà ròdes, canche les rentèa ti jmazadoes e sutèa dà un sas al'auter del salejà.

Cognon ènce dir che là nòses vèges štrèdes dà mont, acà tras, te un pòšt o te un auter, tachèdà sun un peč o sun un zirm⁽²¹⁾, unà Madonà, che i neš vèges èa zipià⁽²²⁾. E les con pà ènce eser štates bèles, perché i les à robèdes dutes. Bèn, sà «là Madonà» che se dijeà tras cošità a chel pòšt lo che là erà, vegnià fat nà pausà mingol più lèngià che utró, e duchènc dijeà pà trèi aimaries.

On dit che l'erà bel jir a fèn, canche l'erà bon tènp, e l'é verà, mà šaldi pà bon tènp no l'erà vedé. Se vardèa bèn inan de jonjer se el manacià, mà sènper no se capià pà, perché te nošà val, el tènp

¹⁵ Ai palanč forinson: «dove toccavano terra».

¹⁶ Zescul: «a ritroso».

¹⁷ Bròz: «il pezzo anteriore del carro».

¹⁸ Deštudèa: «spegneva».

¹⁹ Pauses: «località ove si riposava un poco».

²⁰ Ač: «rumori, chiasso».

²¹ Zirm: «circo».

²² Zipià: «scolpita».

fěš sobit a muděr, e špezialmènter d'uton, pa per nià i no dijeà che: «el catitènp, d'uton l'é te de dò nà ciòšedá».

L'é pà štat più che n'outà che se chi no erà jà masà inant, se à dat outà, perché l'èà tacà ite a jdravarir, e magari ènce a fiochèr.

E l'é štat ènce de chel'òutes che l'à tacà ite a fiochèr dešche dà Nadèl, indènà che se ciargèà, e cošitá vignià sul cèr, un let de nèif e un let de fèn. Sun nòšà mont, autes, che lo che se èà i tobié lerà ènce pasà 2200 metri de utezà, l'é posibol veder de otober, dis dešche de dezènber. Vènt, gonfet e pievià, dut insemà, e tormui⁽²³⁾ de vènt, che vèlch'outà te toleà ènce pà el fèn. L'é sozedù ènce cheštá, che indènà che se ciargèà, che se met aprešapech⁽²⁴⁾ doi oretes, l'é vegnú beleche un ciuzé de nèif⁽²⁵⁾ e per chešt no se se fideà vegnir in jù col cèr, che fosà pà štat masà gran periçol, e se toleà forà⁽²⁶⁾ là vaces de sorà temon, e se sin vegnià a cèšá, per jir a se tòr el cèr, ènce dotrèi dis dò, canche là nèif erà sin jitá. Dapò, se fosà pà štat ènce là štrèdes giacèdes dà dant, e amò nèif vegnudá dò, l'erà periçol de jir a ròutoles con cèr e bištian.

Podasane in contèr de burtes segur, che è sozedudes a jir a fèn, e che se à štrušìà più che revel⁽²⁷⁾ a ruèr a cèšá col cèr de fèn. Må se pison demò tant che i à travaà⁽²⁸⁾ i neš vèges per viver. Là jià bèn, mà a forzá de štrušies e de šinternèr⁽²⁹⁾ e de lurèr dà un šcur al'auter, el di con là net. E amò con dut chešt i erà fòš più sègn che nos. Må contènc de segur più che nos dà el di dà inché.

²³ Tormui: «vortici».

²⁴ Aprešapech: «circa, pressapoco».

²⁵ Un ciuzé de nèif: «15 centimetri circa».

²⁶ Toleà forà: «disgiogavano le vacche».

²⁷ Revel: «tantissimo, moltissimo».

²⁸ Travaà: «travagliato, stentato».

²⁹ Šinternèr: «tormentare, martirizzare».

*Direzione
e redazione:*

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.

Amministrazione:

Istituto Culturale Ladino - 38039 Vigo di Fassa (Trento) - tel. 0462/64267

Prezzo per fascicolo: L. 1.500.

Abbonamento annuo: L. 5.000 (L. 6.000 per l'estero)

Prezzo per fascicolo arretrato: L. 2.000.

Versamento sul c.c.p. 14/8836 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 nel maggio 1978 presso la Litotipografia Alcione - Trento.