

© 2018 Istitut Cultural Ladin
Sèn Jan / Sèn Jan di Fassa
Duc i derc resservés

MONDO LADINO
ann XLII (2018)
ISSN 1121-1121

Diretour responsabel
Fabio Chiocchetti

Condiretour
Guntram A. Plangg

Comité de Redazion
Ulrike Kindl
Lodovica Dioli
Vigilio Iori
Milva Mussner
Paul Videsott
Stefano Weiss
Cesare Bernard
Gabriele Iannàccaro
Cesare Poppi
Ruth Videsott

Secretera de Redazion
Evelyn Bortolotti

Projet grafich
Giancarlo Stefanati

Fotolito y Stampa
Alcione, Lavis (TN)

MONDO LADINO

Boletin de l'Istitut Cultural Ladin

Rivista fondata da Luigi Heilmann

ISTITUT CULTURAL LADIN
"Majon di Fascegn"

Contegnù

CONTRIBUC E DOCUMENC

- 13 *Mara Vadagnini*, Le fave dei morti. Usi funebri in Val di Fassa fra mito e tradizione
- 107 *Fabio Chiocchetti*, Ladino nelle scritture di guerra. Le lettere dal fronte di Simone Chiocchetti (1915-16)
- 145 *Daniele Verra*, Padre Frumenzio Ghetta: l'eredità in un inventario
- 181 *Daniele Verra*, L'Archivio di Hugo de Rossi, un lascito fassano in valigia
- 205 *Fabio Chiocchetti*, Due lettere in ladino nel lascito di Hugo de Rossi

- 227 REZENJIONS E AUTER

POUSC LADINES

- 247 *p. Frumenzio Ghetta de Martin*, Contie da zacan e da anchecondi
- 277 *Vigile Jori*, La Storia del Sudà de Igor Stravinskij per fascian

Dantfora

Se l'ultim numer de "Mondo Ladino" l'era focalisà mascimamenter su la *MEDIATECA LADINA* desche veìcol de la *parola*, schendir de la testimonianzes orales de nosc lengaz tel mond da anchecondi, enst'outa l post da protagonist ge pervegn ai *ARCHIVIES STORICS E LETERÈRES*, vardians de la *schertures*, schendir de la documentazion su papier che revèrda la storia culturèla de noscia comunanza. Defat, la maor pèrt di contribuc biné adum te chesta piates se conjobia de dret o de travers col gran lurier de reordenament e catalogazion portà inant ti ultimes egn sui archivies de l'Istitut, per consentir de ruèr apede più sorì (ence tras strumenc de consultazion online) a la gran mota de documenc metui ensema te carant'egn de atività.

Descheche duc sà, a la inventariazion entrìa de l'archie storich lascià a l'Istitut da p. Frumenzio Ghetta (de chest ne disc inout l contribut de Daniele Verra), ge é jit dò ence l reordenament de si scric ladins, jà peà via tel contest di intervenc sui patrimoni linguistisch-leteraries, che chiò à consentì de meter adum organicamenter na lingia de contìes de carater popolèr dassen gustegoles. Defat, ence l lurier su l'archie leterèr ultimamenter à portà a arjonjer doi travèr de gran emportanza: da na man, la sistemazion belelà definitiva del fondo lascià dal musizist e scrittor ladin Luigi Canori (1907-1991), "archie de personalità" muie articolà metù adum e reordenà da Federico Zanoner, co la colaborazion de Simona Paloscia, Andy Rossi e Martina Iori; da l'autra, l'acquisizion de l'archie privat de Hugo de Rossi (1875-1940), autertant important, cognosciù demò en mendra pèrt dai studiουσ e ades tout ite zacan te la documentazion storich-leterèra rencurèda te l'Istitut.

Ence sun chest ne relazionea Daniele Verra, che dessema a Simona Paloscia à portà a compiment – a temp de record – la digitalisazion integrala del fondo: la gran richeza e varietà de chest materièl, amò dut da studièr fora, vegn al lumenous no demò dai documenc portè dant desche ejempie en couda al contribut chiò recordà, ma ence da la publicazion de doi letres per ladin scrites da Giuliana Paoletti a Hugo de Rossi entorn l 1909, ferguscola testimonianza di fermenc culturai e identitères che viventèa la sozietà ladina ai prumes del Nefcent.

A la dir duta, ence i etres contribuc chiò publiché troa fundament te l'esplorazion de archivies publics e privac: en particulèr, l studie ponderous che aur chest codejel, tout fora da la tesi de laurea de Mara

Vadagnini (a.a. 2011-12), anchecondi se prejeta con n auter profil de grazia a chesta neva acquisizion. Tocèr con man e veder diretament i papieres contegnui tel fondo De Rossi, i poder confrontèr con manoscric autografes conservé te l'archie comunal de Vich, à podù confermèr definitivament che l corpus de letres copièdes jù chi egn da Hugo de Rossi, che timpruma vegnìa atribui a don Giosef Brunel, defat vegn cà da Amadio Calligari da Larcioné (1857-1918): a el ge pervegn la paternità de la maor testimonianzes referides ai tempes veiores de la jent de Fascia, te anter l'auter ence l corious "esorzism" analisà da l'Autora.

Amò n tassell che se arjonc ai ARCHIVIES de l'Istitut, n patrimone che ence tel davegnir no menciàrà de portèr de neves elemenc preziousc per la storia e la cultura ladina de Fascia. (*fcb*)

Premessa

Se l'ultimo numero di "Mondo Ladino" era incentrato in larga misura sulla *MEDIATECA LADINA* come veicolo della *parola*, ovvero delle testimonianze orali della lingua ladina nel mondo contemporaneo, questo ruolo di protagonista spetta stavolta agli *ARCHIVI STORICI E LETTERARI*, custodi della *scrittura*, ossia della documentazione cartacea afferente alla vicenda culturale della nostra comunità. In effetti, gran parte dei contributi qui raccolti si pongono direttamente o indirettamente in relazione con il poderoso lavoro di riordino e catalogazione condotto negli ultimi anni sugli archivi dell'Istituto, al fine di rendere più facilmente accessibile (anche attraverso strumenti di consultazione online) l'enorme quantità di documentazione raccolta in quarant'anni di attività.

Come è noto, alla completa inventariazione del cospicuo archivio storico lasciato all'Istituto dal compianto p. Frumenzio Ghetta (su cui ci informa il contributo di Daniele Verra), si è affiancato anche il riordino degli scritti ladini del nostro Francescano, già avviata nel contesto degli interventi sui fondi linguistico-letterari, il che ha qui consentito di recuperare organicamente una serie di racconti di impronta popolare di singolare qualità. Di fatto, anche il lavoro sull'archivio letterario ha recentemente raggiunto due traguardi di notevole importanza: da un lato l'ormai completa sistemazione del lascito del musicista e scrittore ladino Luigi Canori (1907-1991), complesso "archivio di personalità" riordinato grazie alla collaborazione di Federico Zanoner, Simona Paloscia, Andy Rossi e Martina Iori; dall'altro l'acquisizione dell'altrettanto importante archivio privato di Hugo de Rossi (1875-1940), noto finora solo in minima parte agli studiosi ed ora finalmente integrato nella documentazione storico-letteraria disponibile presso l'Istituto.

Anche su questa vicenda ci informa Daniele Verra, che coadiuvato da Simona Paloscia ha portato a compimento in tempi da record la completa digitalizzazione del fondo: la variegata ricchezza di questo materiale, tuttora largamente inesplorato, emerge non solo dai documenti presentati a mo' di esemplificazione in appendice al contributo testé citato, ma anche dalla pubblicazione di due inedite lettere in ladino inviate da tale Giuliana Paoletti a Hugo de Rossi circa l'anno 1909, vivida testimonianza dei fermenti culturali e identitari che animavano la società ladina agli inizi del Novecento.

A dire la verità, anche gli altri contributi qui pubblicati si basano sull'esplorazione di archivi pubblici e privati: in particolare, il corposo studio posto in apertura del presente fascicolo, tratto dalla tesi di laurea di Mara Vadagnini (a.a. 2011-12), oggi assume un diverso rilievo grazie all'acquisizione del lascito De Rossi. L'esame tattile e visivo delle carte ivi contenute, messe a confronto con analoghi manoscritti autografi conservati presso l'Archivio comunale di Vigo, ha infatti potuto confermare definitivamente che l'importantissimo ciclo di lettere trascritte in quegli anni da Hugo de Rossi, inizialmente attribuito a don Giuseppe Brunel, è in realtà opera di Amadio Calligari da Larcioné (1857-1918), al quale spetta la paternità delle più rilevanti testimonianze riferite alla remota antichità della gente di Fassa, tra cui il singolare "scongiuro" preso in esame dall'Autrice.

Un ulteriore tassello che si aggiunge agli ARCHIVI dell'Istituto, un patrimonio che anche per gli anni a venire non mancherà di fornire nuovi elementi preziosi per la conoscenza della storia e la cultura ladina di Fassa. *(fch)*

Contribuc e Document

Le fave dei morti

Usi funebri in Val di Fassa fra mito e tradizione ¹

Mara Vadagnini

INTRODUZIONE

Hugo de Rossi fu, senza ombra di dubbio, il più importante raccoglitore di tradizioni popolari fassane del primo Novecento. Ufficiale postale di professione e folclorista per vocazione, sin dagli anni giovanili intraprese un'intensa attività di raccolta di proverbi, usi e costumi, tradizioni e leggende che riguardano la Val di Fassa e che rivestono ancora oggi una fonte di particolare interesse per gli studiosi di scienze linguistiche e demotnoantropologiche.

Egli raccolse innumerevoli testimonianze da contadini e pastori fassani, trascrivendo tutto con molta cura su quaderni di appunti. Per la stesura dei suoi manoscritti, però, egli non attinse solo ed esclusivamente a fonti orali, ma grande importanza ebbe anche il lavoro di raccolta e di trascrizione di fonti scritte consegnategli da informatori più o meno conosciuti.

Infatti, nel novembre del 1910 consegna alla biblioteca del *Landesmuseum Ferdinandeum* di Innsbruck il manoscritto contenente il lavoro del sacerdote e folclorista fassano Don Brunel, al quale aggiunse la sua raccolta di *800 Sprüche und Wetterregeln in Brak*. Nel 1912 porta alla stessa biblioteca una raccolta di 104 tra fiabe e leggende trascritte in quattro quaderni uniti in un unico plico dal titolo *Märchen und Sagen aus dem Fassatale I. Teil*. A questi aggiunge lo stesso anno altri quattro quaderni manoscritti, contenenti la trascrizione di cinque sonetti nuziali, opera di Tita Piazz, alcune commedie carnevalesche e due racconti umoristici ².

¹ Tratto da: *Le fave dei morti. Una ricerca antropologica ed etnolinguistica intorno a uno scongiuro precristiano in Val di Fassa*, Tesi di laurea, anno accademico 2011-12, Urbino: Facoltà di Sociologia, Corso di laurea in Sociologia, relatore Loretta Del Tutto (Vadagnini 2011-2012).

² Per informazioni più dettagliate si veda De Rossi 1984: 7-36.

Nel lascito del De Rossi recentemente acquisito dall'Istituto³, si trovano anche quattordici quaderni ricchi di appunti ed annotazioni che sono da considerarsi una miniera inesauribile di informazioni. In uno di questi, denominato *Notizheft II* e composto da settanta pagine, il De Rossi ha ricopiato tra l'altro tredici lettere il cui contenuto fornisce una straordinaria mole di dati storici, etnografici e linguistici. Lo studioso però, in fase di trascrizione delle missive, non ha riportato né il nome del mittente né quello del destinatario diversamente dalle date che compaiono invece in quasi tutte le lettere, e che si possono far rientrare nel periodo compreso fra il 1887 e il 1896. Grazie alle recenti ricerche effettuate da Fabio Chiocchetti e dai suoi collaboratori, il mistero circa le identità degli interlocutori sembra essere stato definitivamente svelato: il mittente infatti è stato identificato nella figura di Amadio Calligari (1857-1918), scrivano comunale originario di Larcioné (Vigo di Fassa), mentre il destinatario è stato individuato nel maestro Giovan Battista Cassan (1863-1905)⁴.

Lo studio citato ha permesso altresì di capire come il De Rossi sia entrato in possesso di questo materiale, visto che egli stesso nella prefazione alla poesia *La vea* – testo originariamente contenuto in una delle lettere – ne attribuisce la paternità allo stesso Brunel, paternità non confermata dall'analisi puntuale del contenuto delle missive. Si rileva infatti che nel decennio 1887-1897 Amadio Calligari intrattene una copiosa corrispondenza con Tita Cassan, all'epoca residente a Bolzano, il quale negli ultimi anni della sua vita consegnò il materiale a Willi Moroder-Lusenbergh che a sua volta lo passò a Hugo de Rossi con il quale collaborava nell'organizzazione dei *Dolomitenladiner* a Innsbruck (Chiocchetti 2018: 199-207).

All'interno di questo nucleo, risulta essere di particolare interesse una lettera priva di data, che riporta una strana credenza e uno scongiuro che saranno oggetto di indagine nei prossimi paragrafi di questo lavoro⁵. Riportiamo qui di seguito il testo

³ Cfr. in questo fascicolo: Daniele Verra, *L'Archivio di Hugo de Rossi, un lascito fassano in valigia*.

⁴ Decisiva in questo senso è risultata l'analisi di due manoscritti autografi conservati nell'archivio privato di Hugo de Rossi, tra i quali la lettera di Amadio Calligari del 17 gennaio 1888 (Chiocchetti 2018, Cap. 8).

⁵ In questo saggio viene presentata solamente la seconda parte della tesi, ovvero i capp. III e IV che riportano rispettivamente una panoramica degli usi funebri presenti in Val di Fassa fra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento e l'analisi etnolinguistica e antropologica degli elementi che caratterizzano lo scongiuro presente in una lettera trascritta dal De Rossi nel suo *Notizheft II*. Si è deciso di tralasciare invece il secondo capitolo, in quanto alla luce degli studi e ricerche più recenti, rispetto

della lettera, nella trascrizione di Hugo de Rossi contenuta nel citato *Notizheft II*⁶:

Brief

L' temp le cosi, colă semper belie e ghebe (nebbie). Ma al gumier ampò al rabes mingol a rautar valch grenten, giusta lo che no le trebeg (gran pezzo) le massa bon ora, perche ven biot scala, loi e venač dopò coreole e latisei no se parla e sersen, ma zapa ven a rautar je vel al couter e vardar che l' čüriel tegne el čep, seno se va intorn dester (inderno).

E scontra to pare la porta na zola (capra) ten zerlo, la dit che se te scrive te salute, che je seń. Spere che tů fosse amo sań, perche telegramm no e čiapa desche che aon dit. Cosi le ben dir trop grovech, ma al Fassan e massima la letteratura Fassana, no ha chele espresion douče da poeta inamora perche chiseń no i usaa tante siorie nes vejes, ma i se resonaa dut strambade, de vere braüre, uzar, tiradeit, d'uzar stengie menar la bandiera e čiantar la bona sera, de mortoes, apuntin de Segnai i disea: Che fin che el corp le te čiasa le ence al spirit lo e j aea na tricola tan mata che no i se fidaa star lo se no i era amancol teis de vin e čiar, gůai star fame in longia un mort, l levaa sů el lo magna viv sobit. Ūna uta un pere kos l'era fama, e leva sů al mort e l'dis: "Le ora che čiape un bon boccon". E l'auter, e lauter sauta prest te boggia (scarsella) e troa trei fave e li met te boccia e dis

"En nom de Jup, de Plut, e Cerb, che varda no bon de far, la fea vo manducar, a pro de no potes raspar va te jůdicar me no te toleras Elisia Ambalar al pere non tocar mal saldo veniar, fea mio propratas".

L' mort l dis: "Tu reson da pere indulge cognere, famà star tů mai de taf e slap guerir".

Un bel esorcismo che te ne pare? Le un pez che te volee zapanar sů un pez di righe, ma son vegnů tant čordon che n stes no posse piů.

all'ipotesi considerata dalla sottoscritta, il dubbio sull'identità del mittente è stato definitivamente fugato.

⁶ Ora in copia digitale in Arch. ICL/AL, Fondo De Rossi, 7.2. Data la finalit  del presente lavoro, omettiamo in questa sede le annotazioni interlineari, apportate da altra mano, che costituiscono per lo pi  traduzioni in lingua tedesca di vocaboli e locuzioni particolari, per le quali si rimanda alla tesi di laurea (Vadagnini 2011-2012: 221-223). Le voci tra parentesi sono invece di Hugo de Rossi, forse presenti anche nell'originale di Amadio Calligari. La traduzione   puramente orientativa, finalizzata a far comprendere il contesto epistolare nel quale si colloca la testimonianza etnografica di nostro interesse, mentre un'analisi del testo sotto il profilo linguistico-filologico dovr  essere condotta eventualmente in altra sede.

«Il tempo è così così, sempre nevischi e nebbie. Ma nonostante tutto il vomere si affanna un po' a dissodare qualche piccolo appezzamento di terreno, ma solo lì dove non ci sono grandi superfici, è troppo presto, crescerebbero soltanto ventolana, loglio e avena selvatica, e poi erba leporina e piante lattifere non se ne parla e erbacce, ma si zappa; per rivoltare il terreno ci vuole il coltro, e fare attenzione che la colonna di sostegno dell'aratro tenga bene il ceppo, altrimenti si va in giro invano. Ho incontrato tuo padre, ha portato una capretta nella gerla, ha detto di salutarti se ti scrivo, che stanno bene. Spero tu stia ancora bene, poiché, come ci siamo già detti, non ho ricevuto il telegramma. Questo è un dire piuttosto rude, ma il fassano e soprattutto la letteratura fassana, non ha quelle espressioni dolci da poeta innamorato, poiché i nostri vecchi negli anni passati non erano soliti fare tanti complimenti, ma parlavano di sciocchezze, di vere bravate, come alzare, tirare il dito, alzare pertiche, far volteggiare la bandiera e cantare la buonasera, di spettri, e appunto sui segnali di morte dicevano che fintanto che il corpo è in casa anche lo spirito si trova lì, e avevano una paura così grande che non avevano il coraggio di stare lì se non erano almeno sazi di vino e carne, guai a stare affamati accanto a un morto, questi si alza e ti divora vivo immediatamente. Una volta un povero diavolo era affamato e il morto si alza e dice: "È ora che abbia un buon boccone!" e l'altro, l'altro mette in fretta una mano nella tasca e trova tre fave, le mette in bocca e dice: "*En nom de Jup, de Plut e Cerb, che varda no bon de far, la fea vo manducar, a pro de no potes raspar va te judicar me no te toleras Elisia Ambalar al pere non tocar mal saldo veniar, fea mio propratas*".

Il morto dice: "*Tu reson da pere indulge cognere, fama star tu mai de taf e slap guerir*".

Un bell'esorcismo che te ne pare? È tanto tempo che volevo scriverti, ma sono diventato così pigro che io stesso non ne posso più».

Da questa fonte il De Rossi ricava il racconto intitolato *Die Totenwache* inserito nella raccolta *Märchen und Sagen aus dem Fassatale* (ms. 1912), che qui di seguito riportiamo nella corrispondente traduzione italiana; lo stesso dicasi anche per le successive e parallele stesure in ladino, tra cui quella intitolata "La vea apede l mort", ricavata dal cosiddetto "dattiloscritto ladino" e riportata da Ulrike Kindl nella relativa edizione a stampa (De Rossi 1984: 147-149). Dal confronto si potranno rilevare facilmente tanto le affinità quanto le differenze esistenti tra le diverse stesure, a cominciare proprio dall'omissione del curioso "esorcismo" riferito al Calligari dal misterioso informatore, che non a caso nella redazione di *Märchen und Sagen* appare sostituito da un riferimento al trascendente proprio del Cristianesimo, del tutto estraneo al contesto originale.

38. La veglia funebre [Die Totenwache]

Finché il corpo di un morto è in casa, è presente anche il suo spirito e coloro che vegliano i cadaveri spesso parlano coi morti, i quali, anzi possono venire a mangiare colui che veglia se è affamato.

Una volta un uomo molto povero stava vegliando il cadavere di un vicino di casa, che era stato altrettanto povero. L'uomo aveva fame e così il morto si alzò a sedere dicendo:

“Meno male che finalmente trovo qualcosa da mangiare” e venne verso di lui per mangiarlo. Ma l'uomo, togliendosi di tasca una manciata di fagioli, disse:

“Ho ancora qualcosa per placare la fame, ma decido io quando mangiare. Alla fame ci sono abituato. E tu, quando hai dovuto patire la fame tu? Non hai proprio diritto di mangiarmi”.

Il morto si scusò, promise di intercedere presso il Signore perché l'uomo non dovesse mai più aver fame e si rimise sdraiato sul suo letto. Da quel giorno l'uomo non ebbe più di che preoccuparsi perché gli toccò del tutto inaspettata una cospicua eredità.

I vejes Fassegn i dižea, ke finke l korp l e te časa l e enče l spirit alo e i aea na trikola tant mata, ke no i se fidaa star da l mort, se no i era amankol teis de vin e čarn. Guai star fama nlongja n mort. L levaa su e l lo magna sobit.

Na uta l era n pere kos, ke fažea vea ape de n mort. L era fama, ma no l aea moneida da se kompra valk. Da mezanot l e leva su l mort e l diš: “L e temp, ke čape n bon bokon” e l voleva brankar kist pere om. Mo kist l sauta kon na man te bogia e l troa trei fave e l li met te boča e l diš: “Tu sas, ke son n pere kos e ke de taf e slap no e de garat, ma fin ke e da mandukar, no tu fide me far valk”. E l mort je a dat režon e l a dit, ke n vita soa l ara semper da magnar e da beiver teis ⁷.

Tralasciando per un momento lo scongiuro che sarà analizzato più avanti, è evidente che il contenuto della lettera presenta una straordinaria ricchezza di informazioni, soprattutto linguistiche, ma è anche palese il fatto che al folclorista deve essere apparsa alquanto “strana”

⁷ De Rossi 1984, ed. it.: 123-126. Un riflesso di tale credenza compare già nel racconto umoristico intitolato *Ko ke la è stada ke son ruà sul bal dei Dolomitenladiner* composto da Hugo de Rossi nel 1905 in occasione di una festa organizzata dai ladini a Innsbruck: «De not je aón dat a la veja ke stažea a vear apede l mort, da magnar e da beiver asà ke l spirit no vegne a la magnar» (di notte abbiamo dato alla vecchia che stava a vegliare vicino al morto da mangiare e da bere a sufficienza, che lo spirito non venga a divorarla). Cfr. in manoscritto e trascrizione moderna De Rossi 1982: 154-155.

sia la credenza raccontata che l'utilizzo di termini non più in uso nel fassano del tempo. È indubbio che lo studioso, in fase di elaborazione del testo, si era visto costretto a confrontare e paragonare informazioni da lui stesso raccolte e quelle cosiddette di "seconda mano". Comparare fonti orali e fonti scritte deve avergli creato non pochi problemi, soprattutto quando si è trovato di fronte a testi o racconti di leggende che in molti casi presentavano varianti diverse o laddove comparivano nomi oscuri, o riti e rituali non più conservati nella tradizione orale. Ne sono un esempio il complesso di leggende che riguardano la costruzione della chiesa di Santa Giuliana, la colonizzazione originaria della Val di Fassa, la leggenda della *Vivana cacciata* o quella della *Cea*, *La cianzon del Col de Mé* (in genere tutte provenienti dal famoso ciclo di lettere di Amadio Calligari), che il folclorista trascrive in tedesco e consegna alla biblioteca di Innsbruck. Le versioni del dattiloscritto tedesco infatti differiscono sensibilmente dai manoscritti del lascito e risulta pertanto abbastanza chiaro che in fase di trascrizione lo stesso De Rossi debba essere stato incerto e perplesso sul da farsi.

Quando, ad esempio, compila il suo manoscritto (in lingua tedesca) delle *Märchen und Sagen*, inserisce anche la storia della Vivana, raccontandola in prosa con qualche strofa della poesia di provenienza pseudo-brunelliana, seguendo puntualmente tutti i dettagli, ma tralasciando certi nomi "strani". E quando il De Rossi compila il manoscritto in lingua ladina contenente le tradizioni orali raccolte in Val di Fassa, vi inserisce un'ennesima versione della stessa storia, che corrisponde in linea di massima a quella del manoscritto tedesco, ma pur sempre con variazioni degne di nota (Kindl 1985: 110). Inoltre, come scrive Chiocchetti, al di là del contenuto di queste leggende, ancor più strane si devono essere presentate al suo orecchio le forme linguistiche utilizzate ad esempio nei versetti della canzone di *Kol de Me*, nella leggenda della *Palparota* o in quella della *Vivana cacciata*. Versi nei quali si trovano termini e espressioni difficilmente riconducibili entro i canoni grammaticali e sintattici del fassano del tempo. La forma strofica, la struttura metrico-ritmica di questi versi, e, in un certo senso, lo stile e il linguaggio sono sostanzialmente analoghi, come ricorrente risulta l'uso di appellativi mitici, di espressioni ipostatiche e di numerosi vocaboli, noti e ignoti (Chiocchetti 1985: 130-135).

Anche l'esorcismo presente nella lettera, definizione data dal mittente stesso, si presenta con molte voci oscure o ignote – come ad esempio *Elisia Ambalar* o *propatas* – ma anche con termini desueti e voci arcaiche come *manducar* per 'mangiare' o *de taf e slap* noti nel senso di 'mangiare e bere avidamente'. Per una corretta interpretazione

bisogna quindi tener presente l'eventualità che esso possa non essere ricordato bene, oppure che in fase di trascrizione l'informatore abbia preso qualche abbaglio (mancanza di accenti, errori di ortografia, minuscole e maiuscole fuori posto ecc.), oppure – cosa più probabile – che nel corso del tempo il testo abbia subito delle corruzioni linguistiche.

Considerando lo scongiuro da un punto di vista ritmico e suddividendo la struttura in quartine (a parte il verso d'esordio), è possibile dare una prima interpretazione allo scongiuro, segnalando in nota i riferimenti puntuali ai singoli lemmi, e quindi ipotizzare una probabile traduzione che verrà riportata subito dopo il testo:

En nom de Jup, de Plut e Cerb ⁸
che varda no bon de far ⁹
la fèa vo manducar ¹⁰
a pro de no potes raspar ¹¹
va te judicar ¹²

me no te toleras ¹³
Elisia Ambalar ¹⁴
al pere non tocar
mal saldo veniar ¹⁵

⁸ Il riferimento è alle seguenti divinità: *Juppiter* (ossia Giove) e Plutone, considerati nella mitologia romana rispettivamente la divinità suprema (e anche signore dei fulmini e dei tuoni) e Dio degli inferi; Cerbero, invece, viene rappresentato spesso nella mitologia greca come un cane a tre teste messo a guardia dell'ingresso degli inferi.

⁹ Si potrebbe anche leggere in questo modo: *che varda chi che no fasc del ben* oppure *chi che no fasc ben le robe*.

¹⁰ *Manducare*: voce latina per 'masticare, mangiare'.

¹¹ *Potes*: voce latina da *possum* 'potere', mentre *raspar* in questo caso sta per 'arraffare'.

¹² *Iudicare*: voce latina per 'giudicare'.

¹³ Il persona singolare, futuro di *tor* 'prendere'.

¹⁴ *Elisia ambalar*, che a prima vista sembra essere un nome proprio di persona, potrebbe essere meno misterioso se si leggesse *elisia ambalar* come forma verbale. In questo caso *elisia* potrebbe essere solamente un maldestro plurale latinizzante di *Elysium* da intendersi come luogo di beatitudine destinato al soggiorno delle anime degli eroi e dei saggi. Ricordo che anche nella prima strofa della canzone del *Kol de Me* troviamo la stessa espressione "Pos mort l'elis a dü", interpretabile come "dopo la morte l'Elisio per tutti". Allora *ambalar* potrebbe derivare dalla voce latina *ambulare* da intendersi nel senso di 'camminare, passeggiare'.

¹⁵ Il significato in questo caso parrebbe essere facilmente ricostruibile: 'non puoi farmi del male' oppure 'il male spesso si perdona'; più difficoltosa sembra essere la traduzione letterale del verso. Se *mal* 'male' e *saldo* (oggi *scialdi*) 'spesso, frequentemente', non danno adito a dubbi, più incerto è il significato di *veniar*: potrebbe intendersi sia come forma verbalizzante del sostantivo latino *venia* inteso come perdono, sia

fea mio propratas ¹⁶

Tu reson da pere ¹⁷

indulge cognere ¹⁸

star tu mai famà ¹⁹

de taf e slap garà ²⁰.

La traduzione potrebbe quindi essere la seguente:

In nome di Juppiter, Plutone e Cerbero
che guardano chi non fa del bene
la fava vado a mangiare
cosicché tu non mi possa arraffare
sei tu che devi essere giudicato (*oppure*: va' a farti giudicare)
ma non prenderai (*oppure*: me non prenderai)
vattene verso l'Eliso
il povero non toccare
il male spesso si perdona
la fava mi è benevola

Hai ragione, sei povero (*oppure*: tu ragioni da povero)
dovrò essere indulgente
non sarai più affamato
e avrai da mangiare e bere a sazietà.

Di fronte a questa curiosa testimonianza, emerge il problema del valore che si debba dare a questa tipologia di informazioni ma anche alla tradizione orale in generale, nell'ambito di un territorio nel quale la produzione letteraria e scientifica si è sviluppata dalla seconda metà dell'Ottocento. Da quando è nata la folcloristica moderna, sulla questione dell'affidabilità della tradizione orale si danno battaglia due scuole di direzione opposta, una di matrice filologica che valuta poco interessante la tradizione orale e predilige solo il documento scritto come base di una ricerca scientifica e l'altra di orientamento antropo-

come derivazione del verbo latino *venire* inteso in senso figurativo come 'toccare, colpire' o 'succedere'.

¹⁶ Anche in questo caso se il significato di la *fea mio pro* è facilmente ricostruibile: 'la fava mi proteggerà / la fava mi è benigna', più difficoltosa risulta essere l'individuazione della provenienza di *pratas*.

¹⁷ *Da pere* 'da povero'.

¹⁸ *Indulge cognere*, ossia 'dovrò essere indulgente'.

¹⁹ Nella trascrizione l'accento su *famà* è omesso, forse per una svista, dato che al verso successivo abbiamo una rima ossitona.

²⁰ *Tafe slap*, endiadi derivante dai verbi *tafiar* e *slapar* noti nel senso di 'mangiare e bere avidamente', mentre *garà* (*garat*) è da intendersi nel senso di 'abbondanza, infinità'.

logico che apprezza la tradizione orale, le attribuisce un carattere di conoscenza e la comprende come un'altra forma di cultura accanto a quella basata sul testo scritto. Senza addentrarmi troppo nel dibattito, peraltro già ampiamente affrontato da più autori e fortemente connotato in senso ideologico e politico, ci sembra opportuno sottolineare che per quanto riguarda i popoli cosiddetti "illetterati", in quanto privi di una lunga memoria scritta, il concetto di storia trasmesso attraverso la tradizione orale costituisce il perno del loro patrimonio culturale. Avere una storia pervenuta attraverso la tradizione orale ha lo stesso significato di avere una storia "scritta": raccontare cioè fatti e avvenimenti realmente accaduti e tradizionalmente accettati e condivisi dall'intera comunità. Certo è che, rispetto alla verificabilità e immobilità del documento scritto, il documento orale trasmesso di generazione in generazione, nel corso degli anni, si modifica, come mutano i suoi modi di essere raccontato e i "come" della storia, ma ciò che non muta è il nucleo del racconto stesso e in sintesi il suo significato profondo. Le testimonianze del passato, pertanto, siano questi racconti storici, miti, poesie, canti, rituali o formule sacre, anche se trasmesse di bocca in bocca, di generazione in generazione, sono da considerarsi fondamentali per gli studi etnologici. Dobbiamo anche ricordare che il De Rossi, come emerge dall'analisi dei documenti del suo lascito, ha svolto il ruolo del raccoglitore. Egli infatti si interessava di tutto: tradizioni, usi, costumi, detti, proverbi e li trascriveva pazientemente nei suoi quaderni. In particolare, nel quaderno denominato *Notizheft II*, nel quale si trova la trascrizione del ciclo di lettere, si notano immediatamente gli appunti riportati dal De Rossi, ma anche alcune annotazioni in tedesco scritte da altra mano, che fanno presupporre l'aiuto di un qualche informatore, probabilmente un suo amico, nella verifica e traduzione di alcuni lemmi ladini a lui incomprensibili.

Tornando al nostro scongiuro, la lettura del testo mette in evidenza due elementi di particolare interesse etnografico e antropologico, ovvero la credenza che non bisogna stare mai affamati accanto a un morto altrimenti questi ti divora e la forza salvifica e magica della fava, potenziata dall'invocazione di tre divinità greco-romane che lasciano aperta la possibilità di far risalire sia la credenza sia lo scongiuro a un'epoca precedente la cristianizzazione o perlomeno permettono di attestarne l'origine in un periodo molto più antico di quello comunemente ipotizzato da vari studiosi. Nel prossimo paragrafo pertanto sono state prese in esame tutte le ricerche sul campo effettuate da vari studiosi che hanno collaborato con l'Istituto Ladino negli anni Settanta e Ottanta integrandole con le informazioni presenti nella letteratura locale, in modo da dare un

quadro pressoché completo degli usi funebri conosciuti in Val di Fassa fra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento al fine di verificare se tale credenza sia attestata anche in altre fonti.

Il secondo paragrafo invece analizza gli elementi più significativi che caratterizzano lo scongiuro, orientando la ricerca verso il mondo antico, cioè verso quelle civiltà che in periodi diversi possono essere entrate in contatto con la popolazione dolomitica e aver influenzato il sistema di significazione della comunità fasana. Influenze arcaiche che, anche se “corrotte” dalla trasmissione orale, sono rimaste nella memoria collettiva e sono arrivate a noi nel contenuto di una lettera.

I. RITUALI FUNEBRI IN USO SINO ALLA FINE DELLA GRANDE GUERRA

1. *Lo stato attuale della ricerca*

Sin dalla sua istituzione avvenuta nel 1975, l'Istituto Culturale Ladino ha operato a sostegno della comunità ladina, facendo figurare tra i suoi scopi statutari la raccolta, l'ordinamento e lo studio dei materiali che si riferiscono alla storia, all'economia, alla lingua, al folklore, alla mitologia, ai costumi e usi della gente ladina.

Nel 1976 Cesare Poppi, professore di discipline antropologiche e collaboratore dell'ente, aveva dato avvio a una ricerca etnomuseografica preliminare allo scopo di fornire un primo quadro dei materiali presenti in valle da utilizzare per la realizzazione del Museo Ladino di Fassa. Nell'indagine sul campo, l'antropologo, come da lui stesso enunciato, aveva privilegiato un criterio di ricerca che non si fermava solo ed esclusivamente all'individuazione dell'oggetto, alla sua denominazione e funzione, ma prevedeva altresì la raccolta di una serie di note sociologiche, atte a far diventare l'oggetto esposto «segno» del sistema di relazioni sociali che lo avevano prodotto. Si metteva in luce così il «significato sociale dei prodotti della cultura materiale» (Poppi 1979: 31-60). La tecnica da questi utilizzata contemplava interviste faccia a faccia registrate su supporto magnetico, indagini etno-fotografiche e la realizzazione di disegni e schizzi per la ricostruzione delle funzioni di alcuni oggetti o di forme di lavoro non più in uso ²¹. Questa indagine sul campo si è sviluppata a più riprese fino al 1982. Buona parte delle informazioni raccolte sono state

²¹ Per eventuali approfondimenti si rimanda a Poppi 1979: 31-60 e Poppi e Chiocchetti 1979: 61-108.

utilizzate poi dallo studioso per la stesura della sua tesi di laurea dal titolo “Mito ed illuminismo nella tradizione ladina di Fassa – Ricerca antropologico-culturale” e, successivamente, per l’elaborazione e la redazione degli apparati testuali e didascalici del percorso espositivo del Museo Ladino. A quest’indagine ne è seguita un’altra sulla medicina tradizionale in Val di Fassa, condotta fra l’11 e il 25 gennaio 1988, il cui obiettivo era quello di saggiare la permanenza (o meno) di pratiche demoiatriche di tradizione orale nel quadro contemporaneo della valle (Poppi 1989: 287-326).

Inoltre nell’anno accademico 1981-82, Nadia Trentini si laureava in Sociologia presso l’Università degli Studi di Trento con una tesi dal titolo “Aspetti della vita rurale tradizionale in Val di Fassa. Tra antropologia, sociologia e storia orale”. La tesi era il risultato di un lavoro di ricerca sul campo, compiuta nel 1980, i cui capitoli più rilevanti sono stati successivamente pubblicati sulla rivista dell’Istituto Ladino ²².

Nel 1982 infine, nell’ambito di un progetto didattico-educativo volto alla conoscenza della storia locale e delle tradizioni popolari, gli alunni della classe III sez. A della scuola Media di Pozza di Fassa con l’aiuto dell’insegnante di lettere, prof.ssa Beatrice De Gerloni, predisponavano e attuavano una ricerca sul campo incentrata sull’usanze di nascita e morte. Per questa inchiesta i ragazzi si sono avvalsi di un questionario strutturato a domande chiuse le cui risposte sono state raccolte per mezzo di un registratore a cassette.

Per la redazione di questa ricerca sono state utilizzate, pertanto, le informazioni estrapolate dalle interviste che riguardano gli usi funebri “ricordati” ²³ dai vari testimoni, in uso fra la fine dell’Ottocento e gli inizi del Novecento. L’arco temporale delle interviste copre gli anni che vanno dal 1976 al 1982. Al momento della registrazione i testimoni di ambo i sessi avevano un’età compresa fra i settanta e i novantuno anni, purtroppo però di alcuni non ci è dato conoscere i dati anagrafici, anche se è presumibile sostenere che la scelta degli stessi si fosse basata su individui in età avanzata. L’area delle interviste comprende i paesi della Val di Fassa ad eccezione di Moena, con una netta preponderanza di registrazioni effettuate nel centro Fassa.

Parte della documentazione, raccolta in un ventennio di ricerche sul campo, è stata utilizzata per la stesura di vari saggi, e divulgata

²² Si veda: Trentini 1982a: 57-80; Trentini 1982b: 95-145; Trentini 1983a: 75-100; Trentini 1983b: 81-110; Trentini 1984: 73-94; Trentini 1986.

²³ L’uso del verbo “ricordare” è d’obbligo in quanto la maggior parte delle testimonianze riportano fatti e avvenimenti, ma anche usi e costumi che al momento della ricerca non esistevano più o erano andati in disuso.

perlopiù nella rivista scientifica “Mondo Ladino” edita dall’Istituto Culturale Ladino di Vigo di Fassa. Tuttavia una cospicua parte di queste informazioni non è mai stata pubblicata.

Piuttosto lacunosa e incompleta inoltre si rivela la letteratura locale che tratta dei rituali funebri in uso in valle. Se da un lato ci sono varie pubblicazioni e saggi che raccolgono credenze e superstizioni in merito ai sogni premonitori e ai fenomeni che preannunciano la morte, i *segnèi*²⁴, frammentaria e disorganica si presenta dall’altro lato la ricerca etnografica edita sugli usi e costumi che descrivono e delineano le dinamiche che regolano il periodo compreso fra l’agonia del morente e la sua inumazione.

Si cercherà pertanto, alla luce del materiale documentario esistente, proveniente sia da fonti scritte che da fonti orali, di colmare almeno in parte questa lacuna e di organizzare le informazioni in un insieme sistematico, tale da dare un quadro pressoché completo degli usi funebri conosciuti in Val di Fassa fra la fine dell’Ottocento e gli inizi del Novecento.

2. *La morte: uno sguardo antropologico*

La morte si pone da un punto di vista biofisiologico come un avvenimento che appartiene alla comune natura dei processi vitali dell’uomo e degli animali, essa cioè conclude naturalmente i cicli vitali dei vari ordini viventi in modo inesorabile. Se la osserviamo dal punto di vista dell’individuo, invece, essa crea un’angoscia radicale e profonda, causata sia dalla non accettazione dell’inevitabilità della decadenza fisica sia dal rifiuto, perlopiù inconscio, della morte stessa. Secondo la teoria freudiana, infatti, noi viviamo come se non dovessimo mai morire e agiamo come se la nostra vita non dovesse avere mai fine, mettendo in atto così un particolare processo psicologico, che Freud stesso definì “negazione”. In altre parole, ci accorgiamo dell’esistenza della morte soltanto quando abbiamo occasione di verificarla in altri e solo allora avvertiamo di essere assoggettati allo stesso destino (Di Nola 2006: 11 e segg.). Questo senso di ineluttabilità ha portato gli individui a creare, da un punto di vista culturale, dei meccanismi di difesa e di tutela in grado di smantellare prima e accettare poi queste situazioni laceranti. La morte, come ogni altro evento del ciclo della vita, impone a tutte le società complesse modalità organizzative più o meno diversificate, diventando un fatto sociale che riguarda e coinvolge sia gli individui,

²⁴ Si veda: Forni 1997; Pallabazzer 1992; Zanoner Piccoliori 1992.

sia i diversi gruppi dei quali essi fanno parte, sia ancora la società nel suo insieme. Il fine ultimo è quello di trasformare il rischio del crollo del sé e del mondo in una nuova sicurezza, che non è altro che una vittoria sulla vita stessa messa in crisi dall'evento. Secondo Di Nola, due sono i meccanismi che esprimono questa esigenza e la riducono a realtà storica. Il primo meccanismo rientra nella sfera dell'immaginario, del mitico e dell'ideologico che sostituisce alla realtà della fine fisiologica la realtà culturale dell'essere proiettati in una nuova vita, in una vita diversa. Il secondo meccanismo è di tipo rituale-operativo, appartiene cioè alla sfera dell'azione, del *dromenon*, ed è rappresentato dai sistemi di lutto, intricate schematizzazioni comportamentali ricche di molteplici elementi. La connessione mitica e quella della ritualità è molto stretta, poiché i riti/comportamenti presumono una visione codificata delle mitologie e viceversa (Di Nola 2006: 19). La socialità della morte è stata affrontata anche da Louis-Vincent Thomas, il quale sostiene che, benché l'esperienza della morte rimanga essenzialmente un fatto individuale, essa si può considerare un tutto sociale. Non solo perché la società è fatta più di morti che di vivi, ma perché l'atto del morire è innanzitutto una realtà socio-culturale. Di Nola continua sostenendo che:

«La morte suscita, infatti, a livello di coscienza individuale e di gruppo, degli insiemi complessi di rappresentazioni (serie di immagini-riflessi o di fantasmi collettivi, giochi basati sull'immaginario, sistemi di credenze e di valori, folle di simboli) e provoca dei comportamenti (atteggiamenti, condotte, riti) di massa o individuali, più o meno rigorosamente codificati a seconda dei casi, dei luoghi e delle circostanze» (Di Nola 2006: 20).

Il problema della collettivizzazione della morte è stato analizzato da vari studiosi nel corso di quest'ultimo secolo, e sotto molteplici punti di vista: sociologici, etno-antropologici, psicologici, storici, economici e religiosi. Ma un punto fondamentale, sostiene Di Nola, sembra accomunare queste teorie: «l'epoca attuale post industriale ha portato al crollo della collettivizzazione dei fenomeni sociali legati alla morte quale era profondamente avvertita e condivisa nell'arcaica società contadina e pastorale. Nella società arcaica la morte era controllata e lenita dalle invenzioni mitologiche e religiose che proiettavano l'esistere nell'aldilà e da forme di assistenza reciproca intensamente solidali, attraverso le quali la persona colpita dalla perdita non veniva ad affondare nel magma di problemi disperanti ed insoluti ma risolveva la drammaticità dell'ora attraverso istituzioni ampiamente note e purtroppo in via di progressiva desuetudine» (Di Nola 2006: 10).

È evidente pertanto, che il fenomeno della socializzazione del morire può essere analizzato solo attraverso l'osservazione dei dati rilevati nelle società arcaiche e tradizionali del periodo preindustriale e di quelle residue folcloriche. Società entro le quali la morte era sentita come uno strappo, una lacerazione di un compatto tessuto sociale fatto di status, ruoli e diritti. Società entro le quali il gruppo, attraverso un'azione sociale costituita da rituali dotati di senso e comportamenti largamente e comunemente condivisi, controllava la perdita individuale e collettiva e tentava così di ricucire lo strappo che si era determinato.

Ma se da un lato è relativamente semplice ricostruire e riportare alla luce i vari rituali e comportamenti messi in atto dal gruppo nel corso dell'evento luttuoso, molto più complicato e difficile è "individuare" il sistema di significati e la ricca rete di codici simbolici che soggiace a queste azioni. La realtà entro la quale ogni individuo è costretto a vivere è ricca di fenomeni oscuri e inesplicabili, e l'essere umano è stato, ed è ancora costantemente dominato da dubbi e incertezze circa la sua esistenza e il mondo che lo circonda. La spinta che ne deriva si traduce in una incessante ricerca atta a trovare delle risposte ai più grandi misteri della vita, entro i quali la morte assume una potenza e un'intensità centrali. La morte è, ed è sempre stata pertanto, un mistero che richiede una spiegazione, un evento che necessita di un responsabile o di una causa scatenante. Questa continua ricerca e le susseguenti risposte individuate dall'uomo nel corso dei secoli hanno originato un complesso sistema di credenze e di superstizioni, le cui origini risalgono al paganesimo antico, e che è stato tradotto in molteplici espressioni culturali. Contro questi rituali e culti pagani la Chiesa ha lottato per secoli e quando non è riuscita a debellarli li ha, per così dire, "cambiati d'abito", attraverso l'elaborazione di strategie di riformulazione e ricontestualizzazione, li ha cioè assorbiti nei propri riti e nel proprio calendario. Sacro e profano, paganesimo e cristianesimo pertanto s'intrecciano, s'influenzano a vicenda e formano un inestricabile connubio, entro il quale è difficile individuare gli elementi più primitivi da quelli più recenti.

Anche l'universo mitico e magico-religioso fassano non è rimasto immune da queste interferenze. Il lento ma inesorabile declino delle pratiche e dei rituali della cultura popolare contadina locale avviatosi nel periodo del Concilio di Trento (1545-1563) si conclude definitivamente con lo scoppio della Prima Guerra Mondiale, quando un profondo e radicale cambiamento delle strutture sociali e produttive legate all'avvento del turismo si innesta nel tessuto socio-economico della vallata.

Fra il 1750 e la fine dell'Ottocento, inoltre, le montagne dolomitiche sono portate alla ribalta della scena europea, grazie all'impulso dato da geologi come Nicholas de Saussure e Deodat de Dolomieu. Naturalisti e collezionisti provenienti da tutta l'Europa percorrono le valli del Sella, seguiti da esploratori, scrittori e artisti che diffondono e alimentano a loro volta la fama di queste montagne.

L'accesso alla valle viene inoltre agevolato dalla costruzione della Grande Strada delle Dolomiti, inaugurata nel 1909, che parte da Bolzano e giunge a Cortina d'Ampezzo attraverso i passi di Costalunga, del Pordoi e di Falzarego. Il turismo incomincia così in quegli anni a prendere piede e conseguentemente anche la progressiva ma continua richiesta di strutture d'accoglienza; vengono così incentivati gli investimenti nelle opere di ristrutturazione e risanamento delle abitazioni private, si costruiscono complessi residenziali alberghieri ed extra-alberghieri, dai risvolti ambientali spesso discutibili. A poco a poco l'attività agricola e l'allevamento del bestiame vengono abbandonati in favore di uno sviluppo dell'artigianato edilizio legato all'industria turistica, determinando una crescita economica senza precedenti.

L'improvviso benessere ha inoltre favorito la messa in secondo piano dell'interesse per il mantenimento e la salvaguardia della propria identità e della propria cultura; usi, costumi e tradizioni, ritenuti ormai "oggetti obsoleti", sono pertanto relegati nel "dimenticatoio". È chiaro che, in questa situazione, la crisi identitaria ha trovato terreno fertile per diffondersi e potenziarsi negli anni a venire. La radicale trasformazione delle strutture sociali e produttive ha imposto ai ladini una nuova percezione del proprio habitat e della propria identità, e li ha messi di fronte alle problematiche connesse a uno sviluppo che si stava presentando problematico e spesso controverso. Domande quali "chi siamo" e "dove stiamo andando" necessitavano pertanto di risposte in grado di dare un significato al senso di spaesamento, disorientamento e mancanza di appartenenza creati dalla nuova realtà entro la quale la comunità si trovava a vivere.

Alla fine degli anni '70, la lingua, le usanze e le tradizioni diventano così motivo di interesse e veicolo di auto-rappresentazione, dapprima come testimonianze del legame col passato, poi come materia per operazioni di scomposizione e reinterpretazione in chiave contemporanea²⁵.

Ai margini di questa realtà, gli anziani. Vecchi contadini o ex contadini che i mutati rapporti di produzione hanno relegato ai confini

²⁵ Fabio Chiocchetti e Cesare Poppi, *La Modernità*, testi e apparati didascalici del Museo Ladino.

del processo produttivo, portatori di una memoria collettiva che le variate condizioni di vita non riconoscono ormai più come propria (Trentini 1986: 15-33). Ed è a questa memoria, peraltro sempre più sfumata, che l'indagine qui sviluppata fa riferimento.

3. *Agonia*

Il periodo che intercorre fra lo stato di progressivo affievolimento delle funzioni vitali di un individuo e la sua morte viene definito *esser en angonia, esser en vijedaa*²⁶. Se poi il respiro del moribondo è difficoltoso, simile a un rantolo e indice di morte prossima, si ravvisa con la locuzione *l chesc la racola*. L'agonia di un individuo è considerata un evento familiare; tutta la famiglia infatti si occupa delle necessità del moribondo che viene tenuto in casa e "nel proprio letto", offrendogli cure e conforto. Solo quando la famiglia è certa che per il familiare non c'è più nulla da fare, fa venire il prete al suo capezzale. Contemporaneamente, sullo stato di salute del compaesano, viene avvisata in maniera tempestiva tutta la comunità per mezzo del suono di una campana della chiesa, detta *la ciampèna da la fin* o *la picola da mort*. Il suono consiste in un tocco doppio ogni tre o quattro minuti, per tre volte se è un uomo, per due volte se è invece una donna²⁷. I rintocchi del *sonèr l'angonia* vengono chiamati *le trei Aimarie* 'le tre Ave Maria', e solitamente accompagnano il prete durante il percorso che lo porta dalla chiesa alla casa del morente.

Cesare Poppi, nella sua tesi di laurea, descrive molto bene l'importanza delle campane della chiesa nella comunità ladina. Scrive infatti: «Soggetto per eccellenza della scansione culturale del giorno erano le campane. [...] Alle sei del mattino si suonava *l'Aimaria* 'l'Ave Maria', che scandiva in genere anche l'orario in cui i contadini, finiti i lavori di stalla o comunque attorno alla casa, partivano per recarsi nei campi. Alle sette ed un quarto si suonava *da Messa* per invitare i fedeli alla

²⁶ Cfr. Mazzel *vijidaa* 'estasi, visione'. Secondo il testimone qui vorrebbe dire 'essere in coma' (E.P.). È probabile che il termine faccia riferimento allo stato intermittente di coscienza, vigile e non, che caratterizza il moribondo.

²⁷ Dall'ascolto delle interviste non emerge se i rintocchi delle campane durante l'agonia e quelli che annunciano la morte coincidano; spesso infatti i due momenti si confondono. Così come non è stato rilevato se per la morte di un bambino si utilizzasse un rintocco diverso. Secondo le informazioni ricevute da Don Giuseppe Da Pra, ex decano di Fassa, per la morte di un bambino si suonava la campana grande, *la grana*. Inoltre, il prof. Cesare Bernard ci informa che alla morte di un compaesano che risiedeva all'estero la campana suonava una volta.

cerimonia religiosa. A mezzogiorno ancora *l'Aimaria* e così pure, in un tempo variabile dalle diciotto alle diciotto e trenta, in coincidenza dunque con l'orario della calata del sole che varia a seconda delle stagioni, si suonava nuovamente, e i contadini cominciarono a tornare verso casa, se già non vi erano tornati sul mezzogiorno o durante le ore pomeridiane. Le varie ore del giorno non erano soltanto sottolineate dal diverso modo di suonare delle campane, ma anche dal tipo di campana impiegata. Ogni campanile in Val di Fassa infatti, possedeva fino a tre campane: *la Piccola*, *la Mesdia* 'Mezzana' e *la Grana* 'Grande', ciascuna delle quali serviva a una suonata diversa: *da Messa* venivano infatti impiegate sia la piccola che la mezzana, mentre *l'Aimaria* era suonata in genere soltanto dalla mezzana. *La Grana* entrava in scena soltanto nelle occasioni di *festa grana* 'festa grande'. Erano considerate degne della grande scampanata le feste di Natale, Epifania, Pasqua, Immacolata Concezione (verosimilmente dopo che questo fatto divenne dogma della chiesa cattolica nel 1854), Corpus Domini, Ascensione, S. Pietro e Paolo (o le feste del santo patrono della Parrocchia). Al mezzogiorno della vigilia di questi giorni, dunque, le campane suonavano a distesa tutte assieme, mentre nel giorno della festa vera e propria tutte le mansioni spettavano alla *Grana*, che suonava pure, durante messa, al momento della consacrazione. Ogni campana, come un vero e proprio personaggio, portava un nome proprio (spesso quello del santo cui era dedicata) e godeva di un grande prestigio fra gli abitanti della valle. L'affetto nei confronti della campana era grande: durante la prima guerra mondiale l'amministrazione austro-ungarica, a corto di bronzo e di materiale per fondere cannoni, ordinò la requisizione di tutte le campane dell'impero. Gli abitanti di Soraga, al fine di non farsi sottrarre un bene così prezioso, scavarono alcune enormi buche nelle quali nascosero le famose campane della loro chiesa, considerate fra le migliori della valle. Pare che analogamente abbiano agito altre parrocchie della zona. La campana, dunque, assume il ruolo di un vero e proprio bene comune: suonava per scongiurare i temporali ed anche in caso di *angonia* 'agonia'. Le campane che suonavano erano così un vero e proprio linguaggio dei momenti "liminali" della cultura; inizio del giorno, la sua metà, il tramonto, il temporale, la morte; di quei momenti cioè che potevano risultare rischiosi per le regole culturali faticosamente stabilite. Era fatto grave se il sacrestano non arrivava in tempo a *sonèr l temp*, e poteva essere attribuito alla sua negligenza il disastro di un raccolto distrutto da una tempesta dovuto al ritardo della "suonata". Ritengo che un tempo la campana fosse adibita a scandire il tempo solamente quando questo fosse correlato al ciclo delle cerimonie religiose (nel momento della "Aimaria" i fassani,

dovunque fossero, erano tenuti a recitare “l’Angelus”), e che l’usanza di scandire le ore del giorno “laiche” risalga ad un’epoca più tardiva» (Poppi 1976-77: 147-151).

La famiglia si stringe quindi attorno al moribondo, coadiuvata dal parroco che provvede, sempre se le condizioni dell’infermo lo permettono, a confessarlo, ad impartirgli il viatico e l’estrema unzione, *dèr l’elech sènt*. I vicini di casa, *chi de cianton de noza e de fossa*, si riuniscono attorno ai famigliari rispondendo alle litanie dell’agonia recitate da uno di loro o dal prete, se presente. In questo modo il moribondo e i famigliari non sono mai lasciati soli. Durante l’agonia le finestre della camera vengono lasciate pressoché sempre chiuse. Solo una testimone sostiene che in caso di malattie respiratorie, quindi con la necessità di maggior ossigeno, queste venivano lasciate aperte ²⁸.

Di particolare importanza è l’usanza della *perdonanza*. La credenza vuole che, per facilitare la dipartita del morente e far sì che la sua anima fosse libera da ostacoli e pesi morali che l’avrebbero costretta a non lasciare il corpo, fosse data all’agonizzante la possibilità di riappacificarsi con famigliari, parenti o vicini, chiamandoli al suo capezzale e consentendogli così di chiedere loro perdono. G.B. Costa, nel saggio *Usanze da mort da zacan*, sostiene invece che il perdono è chiesto dai famigliari al defunto in fase di chiusura della bara ²⁹, e

²⁸ Ritengo che la consuetudine di tenere le finestre chiuse durante l’agonia sia invece da associare a un significato molto più arcaico e che nel corso dell’ultimo secolo se ne sia persa la memoria; cioè che tramite questa azione in realtà si volesse impedire all’anima di scappare via, nella speranza che il moribondo potesse guarire. Diversamente, alla morte del famigliare le finestre venivano aperte, permettendo così all’anima di trovare immediatamente l’uscita per l’aldilà. Si richiudevano infine per non dare la possibilità all’anima di ritornare. Cfr. De Gubernatis 1890: 47.

Secondo Di Nola, invece, le informazioni concernenti l’aprire o il chiudere le finestre durante l’agonia e la veglia funebre sono ricche di contraddizioni e senza regole fisse: talvolta infatti devono essere chiuse per non lasciar andare via l’anima, altre volte aperte per lasciarla andare. Ciò dipende, sempre secondo l’antropologo, dalla complessa carica psicologica di cura affettiva e di terrore più o meno intenso verso il moribondo prima e il morto poi, che stanno per sparire dal mondo dei vivi. Ma l’azione può essere dominata anche da malevolenza, gelosia o inimicizia verso loro. [...] Perciò alcuni fra gli atti di etichetta funebre sono interpretati contraddittoriamente come compiuti per trattenere il più possibile l’anima debole e benevola nella casa ed evitare che essa si allontani definitivamente o come diretti, invece, a facilitarne il suo allontanamento. [...] Le porte e le finestre che in alcuni paesi si aprono solo durante l’agonia, in altre si aprono soltanto dopo la morte. (Di Nola 2006: 210-212).

²⁹ Nel saggio si sottolinea infatti che la richiesta di perdono veniva fatta amò n’outa ‘ancora una volta’, il che fa presupporre che già durante l’agonia tale azione venisse praticata.

consiste nella recita di cinque *Paternoster* del perdono e nella benedizione della salma ³⁰.

L'importanza del perdono quale operazione salvifica per l'anima del defunto, viene rimarcata dai racconti di molti testimoni. M.V., ad esempio, narra che in un pascolo di un contadino del paese si notava da qualche notte un piccolo lume acceso. Il contadino, incuriosito, va a controllare e trova la sua mucca nel prato che pascola. La riporta quindi nella stalla, ma nonostante adotti varie tecniche per non farla uscire, la mucca continua a fuggire. Il ripetersi della situazione porta il contadino a chiedere aiuto al prete. Quest'ultimo gli suggerisce di far benedire o esorcizzare la mucca, perché è sicuramente il messaggio che un suo vicino di casa defunto gli vuole portare: una richiesta di perdono per un torto che gli aveva fatto.

La testimone continua la narrazione riportando un altro episodio. Lo spirito di un tutore di una ragazza di San Vigilio di Marebbe, il quale in vita aveva dilapidato buona parte dei beni che lei possedeva, le fa visita durante la notte. La ragazza sente i suoi passi salire le scale, percorrere il corridoio e fermarsi davanti al letto. Spaventata, consulta il parroco, il quale le consiglia di dire allo spirito del tutore che lo perdonava e che tutto ciò che lui le aveva rubato lo poteva considerare

³⁰ Secondo Di Nola, quest'usanza rientra nella casistica della violazione delle norme etiche contadine, con la conseguenza che il violatore dovrà sopportare malamorte e agonia lunga. Fra le tante, anche la violazione di alcuni doveri nel rapporto con gli altri all'interno del gruppo, come ad esempio il rifiuto di allattare un orfano, oppure lo spostamento dei termini di confine, idea diffusa e conosciuta anche in Val di Fassa. Allo stesso ordine di colpe appartiene anche la mancanza di sanatoria delle ostilità con gli altri componenti del gruppo con i quali vi siano stati motivi di inimicizia e di odio. La riconciliazione diventa perciò elemento fondamentale per abbreviare l'agonia. (Di Nola 2006: 165-166). In Friuli, ad esempio, quando l'agonia del moribondo si rivelava difficile e tormentata, si credeva che ciò fosse dovuto alle pendenze e obblighi non ottemperati da questi nel corso della sua vita, o a torti fatti a qualcuno. In questi casi, o si chiamavano al letto di morte le persone in questione, oppure era il prete che compiva vari rituali per liberare l'anima dell'infermo dal peccato (Nicoloso Ciceri 1982: 267). Interessante è anche la consuetudine di chiedere perdono agli avi riportata da Propp nella sua ricerca storico-etnografica sulle feste agrarie russe. Cito: «Nel giorno del perdono, ultimo giorno di Carnevale, tutti vanno al cimitero e si inginocchiano davanti alle ceneri dei loro parenti». E ancora: «L'abitudine di chiedere perdono ai defunti si conserva con molta chiarezza. [...] ed è conservata soprattutto dalle donne. Alle quattro di pomeriggio esse vanno in gruppetti di 10-12 persone dai defunti e portano con sé dei bliny. [...] Arrivate al cimitero ciascuna trova la tomba di famiglia, si mette in ginocchio e si genuflette battendo tre volte la testa per terra, poi con le lacrime agli occhi bisbiglia: Perdonami (dice il nome del defunto), dimentica tutto il male che ti ho fatto e tutte le insolenze che ti ho detto. Poi in silenzio le donne mettono sulla tomba i bliny [...]» (Propp 1963: 54-55).

donato. Il perdono avrebbe liberato così la sua anima imprigionata sulla terra dai sensi di colpa. E così fece.

Infine, diversamente dalla consuetudine in uso in alcuni paesi dell'Alto Adige di accendere il cero avuto in regalo in occasione del battesimo o della prima comunione, in Val di Fassa non vengono accese candele fino alla constatazione della morte dell'individuo.

4. *Il decesso e la vestizione del cadavere*

Il decesso dell'individuo viene inizialmente constatato dai famigliari e quindi solo successivamente certificato da un medico, perlopiù il secondo giorno dalla morte. G.B. Costa scrive che il medico ne accerta la morte pungendo con un ago d'argento la parte centrale della pianta del piede, prosegue la verifica mettendo una piuma sotto le narici, e, se questa non si muove, ne dichiara pubblicamente il decesso esclamando: *Mort e mortejin*, lett. 'morto e morticino'. A volte, scrive il Costa, il dottore utilizza anche uno specchio che viene posto davanti alla bocca del defunto per verificare se c'è ancora attività respiratoria. Secondo l'autore, questa paura atavica, condivisa da tutta la comunità, derivava da racconti fantastici che riguardano le morti apparenti e individui sepolti vivi. La fase di accertamento della morte doveva seguire pertanto delle procedure obbligate, tali da evitare qualsiasi errore.

Un'informazione avuta da R.D. segnala la presenza di una figura, solitamente un uomo di fiducia, chiamato il *Pizocamorti*, che subentrava al medico, qualora quest'ultimo fosse impossibilitato a recarsi presso l'abitazione del defunto. Il *Pizocamorti* quindi aveva il compito di accertare la morte del famigliare e dare così il nullaosta per il funerale ³¹.

Il defunto viene posto su di un letto, solitamente nella *stua*, la stanza principale della casa, posizionato nell'angolo dove è appeso il crocefisso. Sotto il materasso vengono messe delle assi

³¹ «Le fonti storiche e la memoria collettiva attestano la presenza di figure maschili operanti in settori chiave della demoiatria popolare – sacerdoti erbalisti, veterinari empirici, segretisti di condizione sia laica che clericale – che operavano a favore di un pubblico vasto e con risonanza nell'intera valle. [...] La sostanziale poca fiducia che si nutriva nei confronti dei medici dotti, certamente rafforzata dal fatto che visite e medicine di scarso o nullo effetto venivano a costare cifre impossibili, faceva propendere per l'impiego di rimedi tradizionali, o in casi estremi, per il ricorso appunto di specialisti che vantavano "per chiara fama" una competenza maggiore [...]» (Poppi 1989: 287-298).

per far sì che il corpo rimanga diritto, *no l fae cuna*. Secondo il Costa il giaciglio sul quale collocano i defunti è invece la panca di legno che circonda la stufa, il cosiddetto *banch da fornèl*. Il lenzuolo bianco, utilizzato per coprire il defunto, viene fissato al passamano della stufa.

Il compito di vestire il defunto spetta ai famigliari o, nel caso in cui questo crei malessere o turbamento, a parenti, amici o vicini di casa, che accorrono in loro aiuto. La maggior parte delle testimonianze riferisce che per la vestizione viene utilizzato l'abito più bello che il morto possiede, anche se quasi mai quello indossato durante i giorni festivi. Solamente R.L. sostiene l'utilizzo dell'abito festivo, ma che prima ancora era d'obbligo quello usato il giorno del matrimonio. Ai piedi vengono messe delle pantofole di velluto, chiamate *pocegn*.

Diversamente dalle altre testimonianze, il Costa sostiene che l'abito utilizzato per la vestizione è quello lavorativo, il cui tessuto doveva essere di lana.

Il morto quindi viene spogliato degli oggetti di valore; l'anello nuziale, *la viera*, viene generalmente donata a una delle figlie, così come gli orecchini, *la lametes*. Il corpo del famigliare viene conseguentemente celato con una coperta bianca lavorata a uncinetto e utilizzata solo ed esclusivamente in tale occasione, oppure con un velo leggero ricamato sempre di colore bianco. La regola vuole che si lascino intravedere le mani e i piedi, mentre a Moena vige l'uso di lasciare vedere anche il volto. G.G., sostiene invece che celare il morto è d'obbligo se la persona deceduta è anziana, se giovane invece la si lascia scoperta.

Anche i corpi dei bambini vengono collocati nella *stua*, posti su di un tavolo o sul cassettono, più raramente nel letto. A questi viene infilata una camiciola bianca, lunga fino ai piedi, ornata di pizzi e nastri e una cuffia ³²; talvolta sono coperti con una tela di velo leggero, spesso però li si lascia scoperti. Il colore d'obbligo era comunque il bianco. Una nota del Colleselli del 1948, riportata dal Forni, racconta che a Colle S. Lucia, quando perisce un fanciullo o una fanciulla, le ragazze del vicinato sono tenute a preparare la salma degnamente e ad allestire la camera ardente. I fazzoletti di seta più pregevoli vengono affissi al soffitto, nell'angolo dove viene deposta

³² A Colle S. Lucia, alcune testimonianze riportano che ai padrini spettava il triste ufficio di provvedere al bambino una camicia funebre e il divieto ai genitori di piangere. Le lacrime infatti avrebbero intriso e appesantito la camicia. Ciò avrebbe ritardato il viaggio ultraterreno del piccolo (Pallabazzer e Chizzali 1978: 226-227).

la salma (Forni 1997: 134). In Val di Fassa però quest'usanza non è documentata.

Nell'intervista a L.P., tuttavia, la testimone, nel ricordare la morte della sua piccola, dice: «*te recordeto i l'aea fornida sù desche na piccola verginela!*» 'Ti ricordi, l'avevano abbigliata come una piccola verginella!'. Il fatto che qualcuno, al di fuori del gruppo familiare, si fosse occupato della vestizione del corpo della piccola, fa presupporre che anche in Val di Fassa fosse in uso questa consuetudine. *I à fat sù noza*, lett. 'hanno allestito il matrimonio', identificava invece l'allestimento della camera ardente per la salma di un bambino. Attorno ai corpicini quindi vengono messi dei fiori e fra le dita delle mani viene intrecciato un piccolo rosario [fig. 1].

Anche fra le mani dei defunti adulti viene intrecciato un rosario, al quale si aggiunge un piccolo crocifisso che viene posizionato sul corpo. Ai lati del letto si dispongono due candelabri chiesti in prestito al parroco e un lumino a olio che rimane acceso fino al funerale. L'addobbo floreale è costituito da qualche fiore, perlopiù gerani, che secondo la testimonianza di G.P. e L.P. si trovano già in casa o sono presi in prestito dai vicini. Ai piedi del letto, su di una sedia o un tavolino, si colloca una bacinella con dell'acqua santa con un ramo



1. *Fèr sù noza*, camera ardente allestita per la morte di un bimbo (arch. fot. ICL).

di abete o una piccola scopetta o granatino, *scoat*³³, che funge da aspersorio. Sopra il letto funebre si appende un quadro raffigurante la Madonna o Gesù. In alta Val di Fassa c'è l'usanza di collocare ai piedi del letto una croce, conservata solitamente in chiesa, che riporta la scritta: "Oggi a te, domani a me"³⁴.

L'usanza di tagliare i capelli, a volte qualche ciuffo ma anche l'intera treccia se la defunta è una giovane donna, viene ricordata solo da una testimone. Con i capelli, racconta, venivano assemblati dei fiori che andavano a ornare la fotografia del familiare deceduto, e, una volta incorniciata, veniva appesa in casa, perlopiù nella *stua*. La credenza che i capelli posseggano una particolare forza magica è conosciuta in tutta Europa. Tale potere viene messo in luce da quei comportamenti rituali che prevedono il taglio dei capelli al defunto con l'obbligo però di restituirglieli ponendoli nella bara o nella fossa. Spesso anche l'abbandono dei capelli viene vietato, perché oltre a rendere il defunto irrequieto nell'aldilà, qualcuno potrebbe utilizzarli per operazioni magiche negative. Spesso tali divieti e obblighi riguardano anche le unghie del cadavere. Il fatto che in Val di Fassa i capelli venivano tagliati e tenuti in casa, si potrebbe giustificare con la necessità da parte dei famigliari di trattenere quanto più possibile il defunto in casa. Il morto in questo caso si presenterebbe come una realtà benefica e protettiva che andava tutelata e che in un periodo più o meno lungo veniva a trasformarsi in antenato, libero da ogni tratto negativo e carico di energia fecondante e protettiva per i discendenti. I capelli in questo caso avrebbero una chiara funzione apotropaica. [fig. 2]

5. La veglia funebre

Riguardo alla ritualità attinente la veglia funebre, le testimonianze concordano pressoché all'unanimità. Ritenuta un dovere sociale che rinnova la solidarietà del gruppo familiare ma anche di tutta la comunità, essa prevede la vigilanza continua del defunto dal momento del decesso al momento del trasporto al cimitero. La regola vuole che la salma venga tenuta in casa almeno due giorni e che si celebri il funerale solamente il terzo giorno dall'avvenuto decesso. Solo se il

³³ Solitamente si usava il cosiddetto *scoat da la jufa*, un utensile da cucina utilizzato per la preparazione di farinate.

³⁴ Solo una testimone ricorda la croce con la scritta "Oggi a te, domani me", uso rilevato a Fontanazzo, Mazzin, Campitello e Pera di Fassa.



2. *Chèder de ciavei*, quadro commemorativo realizzato con la treccia di una giovane defunta: “Ricordo della nostra cara figlia M.V. / Nata li 7 ottobre 1909 / Morta li 19 Dicembre 1916” (Museo ladin de Fascia).

processo di decomposizione è troppo veloce, vuoi per il caldo, vuoi per motivi fisiologici, si preferisce anticipare la funzione.

Talvolta, invece, se i familiari o i parenti risiedono o lavorano all'estero, il corpo viene tenuto in casa un giorno in più per dar loro il tempo di rientrare. La sera stessa del decesso i parenti, i vicini e i paesani si ritrovano nella casa del defunto, solitamente verso le otto di sera, anche se l'orario può variare a seconda delle stagioni. Qualora il numero dei partecipanti fosse eccessivamente numeroso, il luogo deputato alla veglia funebre e quindi alla preghiera è la chiesa. Alla fine della funzione, tutti si recano presso la casa del defunto per benedire e rendere omaggio alla salma.

Come riportato da Giovanni Battista Costa, la prima notte di veglia i famigliari predispongono la pasta del pane a lievitare, il cosiddetto *pan da mort*, che viene conseguentemente regalato a chi partecipa al funerale ³⁵.

Tutta la comunità si stringe quindi attorno ai famigliari, portando l'ultimo saluto al compaesano e beneducendolo con l'acqua santa. Le preghiere contemplano solitamente la recita dell'Atto di Fede, ai quali segue la recita del rosario ripetuto per tre volte. A volte per alleggerire l'ufficiatura viene formulata la cosiddetta corona dei Cento Requiem, *l rosar da le cent rechie*. La chiusura della veglia da parte della comunità prevede invece la recita del De Profundis, *per chest pere defunto che l'é amò sora la tera*, 'per questo povero defunto che è ancora sulla terra'. Il canto invece è assolutamente vietato. Durante la veglia, uomini e donne possono rimanere nella stessa stanza; i famigliari si raccolgono attorno alla salma, spesso in ginocchio, mentre gli altri devono stare in piedi; solo alle persone anziane è consentito sedersi (Costa 1968).

Secondo la testimonianza di R.L., le preghiere non sono condotte dal parroco ma dal primo vicino di casa, qualcuno che *aesse ousc e pronunzia* ³⁶, e che viene identificato come il responsabile della cerimonia, *l regolan de la zerimonia*, il quale a chiusura delle preghiere ringrazia tutti per la partecipazione e solidarietà rivolta alla famiglia e chiede agli astanti di intervenire anche il giorno successivo. A questi spetta altresì l'incombenza di informare i convenuti sul giorno e l'ora in cui si terrà il funerale. I rapporti tra vicini di casa sono molto importanti in Val di Fassa: i vincoli di vicinato, infatti, sono regolati da norme consuetudinarie, che stabiliscono relazioni tra le famiglie e obblighi verso la collettività. Pertanto i vicini sono legati da doveri reciproci soprattutto nelle celebrazioni legate al ciclo della vita, come nascite, matrimoni e funerali. Inoltre si può ricorrere al primo vicino di casa per piccoli prestiti e favori con l'impegno di contraccambiare ³⁷.

³⁵ Di Nola non esclude che ci possa essere un'analogia fra lievitazione del pane e l'uscita dell'anima dal corpo del defunto. È interessante notare che il tempo che intercorre fra l'impasto, la lievitazione e la cottura del pane corrisponde all'incirca al tempo in cui il cadavere viene tenuto in casa, circa ventiquattro ore. (Di Nola 2006: 565). Nell'ampezzano il *pan da mort* veniva distribuito nei giorni successivi la sepoltura. C'erano delle regole particolari che prevedevano la quantità di pane da donare a seconda dei gradi di parentela che i convenuti avevano nei confronti del defunto (Perusini 1943: 11).

³⁶ Lett. 'che avesse voce e pronuncia'.

³⁷ Anche Gasparini nella sua ricerca sottolinea l'importanza delle relazioni di vicinato in Warmia, in Wielkopolska, Novgorod, Slavonia ecc., tutte caratterizzate da obblighi e scambi reciproci soprattutto in occasione di funerali (Gasparini 1973: 362-363).

Trattamento differente è riservato ai bambini. Diversamente dagli adulti, infatti, per i piccoli defunti non si tiene una veglia funebre aperta a tutta la comunità; essi vengono vegliati solo dai loro famigliari e solo i parenti più stretti vanno a far loro visita. I defunti quindi, giovani adulti o anziani che siano, non vengono mai lasciati soli.

Nelle giornate in cui questi sono tenuti in casa, si chiede a una persona anziana del paese di vegliare la salma, giorno e notte. Le persone preposte a quest'ufficio sono sempre le stesse, le quali a chiamata si recano presso la casa dell'estinto e recitano preghiere, rosari oppure leggono brani sacri. Loro compito è anche quello di controllare che la candela o il lume a olio rimangano sempre accesi³⁸.

Alle persone che vegliano, i famigliari forniscono cibo e bevande³⁹ e viene loro corrisposta una somma di denaro, che secondo la testimonianza di R.D. è piuttosto elevata, giustificata dal fatto che il compito di vegliare il defunto, peraltro ritenuto fisicamente e psicologicamente molto gravoso, sussiste ininterrottamente dal giorno del decesso fino al giorno in cui si svolge la funzione funebre. Nel suo scritto, il Costa riporta invece l'uso di regalare, a chi veglia, la tela o la coperta ricamata con la quale è stato ricoperto il defunto durante la sua permanenza in casa. Il ruolo di vegliare spetta per consuetudine principalmente alle donne, ma talvolta viene commissionato anche a uomini anziani. In ogni caso, in ogni paese della valle è presente una figura che svolge questa funzione.

Secondo L.Z., a Moena la veglia della prima notte spetta ai parenti più stretti, mentre il secondo giorno spetta ai portatori del feretro.

6. *Il feretro*

La costruzione della bara spetta al falegname, il quale, durante la permanenza del defunto in casa, prende le misure del corpo. Le assi, di scarsa qualità, prevalentemente in legno di abete e talvolta anche in larice, vengono solitamente procurate dagli stessi famigliari. Il legno

³⁸ Pare che lo spegnimento della candela o del lume a olio fosse legato alla credenza che se ciò fosse successo, di lì a un anno sarebbe venuta a mancare una persona del paese. Inoltre, il controllo costante delle candele evitava il rischio che si potessero sviluppare degli incendi (Forni 1997: 132).

³⁹ Non è stato rilevato quale tipo di cibo si desse ai veglianti. È interessante l'informazione riportata negli *Appunti sugli usi e costumi popolari ampezzani*, con la quale viene sottolineato il fatto che un tempo alle persone che venivano a pregare per il morto si dava un piatto di fave bollite (Perusini 1943: 10). Tale argomento sarà ampiamente trattato nella sezione successiva.

non viene dipinto, anche se, contrariamente a quanto sostenuto dal marito, L.P. ricorda che talvolta veniva tinto di nero o color caffè. Secondo R.L., solo negli ultimi anni il legno viene impregnato con del mordente. Il defunto viene posto nella bara la seconda sera, dopo la fine della recita del rosario, che verrà chiusa generalmente la mattina del funerale. Se però il corpo emana cattivi odori o se il caldo ne accelera la decomposizione, la bara verrà chiusa anche il giorno prima, azione che non necessita della presenza del prete. Tutti i testimoni concordano sul fatto che al suo interno non viene introdotto nessun altro oggetto, ad eccezione di un cuscino posto sotto il capo del defunto. G.P. ricorda però che una famiglia, pare dello stesso paese, sosteneva che era necessario mettere all'interno della bara del cibo, poiché il morto doveva avere di che rifocillarsi per intraprendere il viaggio nell'aldilà⁴⁰.

G.B. Costa riporta l'usanza di mettere in testa al defunto un berretto, *na capa da la ureies*, il cui scopo è quello di tenere il morto al riparo dal freddo. Si credeva infatti che l'ultimo morto avesse l'incombenza di vegliare il cimitero fino all'arrivo del successivo.

La mattina del funerale la bara viene quindi chiusa. Il coperchio viene bloccato sulla cassa usando prevalentemente dei chiodi, anche se un testimone asserisce che l'utilizzo delle viti è migliore, in quanto il rumore del martello che colpisce il chiodo può infastidire i famigliari. La bara viene quindi coperta con un drappo nero di velluto pesante, *l'cuertoi*, preso in prestito dalla Chiesa. Se il tragitto verso la chiesa è breve, il feretro è solitamente trasportato a spalla da quattro uomini ma, data la lontananza dei cimiteri dai paesi, è più usuale il trasporto della bara su di un cataletto. Ai portatori, pertanto, a metà percorso viene dato il cambio.

Il compito di trasportare il feretro spetta prevalentemente ai vicini di casa se la persona è anziana, oppure dai *conscric*, i coetanei del defunto, se questi è invece un individuo giovane. Ma anche qui le testimonianze differiscono fra loro: c'è chi sostiene che il feretro viene portato solo ed esclusivamente dai vicini di casa, altri sostengono che anche i parenti possono avere questa incombenza, altri ancora ritengono che la scelta dei portatori dipende sostanzialmente dall'età del defunto: se la persona è anziana, la bara viene trasportata da quattro uomini adulti, se invece è un individuo giovane o celibe, da quattro giovani e celibi. Sono invece tutti concordi nell'asserire che alle donne e ai famigliari non è consentito portare le bare.

⁴⁰ La risata del testimone a seguito del racconto, fa presupporre che tale costume fosse ritenuto una stupidaggine. Purtroppo la rilevatrice non si è rivolta alla famiglia in questione, pertanto non è possibile fare delle valutazioni in merito.

Spesso poi, se il sentiero da percorrere è coperto di ghiaccio, i portatori utilizzano dei ramponi da allacciare alle calzature per non scivolare e ricevono a volte un piccolo compenso oppure viene offerto loro un bicchiere di vino o di grappa nell'osteria più vicina.

Alla morte di una giovane che fa parte della Congregazione del Sacro Cuore, le compagne portano in processione un mazzo di fiori appoggiato su di una tavoletta. Sono riconoscibili dal fatto che indossano un fazzoletto da testa bianco e una medaglietta infilata in un nastro celeste⁴¹; il fazzoletto da testa delle congregate anziane è invece rosso. Agli uomini che fanno parte della Confraternita del Santissimo Sacramento viene posto sul feretro il gonfalone della Compagnia, di colore nero e dotato di decorazioni dorate; la salma viene portata a spalla dagli stessi membri della Congrega. Al trasporto del feretro di un bimbo provvede invece il padrino di battesimo.

7. *Il corteo funebre e il funerale*

Il giorno della cerimonia funebre, le campane vengono fatte suonare mezz'ora prima della messa, quando il parroco lascia la chiesa o la canonica e si dirige verso la casa del defunto. Lo scampanio viene meno quando il corteo entra in chiesa. Questa è una delle occasioni nelle quali le campane suonano all'unisono. Il suono viene detto *l bot dal preve* (Poppi 1976-77: 148).

Il corteo funebre è aperto da un chierichetto che regge il gonfalone funerario, seguito da un altro che porta la croce, accompagnato da un altro fanciullo che ha in mano invece il lumino a olio; a seguire quindi il parroco. Dietro il feretro prendono posto i famigliari e i parenti, i quali tengono in mano una candela; chiude il corteo il resto della comunità, *la vejinanza*. A tutti i partecipanti viene data una candela, detta *catrin dai morc*. A volte c'è un piccolo coro che precede il feretro cantando il *Miserere* mentre durante il tragitto si recita il rosario e il *Requiem*. Per permettere ai contadini di proseguire col lavoro nei campi e nelle stalle, il funerale si svolge al mattino di buonora, solitamente verso le sette. La funzione funebre si svolge secondo la tradizione cattolica.

Secondo la disponibilità economica dei famigliari vi è inoltre la possibilità di scegliere fra tre tipologie di funzioni funebri che si svolgono con altrettante modalità diverse. La messa in terza, o di prima

⁴¹ Non è dato sapere se la medaglietta venisse appuntata al bavero della giacca o allacciata attorno al collo.

classe, presieduta dal parroco coadiuvato da due cappellani prevede che durante la funzione si cantino i salmi solenni: il *Miserere* e il *Su Venite*. Si celebrano altresì i vespri serali e le lodi mattutine. La Messa in seconda o di seconda classe, vede invece la partecipazione del parroco col cappellano e la possibilità di scegliere due generi polifonici: il canto figurato e/o il canto gregoriano. Infine quella di terza classe viene officiata solamente dal parroco con l'accompagnamento del canto gregoriano. In linea generale però, tutto dipende dalle richieste dei famigliari, che sono strettamente legate alla disponibilità economica delle famiglie.



3. *Jir a sepoltura*, corteo funebre a Vigo di Fassa, anni '40 ca. (arch. fot. ICL).

Per i bambini viene celebrata una Messa particolare: il parroco indossa i paramenti bianchi anziché viola e le preghiere recitate in onore dei piccoli defunti hanno contenuti diversi e più affini a una festa che a un funerale, così come lo è il suono delle campane ⁴². [fig. 3]

8. *L'inumazione*

Secondo gli informatori i cimiteri non sono molto curati, erba e cespugli crescono ovunque. Le tombe sono disposte in file orizzontali e si segue l'ordine in base ai decessi. La maggior parte delle testimonianze raccolte sostiene che solo le famiglie più abbienti hanno la possibilità di acquistare dal Comune di competenza un pezzetto di terreno per costruire la tomba di famiglia. Anche la fattura della croce posta sulla tomba dipende dalla disponibilità economica delle famiglie; le più ricche possono permettersi l'acquisto di una croce in ferro, altrimenti optano per quella in legno. Su queste compare il nome e il cognome del defunto, la data di nascita e di morte. Solo verso gli anni '50 si iniziano ad acquistare le lapidi in marmo, nella vicina Val di Fiemme. Sino allora nei cimiteri non si vedevano né lapidi, né monumenti a ricordo del defunto, solo croci in ferro o legno.

Prima della sepoltura e dopo il canto del *De Profundis*, il feretro viene benedetto un'ultima volta dal parroco e da tutti i partecipanti e quindi inumato. La copertura della bara con la terra avviene solo nel momento in cui i convenuti si sono allontanati dal cimitero; questo, secondo alcune testimonianze, per non urtare la sensibilità dei famigliari.

Se il defunto, nel corso della sua vita, aveva assunto delle cariche particolari, come ad esempio quella di sindaco o di capo banda, ossia *un de sozietà*, viene proclamato un discorso di commiato.

I preti vengono sepolti in tombe speciali dette *pioa* ⁴³ e anticamente le tombe riservate ai sacerdoti si trovavano nel presbitero oppure al centro della navata della chiesa. A San Giovanni, Pieve di Fassa, esistevano due tombe per i sacerdoti: una in mezzo alla navata della Pieve e un'altra nella cappella del rosario, situata fra il campanile e la sagrestia, demolita nel 1784. Quando furono emanate le leggi di Giuseppe II atte a salvaguardare la salute pubblica e che vietavano le sepolture nelle chiese, il pievano di Fassa don Giovanni Battista Trentinaglia, per obbedire alle disposizioni del sovrano, fece edificare,

⁴² Informazione ricevuta da Don Giuseppe Da Pra, ex decano di Fassa.

⁴³ Termine non presente nei dizionari.

ex novo, il protiro davanti alla porta maggiore della pieve. In mezzo a esso furono preparate tre tombe in muratura che dovevano servire per la sepoltura dei sacerdoti e dei nobili. Le tombe erano chiuse da lastre di pietra (Ghetta 1976: 8).

Una testimone di Canazei ricorda l'uso di conservare i teschi dei defunti, quando si scavano le fosse per far posto ai nuovi arrivati. Le ossa dei defunti, dopo un periodo di sette o dieci anni venivano esumate, ma, mentre lo scheletro veniva collocato nell'ossario, i teschi erano affidati ai parenti, i quali provvedono a lavarli, ripulirli e a esporli assieme agli altri teschi in un locale apposito situato nelle adiacenze del cimitero, o come a San Giovanni sulle finestre della cappella dei morti. Alla base di questi veniva legata una fettuccia con il nome del defunto.

Questa usanza viene confermata dal ritrovamento di un documento da parte di p. Frumenzio Ghetta. Si tratta di alcuni verbali di un processo svoltosi a Vigo di Fassa nel 1835, nei quali risulta che una certa Barbara Vian era stata accusata di aver profanato la tomba dove erano stati sepolti i sacerdoti. Ecco i fatti: «Alla morte di don Giorgio Decristina, nel febbraio del 1832, nell'atrio della Pieve di Fassa levarono una delle lapidi che coprivano le tombe dei sacerdoti per consentirne l'inumazione. In quella tomba c'era già la bara di don Giacomo Gabrielli, per il quale l'accusata aveva lavorato in qualità di domestica. Barbara Vian approfittò della tomba aperta per scendervi dentro, aprire la bara e togliere il teschio del sacerdote. Preso il teschio, lo portò nella cappella dei morti, collocandolo assieme agli altri lì esposti alle *orazioni delle anime pie*. Il processo che durò tre anni terminò con la completa assoluzione dell'imputata, in quanto il giudice, consapevole dell'usanza di esporre i teschi all'adorazione e alle preghiere dei devoti, dichiarò che ella non aveva rubato il teschio *né per guadagno e neanche per frutto di cupidigia* ma solo per esporlo alla venerazione dei fedeli, come segno di gratitudine verso il suo benefattore» (Ghetta 1976: 11-12).

Padre Frumenzio Ghetta, incuriosito da tale prassi, ha allargato la sua ricerca, e dagli atti visitali della diocesi di Bressanone, della quale ha fatto parte la Val di Fassa fino al 1818, e dal libro dei conti della Pieve di San Giovanni è riuscito a ricostruire tale prassi funeraria. Ecco i passi più significativi:

«A San Giovanni di Fassa l'ossario si trovava in una cappella sotterranea detta "legiöla di morç", chiesuola dei morti: essa si trova a ridosso della cripta dedicata a S. Michele. Quando nella cappella-ossario non c'era più posto per collocarvi altre ossa, si provvedeva a seppellire in una fossa comune tutte le ossa ivi collocate. [...] Gli antichi libri degli atti

visitali della diocesi di Bressanone [...] accennano qua e là all'esistenza di una particolare manifestazione di culto dei morti nella detta valle e nelle zone limitrofe. I visitatori mandati da Bressanone avevano infatti notato che le tombe dei cimiteri erano elevate da terra a forma di alti tumuli, [...] e si sentirono in dovere di ordinare che quei tumuli fossero rimossi, livellando il terreno del cimitero. Purtroppo non siamo in grado di sapere se quei tumuli rappresentavano un segno culturale paganeggiante, oppure se erano considerati una pratica superstiziosa: nulla dicono a tale riguardo i libri visitali. [...] Abbiamo potuto notare che le cappelle cimiteriali e le rispettive cripte, dove queste esistevano, avevano lo scopo di custodire le ossa che venivano raccolte dalle fosse scavate per far posto ai nuovi arrivati nel luogo del silenzio e della pace. [...] i teschi dei defunti venivano soltanto collocati in un luogo distinto dalle altre ossa nella cappella dei morti, ma sappiamo che venivano schierati in bella vista sulla finestra della cappella stessa».

Un contadino di Pera, continua il Ghetta, gli ha inoltre assicurato di aver visto “donne che portavano i teschi dei loro parenti defunti a lavarli nel rivo che scorre vicino al cimitero di San Giovanni, per poi collocarli nella cripta-ossario”. Secondo il Ghetta, inoltre, il costume di venerare i teschi dei parenti era praticato in Val di Fassa e precisamente a San Giovanni e a Campitello, dove si trovano i cimiteri più antichi della valle. A Campitello la conservazione dei teschi è durata fino alla fine della prima guerra mondiale (Ghetta 1976: 5-6).

Lo stesso processo viene riportato anche da uno dei testimoni, il quale pur cambiando il nome dell'imputata, racconta che un tempo una certa Catarina Roderà aveva aperto la bara di un prete e ne aveva tolto il teschio. Dopo averlo ripulito l'aveva portato nella cappella dei morti, *gejiola di morc*. Il giudice però l'aveva assolta sostenendo che questa lo avesse fatto solo ed esclusivamente affinché il prete ricevesse più preghiere⁴⁴.

Queste testimonianze sono molto preziose, poiché collegano questa usanza alla doppia sepoltura illustrata ampiamente da Evel Gasparini nella sua monumentale ricerca etno-antropologica sulla cultura protoslava. La doppia sepoltura è stata rilevata, infatti, in una zona geografica che va dall'Egeo e dalle Alpi Giulie fino a duecento chilometri a est di Mosca. In linea generale, anche se con modalità diverse a seconda delle località prese in esame, il rituale prevedeva a scadenze fisse la riesumazione dei corpi dei parenti deceduti quattro, cinque o sette anni prima. Le ossa dei defunti venivano estratte, la-

⁴⁴ Il testimone sostiene di averlo letto da qualche parte.

vate e pulite con acqua e vino, asciugate con una pezzuola bianca e deposte in un sacchetto di tela bianca in ordine anatomico. Il cranio rimaneva alto affinché lo si potesse vedere. Il sacchetto veniva quindi portato in chiesa sotto l'icona del Cristo, dove vi rimaneva tutta la notte. All'indomani si cantava un'ufficiatura, quindi tutti i partecipanti baciavano il cranio. Le ossa infine venivano riportate nella tomba e sepolte definitivamente, non prima però di averle bagnate di vino un'ultima volta. Il sacco, il tovagliolo o fazzoletto, la tela o la stuoia, continua il Gasparini, sono il requisito generale della seconda sepoltura, anche se procedendo da est a ovest nella regione alpina l'uso della tela di avvolgimento e del tovagliolo nell'angolo sacro è andato perduto (Gasparini 1973: 598).

È interessante notare che attraverso l'analisi di alcune quartine di canzoni popolari polacche, bielorusse e grandi-russe nelle quali emerge l'uso di raccogliere e lavare le ossa dei defunti, questo fosse ritenuto un compito riservato alle donne, cosa che corrisponde alle testimonianze fassane. Non solo. Nella regione dell'Inn, dove il costume sopravvive come substrato palafitticolo, i crani venivano posti per intere settimane sotto la grondaia della chiesa permettendo così alla pioggia di lavarli. Questi, così ripuliti, erano esposti per dei mesi sui tetti o su abbaini per farli imbiancare dalla luna. Si credeva che avessero la proprietà di difendere la casa dai ladri e dai fulmini. Il cranio non veniva tuttavia sepolto di nuovo, ma deposto in ossari all'aperto, talora in piccole cassette in forma di casa (Gasparini 1973: 619).

A Bulla, frazione di Castelrotto, comune della Val Gardena, esiste una cappella mortuaria con cinque teschi posti ai piedi dell'altare corredati di qualche osso, ma privi di ulteriori indicazioni (Forni 1997: 136-137). Molto più ricca e documentata è la presenza di questa pratica culturale in Friuli (Ciceri Nicoloso 1982: 293-295). [fig. 4]

La doppia sepoltura e la lavatura del teschio assumono quindi una particolare importanza, non solo perché inseriscono questa usanza nel gruppo delle credenze slave pre-cristiane, ma anche perché, da un punto di vista antropologico, rivelano la necessità dell'uomo di manipolare, sia simbolicamente che psicologicamente, la morte. Dilatare il tempo fra l'evento naturale e la separazione definitiva dal defunto consente di elaborarne la dipartita attraverso varie forme di cordoglio e poiché nell'immaginario collettivo il morto viene spesso considerato come pericoloso, tale dilazione permette di trasformarlo in antenato e di controllarne quindi la sua potenziale negatività.

Secondo Gasparini, l'inumazione e la liberazione delle salme dall'involucro terrestre riprende un'immagine suggerita dalla vegetazione. Come il frutto si spoglia per liberare il seme, che è la sua anima



4. *Gejiola di marc*, cappella mortuaria di Bulla (Bz). Si notino i cinque teschi posti alla base della pala d'altare (foto Senoner Luis in M. Forni, *La realtà e l'immaginario nelle valli ladine dolomitiche*, Istitut ladin Micurà de Rü, 1997, pag. 137).

riproduttiva, così l'uomo deve liberarsi dalla spoglia mortale per ridursi a potenza spirituale e germinativa. Sono le ossa, e particolarmente il cranio, che divengono col tempo sede dell'anima dell'estinto. L'inumazione in questo caso equivale a seminazione, e la decomposizione a germinazione (Gasparini 1973: 598-630).

All'interno del cimitero, ai bambini è riservato uno spazio particolare. Poco si sa invece sulle modalità di sepoltura dei bambini non battezzati. La credenza vuole che i bambini nati senza battesimo

giungano nel limbo, dove rimangono fino al Giorno del Giudizio per poi salire in cielo (Sommariva 2002-2003: 56). Il Ghetta riferisce che dagli atti vitali della diocesi di Bressanone si evince che in Val Gardena era ancora in uso nel 1594 il costume di seppellire in casa i bambini deceduti senza battesimo, nonostante vi fosse nel cimitero un angolo riservato a tale scopo (Ghetta 1976: 5-6).

È necessario puntualizzare che la delicata questione concernente le modalità utilizzate dai genitori per ovviare all'impedimento di seppellire i propri figli nati morti o non battezzati in uno spazio consacrato, imposto dai rigidi dogmi della Chiesa cattolica, non è stata affrontata in nessuna delle interviste. Si sa che per non ritrovarsi in questa triste e dolorosa situazione, che suscitava comunque angoscia se non anche terrore, i bambini venivano battezzati il giorno stesso o massimo entro le 24 ore dalla nascita.

L'importanza data al battesimo di un bambino è rimarcata da una testimone, T.S. di Moncion, la quale racconta che dopo aver subito un aborto, il medico le aveva suggerito di bruciare il feto, così com'era d'uso fare dalle sue parti. I due coniugi inorriditi rifiutano categoricamente tale prassi e il marito decide di mettere il feto in una scatola e di seppellirlo nei pressi dell'abitazione. Tuttora si rammarica di non averlo fatto battezzare e seppellire in cimitero.

È certo che quando un bambino muore senza aver ricevuto il sacramento del battesimo, lo scoramento della madre per la perdita del figlio viene ulteriormente aggravato dalla rigida normativa della chiesa, ferma nella difesa dei propri dogmi. La pietà materna e popolare ha tentato nella storia di ricorrere a invenzioni che riparassero le conseguenze negative di queste posizioni rigoriste, spingendo i genitori verso i luoghi sacri dove all'anima delle proprie sventurate creature veniva garantito un gesto di salvezza. Pertanto i santuari, soprattutto quelli dedicati alla Beata Vergine, divennero i luoghi ideali in cui ricercare il miracolo della risurrezione temporanea dei neonati morti, giusto il tempo di somministrare loro il battesimo (Cavazza 1982: 551-582). L'istituzione dei *Sanctuaries à répit*, propriamente "santuari di tregua", durò fino al 1759, quando Benedetto XIV emanò un provvedimento con il quale condannava il fenomeno soprattutto per le chiese della Baviera e della Svevia nella diocesi di Augsburg. Tuttavia l'uso è stato attestato fino agli inizi del Novecento (Di Nola 2006: 181-187).

Ma torniamo alla Val di Fassa. Al Santuario della Madonna di Pietralba/Maria Weißenstein, situato al confine fra il Trentino e l'Alto Adige, i Fassani si recavano annualmente in pellegrinaggio il giorno della festa della Visitazione di Maria. Il tragitto, che copre all'incirca una distanza di quaranta chilometri, era percorso interamente a piedi.



5. *Recordanza da devozion*, ricordo devozionale della Madonna Addolorata di Pietralba, sec. XX (arch. fot. ICL).

Pare che anticamente gli abitanti di Alba e Penia avessero fatto voto di andare a piedi fino a Pietralba purché cessassero le brinate degli ultimi di giugno – che già da due anni compromettevano irrimediabilmente il raccolto (Soraperra 2005: 129-132). È anche il luogo in cui i Fassani, e i fedeli in generale, offrivano doni, soprattutto *ex voto*, per

ringraziare di una guarigione, per essere sopravvissuti a un incidente, oppure per aver ottenuto ciò che avevano chiesto in un momento di difficoltà. Padre Emilio Maria Bedont, ex priore del Convento di Pietralba, sostiene che il santuario era anche il luogo deputato alla “resurrezione dei bambini”. Secondo questi, infatti, «data la grande mortalità infantile del tempo e la lontananza delle chiese parrocchiali, molti bambini morivano senza battesimo. Venivano allora portati al santuario, dove riprendevano a vivere il tempo sufficiente per essere battezzati» (Bedont 2001) ⁴⁵. [fig. 5]

9. *La commemorazione dei defunti e il banchetto funebre*

Il due di novembre, giorno dedicato alla commemorazione dei defunti, la comunità partecipa alla santa messa in suffragio alle anime e visita il cimitero recitando preghiere e cantando i salmi. La vigilia della commemorazione i valligiani si prendono cura delle tombe, estirpano le erbacce e cercano di dare un po' di decoro al luogo in cui riposano i loro cari; accendono una candela o un lumino a olio e collocano sulla fossa una bacinella con dell'acqua benedetta. Qualcuno prepara delle ghirlande fatte in casa con fiori di carta e frasche di abete bianco. La confessione è un obbligo e, a tal scopo, la chiesa istituisce un confessore straordinario, che è solitamente un frate cappuccino. La stessa notte era d'uso lasciare sulla tavola della *stua* piatti di minestra e scodelle d'acqua fresca affinché i morti potessero ristorarsi dopo la processione notturna (Poppi 1976-1977: 165-168).

Tutte le testimonianze concordano sul fatto che non c'era l'abitudine di fare uno spuntino o un banchetto in ricordo del defunto il giorno del funerale: talvolta poteva capitare che i portatori della bara e qualche convenuto si ritrovassero dopo le esequie in un'osteria a bere un bicchiere di vino o grappa.

Contrariamente a quanto riferito dai testimoni, i testamenti del XVII e XVIII secolo studiati da padre Frumenzio Ghetta documentano l'usanza di consumare una cena in memoria del defunto, solitamente il primo sabato dopo la cerimonia funebre, mai però il giorno stesso del funerale. Il testatore stesso disponeva nelle sue

⁴⁵ Ho interpellato padre Bedont, il quale riferisce che dalle sue ricerche e dagli studi effettuati sugli *ex voto* presenti nel Santuario, peraltro tutti schedati dallo stesso, è certo che il Santuario dedicato alla Madonna di Pietralba fosse stato un *Sanctuaire à Répît*. A memoria ricorda di due *ex voto*, uno di un emigrante francese e uno di un fedele di lingua tedesca, i quali ringraziano la Madonna per aver “rianimato” i propri figli e consentito così di somministrare loro il battesimo.

volontà il quantitativo di denaro destinato al banchetto che veniva chiamato *cebladora* o *zebladora*. Ma poiché negli anni questa cena in ricordo del defunto non sempre veniva tenuta e consumata con quella serietà e raccoglimento che richiedeva il suo carattere di memoriale, le disposizioni dei testatori col tempo si modificarono, arrivando a vietare tale banchetto e obbligando gli eredi a donare il denaro equivalente ai poveri (Ghetta 1976: 12-13).

Sull'importanza e il significato della consumazione del cibo in occasione di riti quali le nascite, i battesimi, i matrimoni e soprattutto i funerali esiste una letteratura molto vasta. Per quanto riguarda il consumo di cibo in occasione di rituali funebri, Di Nola mette in evidenza due tipologie di alimentazione collettiva: il "consolo" e il "banchetto funebre". La differenza fra i due è legata sostanzialmente agli artefici di tali comportamenti. Mentre il consolo è una prestazione diretta dalla comunità e dal gruppo di parentela dei luttuati alla famiglia del defunto, il banchetto funebre è una prestazione diretta dai luttuati, che qui assumono funzione attiva, al gruppo sociale che partecipa anche indirettamente al lutto. Fra i due comportamenti vi sono aree intermedie che non consentono una precisa classificazione e vi sono varianti da area ad area etnica, ma che comportano in ogni caso, nell'economia agro-pastorale, obbligo di reciprocità (Di Nola 2006: 522).

Per quanto concerne la *cebladora*, quindi, questa si pone in una situazione intermedia: è il defunto che si premura, attraverso le proprie disposizioni testamentarie, di lasciare del denaro affinché i famigliari e il gruppo parentale consumino un pasto in sua memoria.

Sul significato di tale consumazione collettiva del cibo in memoria del morto non si hanno molte notizie, ma è presumibile credere che alla base di questo ci fosse una forma di onoranza al defunto, nel caso fossero diretta dal defunto stesso, accompagnata da un sotteso rituale di placazione e di allontanamento definitivo della presenza nefasta, il cui fine è quello di neutralizzare pertanto la potenziale aggressività del morto. Era credenza comune che le anime dei defunti, soprattutto nella fase purgatoriale, non lasciassero definitivamente la loro dimora e che erano quindi ancora assoggettate ai bisogni umani. Come già accennato, in Val di Fassa si credeva, infatti, che l'ultimo morto "doveva montare la guardia al cimitero" fino all'arrivo del successivo e perciò qualcuno arrivava persino a nascondere nell'angolo del camposanto una coperta affinché la povera anima potesse ripararsi dal freddo (Valentini 1971: 165), o copriva la testa del defunto con un berretto di lana per lo stesso motivo.

La consumazione comune del cibo in occasione dei riti funebri risale a tempi antichissimi. Molti autori legano questa pratica alle

consumazioni alimentari greche e romane, anche se le influenze esercitate dalla cristianizzazione hanno modificato l'ideologia arcaica sottostante tale celebrazione. Presso i Greci antichi il banchetto era indicato come il convito celebrato nel nono giorno dalla morte (Di Nola 2006: 527). Presso gli antichi romani, gli unici momenti dell'anno in cui i vivi si occupavano in modo particolare dei morti erano i *Parentalia* di febbraio e i *Lemuria* di maggio. I *Parentalia*, che coprivano il periodo che intercorreva fra il 13 e il 21 febbraio, erano i giorni in cui tutte le attività e i culti religiosi venivano sospesi. Il 13 febbraio i vivi si occupavano dei loro morti, portando sulle tombe delle corone e preparando un semplicissimo festino: un po' di sale, un po' di pane bagnato nel vino puro, delle viole (Dumézil 1974: 322-323). Il *silicernium* e la cena *novendialis* segnavano l'entrata e l'uscita dei nove giorni delle *feriae denicales* e il primo in particolare inaugurava le relazioni e gli scambi che iniziavano con il morto, rimanendo dapprima chiusi nella parentela prossima, e aprendosi poi ad una cerchia più larga con la *cena novendialis* che si teneva nove giorni dopo (Di Nola 2006: 529).

Credenze e usi comuni inerenti i banchetti funebri risultano essere presenti anche tra gli antichi slavi, le cui credenze davano origine a rituali la cui funzione era quella di propiziarsi i defunti, mostrare loro il proprio amore e la propria venerazione. Questi banchettavano con loro, lasciavano loro cibo sulle tombe, facevano libagioni di vino e versavano burro fuso (Propp 1963: 55-63).

Anche nella religione degli antichi celti troviamo tracce di credenze riguardanti la comunione di cibo con i defunti. Questo popolo, che credeva nell'immortalità del corpo e dell'anima, riteneva che i defunti si recassero in un luogo chiamato *sid*, un mondo spirituale dove non esisteva la sofferenza; qui i loro cari continuavano a vivere e pertanto dovevano essere onorati attraverso la condivisione del cibo sacrificale portato loro sulle tombe (Mac Culloch 1991: 236-334).

Quale che sia il significato arcaico di questo uso, che si è perso nel corso dei secoli, si può senza ombra di dubbio confermare che il rilievo dato alla funzione del cibo e alla sua condivisione nelle etichette, nelle credenze e nelle mitologie di morte e di lutto è ricco di cariche sacralizzanti e che, a seconda delle aree etnografiche prese in esame, assume valenze diverse. Se da un lato i residui, più o meno consistenti, del banchetto funebre portati alla luce dai documenti in Fassa hanno molto probabilmente precedenti storici molti antichi, dall'altro risulta difficile sostenere il loro legame storico con le consumazioni alimentari dei Greci o dei Romani antichi, viste le forti influenze esercitate dalla cristianizzazione.

Carico di elementi cristiani è anche l'uso di organizzare una festa in occasione della morte di un bambino, tanto che è estremamente arduo individuare se questa usanza avesse avuto origini pagane o se solo per un caso fortuito i particolari comportamenti funebri riservati ai bambini si fossero trovati in sintonia con i tratti liturgici della chiesa cristiana.

Secondo le testimonianze, quando muore un bambino o una bambina prima di avere compiuto i sette/otto anni di età, quindi, prima di aver ricevuto il sacramento della prima comunione e quindi della prima confessione, induce i famigliari ad adottare comportamenti rituali diversi rispetto a quelli tenuti attorno al cadavere di una persona adulta ⁴⁶. Il bambino, la cui vita è stata troncata prima che essa abbia avuto la possibilità di dispiegarsi nel tempo ed essere vissuta, è ritenuto privo di colpe e di peccato. Egli è quindi destinato, senza ombra di dubbio, a un futuro ultramondano celeste (Sommariva 2002-2003: 56) ⁴⁷.

La credenza che l'anima del piccolo sia pura e immacolata esenta pertanto la famiglia dall'organizzare la veglia funebre; la convinzione popolare che "ci fosse un angelo in più in Paradiso" porta a trasformare l'evento luttuoso in un evento "festoso" che si riflette nell'utilizzo del colore bianco nell'allestimento della camera ardente e nel vestiario del piccolo. Assumere così un atteggiamento positivo attenua e lenisce il dolore per la perdita di un figlio in tenera età e dà contemporaneamente la possibilità allo stesso di rinascere a nuova vita. Nel bambino defunto si vede anche un intercessore dei comuni mortali con il trascendente (Forni 1997: 133). Dopo il funerale, i genitori del piccolo defunto offrono agli invitati pane e vino bianco in segno di gioia, poiché un altro angioletto se n'è volato in cielo e la famiglia può così godere di un'ulteriore e gradita protezione ultraterrena (Valentini 1971: 75). *I à fat noza*, dicevano, identificando così il banchetto funebre in onore del bambino defunto.

⁴⁶ Fino al pontificato di papa Pio X (1903-1914), il sacramento della prima comunione era conferito all'età di dodici/quattordici anni. L'8 agosto 1910 i membri della Congregazione dei Riti, con il decreto *Quam singulari*, abbassavano l'età prescritta a sette anni. Pertanto, è plausibile presupporre che nel corso dell'Ottocento tali trattamenti fossero riservati a tutti i bambini deceduti entro il compimento del dodicesimo/quattordicesimo anno di età (www.cathopedia.org).

⁴⁷ Lo stesso destino accomuna la donna che muore durante la gravidanza, oppure durante il parto. Questa sale direttamente in cielo e non necessita di passare per il purgatorio per espriare i suoi peccati veniali.

10. *La carità dei morti e la bièva de la èmenes*

Gli antichi testamenti di Fassa parlano di fondazioni di Messe, di offerte in denaro a sacerdoti per compiere qualche lavoro in chiesa o in canonica, di donazioni di ceri e di olio per le lampade utilizzate in chiesa, di quaderni e libri per gli scolari e infine accennano alla carità che i parenti del defunto dovevano fare in sua memoria. Che fosse una prassi consolidata ci viene confermato dal testamento di Serafino della Corte, rogato dal notaio di Vigo Gregorio di Agostino il 7 agosto 1361. Nel testamento il defunto ordina agli eredi di fare due elemosine l'anno, per il periodo di sei anni, a tutta la *regola* di Vigo, "come era l'usanza", e di lasciare inoltre una misura di olio alle chiese di S. Giovanni Battista e di S. Giuliana. Spesso questa carità consisteva in uno o due sacchi di sale da distribuire alla popolazione di un paese o di una frazione (Ghetta 1974: 323). Talvolta invece veniva distribuita la farina di mais⁴⁸.

Ora, dalle testimonianze raccolte, la distribuzione del sale viene giustificata come un obolo per mezzo del quale il defunto obbliga i riceventi a ricordarsi della sua anima nel momento in cui è utilizzato, sia come alimento di consumo domestico che come mangime per il bestiame; una sorta di riavvicinamento del morto alla comunità dei vivi. Alcuni sostengono invece sia un mezzo per il defunto per espiare i propri peccati, altri ancora un semplice obolo donato ai poveri o bisognosi. Tutti i testimoni concordano che il donare un bene primario ai poveri e ai mendicanti funga da suffragio *pro anima defuncti*, e che contemporaneamente sia anche il mezzo attraverso il quale si aiuta l'anima del morto a superare la fase purgatoriale⁴⁹.

L'obbligo di aiutare le anime dei defunti a oltrepassare il Purgatorio è particolarmente sentito dalla comunità e si manifesta soprattutto in occasione di celebrazioni canoniche. Oltre a quelle già menzionate, ricordiamo l'usanza de *l'Aimaria del Fech*. La vigilia dell'Epifania, *la vea de Pèsa Tofenia*, all'imbrunire, il padrone di casa è solito prendere un piccolo recipiente con un po' di acqua santa e visitare tutta la casa,

⁴⁸ L'importazione della farina di mais, cereale che in Val di Fassa, date le condizioni climatiche ed ecologiche, non giungeva a maturazione, iniziò alla fine dell'Ottocento e andò a sostituire farinate a base di cereali poveri come miglio, saggina e panico. La coltivazione delle fave invece, alimento fondamentale della dieta quotidiana, venne interamente soppiantata da quella delle patate, a partire dai primi decenni dell'Ottocento.

⁴⁹ I poveri possono essere considerati i sostituti terreni del morto, perché le elemosine fanno parte dei suffragi per aiutare i morti. Nutrire i poveri diventa dunque "nutrire" l'anima del defunto.

comprese le cantine e il fienile. Egli benedice ogni locale, mentre il figlio maggiore porta con sé un braciere in cui sono stati posti sopra la brace incenso, bacche di ginepro e qualche foglia di ulivo. Nel frattempo la moglie, prima del suono delle campane serali, *l'Aimaria del Fech*, prepara la cena, quindi la porta di casa viene chiusa e nessuno può più uscire. Il suono delle campane ricorda alle donne di casa di buttare acqua sulle braci per spegnere il fuoco; durante questa operazione esse recitano preghiere per i morti.

Il valore dato al sale è principalmente economico. Nella già misera dieta contadina, il sale è l'unico alimento indispensabile a dover essere acquistato ed è pertanto considerato un bene prezioso, sospirato da tutti e specialmente dai poveri (Ghetta 1974: 323).

Se è vero che il sale sin dall'antichità ha sempre avuto una grande importanza – veniva chiamato infatti anche “oro bianco” – è anche vero che in tutti i miti, dall'antichità fino all'età moderna e dal Mediterraneo fino ai paesi nordici, sono sempre presenti tre qualità fondamentali del sale: la capacità di proteggere, di purificare e di guarire. Gli alchimisti lo chiamavano il “quinto elemento”, con l'acqua, la terra, l'aria e il fuoco.

È sufficiente leggere alcune *conties* sulle *stries* per rendersi conto del valore simbolico e del potere dato al sale: il cibo consumato da streghe, stregoni e dal diavolo è sempre insipido, e se lo si fa notare questi improvvisamente spariscono (Alton 1881: 124)⁵⁰; streghe e stregoni possono mungere il latte dagli alberi o le mucche degli altri solo se il contadino si è scordato di mettere nel foraggio del bestiame il sale benedetto e l'acqua lustrale il primo lunedì del mese (De Rossi 1984: 222-223). Come si può notare in questi due brevi esempi, il sale assume un carattere sacro, poiché ha il potere di esorcizzare il male; solo nominandolo, infatti, fa sparire streghe, stregoni e diavoli. È plausibile credere, pertanto, che il significato originario di tale consuetudine fosse proprio legato al potere “magico” insito nell'alimento. In altre parole, la donazione del sale ai paesani aiuta ad allontanare le forze maligne e le influenze negative che potrebbero ostacolare il distacco terreno dell'anima dell'estinto e contemporaneamente, dato il suo potere di assorbimento, proteggere e sostenere la purificazione del suo spirito.

⁵⁰ Così si presenta la formula di rito per far sparire streghe e stregoni dai luoghi di tregenda: «Sora el Signore Dio no é signor, sora el sél non é saor» 'Al di sopra di Dio non c'è signore, al di sopra del sale non c'è sapore' (Alton 1881: 124). Oppure viene riportata una formula simile: «Zenza sal no l'é saor, zenza Dio no l'é signor» 'Senza sale non c'è sapore, senza Dio non c'è Signore' (Chiocchetti 2002: 22).

Anche l'usanza riportata questa volta da Simon de Giulio (Soraperra 2005: 206-208) chiamata la *bièva de l'èmenes* 'l'orzo delle anime', ha assunto nel corso dei secoli un significato diverso da quello primitivo: in molti paesi della valle, alcuni volontari, nel corso del mese di novembre, andavano di casa in casa chiedendo un po' d'orzo. La questua veniva quindi venduta all'asta la prima domenica d'Avvento e con il ricavato si facevano celebrare messe in suffragio ai defunti. Con l'arrivo del turismo però, ossia dopo la fine della prima guerra mondiale, la donazione della *bièva de la èmenes* lasciò il posto alle donazioni in denaro e l'usanza andò presto in disuso.

Il pomeriggio del 2 di novembre, inoltre, i contadini che possedevano una coppia di bestie da tiro, *chi che aea jouf*, si recavano nel bosco e raccoglievano un carico di legna da ardere che consegnavano direttamente ai poveri del paese. Povero era considerato chi non possedeva bestiame da tiro e non aveva animali nella stalla se non un paio di capre e le persone anziane che non erano in grado di occuparsi della fienagione (Soraperra 2005: 200).

È interessante notare come le due usanze rivelino una relazione reciproca di scambio di favori soddisfacendo così i bisogni di entrambe le comunità: la comunità dei morti si occupa di quella dei vivi lasciando disposizioni testamentarie affinché venga distribuito del sale o del pane, la comunità dei vivi si occupa di quella dei morti, raccogliendo offerte per far celebrare delle messe in loro suffragio o facendo del bene in loro vece.

Il legame tra vivi e morti si presenta quindi senza soluzioni di continuità; il *do ut des* che soggiace nei loro scambi è un dato di fatto, non c'è separazione fra il mondo terreno e quello ultraterreno, e tale unione si consolida per mezzo del cibo o di altri beni di prima necessità.

È plausibile credere, anche se non ci sono fonti che lo confermino, che anche in Fassa cibo e bevande, ma anche altri oggetti particolarmente cari al defunto, venissero collocati all'interno della bara, con lo scopo di dare sostegno al defunto nel suo viaggio nell'aldilà. È possibile che tale consuetudine sia venuta meno nel corso dei secoli, in parte, come già rimarcato, per l'intensità dell'influenza della chiesa cattolica e in parte per la cronica penuria di cibo che caratterizzava le tavole delle famiglie contadine: inumare il morto con del cibo o con oggetti personali doveva sembrare alquanto contraddittorio a una popolazione che faticava a superare i rigidi inverni col raccolto annuale. Mutare i riceventi, pertanto, senza modificare il significato profondo di tali rituali, poteva essere considerata una soluzione che gratificava entrambe le comunità.

In tutti i paesi quindi il pane e i cereali in genere, consumati in convivio, lasciati nel feretro o sulle tombe, preparati e lasciati sulle finestre o sulle tavole di casa nel giorno dedicato ai morti, avevano la funzione principale di equilibrare il contatto dei sopravvissuti innanzitutto con i propri famigliari deceduti e poi genericamente con tutti i defunti, sottraendosi di conseguenza alla loro aggressività famelica e lenendo le proprie ansie legate alla morte. La distribuzione del pane e del sale, l'offerta dell'orzo per celebrare messe in ricordo dei defunti in occasione dell'ingresso nel lutto o nella commemorazione delle varie date ricordanti il decesso, assumono perciò un significato aggiuntivo che non è più quello di aiuto e suffragio diretti al morto o ai morti, ma di cibo che funziona da rivitalizzazione dei superstiti e di opposizione al dramma della morte. Questi ultimi esprimono in un codice simbolico la necessità di opporre alla morte, come rischio collettivo di cancellazione del vivere e del crollo dei luttuati nella morte metaforica, il potere vivificante e reintegrante del simbolo "pane" e del frumento in genere.

11. *Il lutto*

Una fotografia del defunto viene posta sul cassettono nella *stua*, assieme alle altre foto degli antenati. Gli oggetti personali del deceduto sono solitamente tenuti dai famigliari, talvolta invece sono ripartiti fra i parenti più prossimi o donati ai poveri se il defunto non ha eredi. Il bianco, colore del lutto del Medioevo europeo, si conserva nei fazzoletti da testa delle donne, nella coperta del catafalco e negli arredi della camera ardente.

Le notizie riportate nelle interviste relative al periodo del lutto, *portèr manconia*, sono discordanti e le troviamo perlopiù nelle interviste effettuate dai ragazzi della III media di Pozza di Fassa.

Il dato sul quale concordano i testimoni è che il periodo del lutto varia secondo il legame e grado di parentela col defunto. Se muore il padre, ad esempio, il periodo di lutto si protrae per tre anni, mentre per la morte della madre dura all'incirca due anni. L'obbligo di vestire in abito nero per le donne è tassativo nei giorni di festa, mentre durante la settimana lavorativa non è così rilevante. Gli uomini in lutto devono portare una cravatta nera e solo in seguito questa viene sostituita da una fascia nera legata attorno a un braccio. Gianfranco Valentini, nel suo libro sul folclore e le leggende della Val di Fassa, seppur attraverso un racconto romanzato, narra la morte di Anda Anna e le difficoltà che la figlia Càterle avrebbe dovuto affrontare.

Qui riporta gli obblighi ai quali dovevano sottostare i famigliari nel periodo del lutto. Scrive:

«La figlia di Anda Anna dovette indossare gli abiti di profondo lutto che non avrebbe dovuto smettere se non in capo a due anni. Questo le seccava davvero, oltre alla mestizia che le infondevano tali abiti, quel lugubre abbigliamento le avrebbe allontanato gli eventuali ammiratori: infatti nessun giovane poteva iniziare una relazione amorosa con una ragazza di profondo lutto. Intanto la povera Càterle sarebbe invecchiata... e a quel pensiero si acuiva in lei l'eterno assillo delle giovani ultra venticinquenni...

Barbolina, in qualità di vicina di casa e lontana parente, se la sarebbe cavata con otto settimane di lutto profondo e due domeniche di mezzo lutto, sicché per Pentecoste avrebbe avuto il mezzo lutto e per il Corpus Domini sarebbe stata libera di indossare il suo sgargiante costume.

Dal momento che abbiamo accennato al lutto riporteremo le regole alle quali dovevano attenersi tutte le buone fassane in quei tempi.

Per la morte del padre, tre anni; per la madre due, per i nonni uno e mezzo, per gli zii un anno, per un cugino sei mesi, per un lontano parente o vicino di casa: otto settimane. Al lutto profondo seguiva il mezzo lutto di alcuni mesi, o settimane a seconda della parentela.

Col lutto profondo le donne oltre al vestito completamente nero, portavano una collana di perline di vetro scuro, e al posto dei pendenti rossi alle orecchie, mettevano la *slaidres*, 'piccoli cerchietti d'oro'.

In estate potevano deporre la giacca, ma dovevano coprirsi il busto con uno scialletto nero che lasciava solo scoperte le bianche maniche della camicia. Se la ragazza era fidanzata, il giovane poteva visitarla solo alla prima domenica del mese e nelle feste solenni: il matrimonio poi, doveva essere differito al termine del lutto» (Valentini 1971: 166-167).

Per quanto riguarda i bambini invece non era previsto un periodo di lutto, in quanto la credenza, come rimarcato nei paragrafi precedenti, li voleva angeli nel cielo.

12. *Il potere dei morti*

Da quanto descritto finora, le molteplici e complesse ritualità che circondano la morte di un individuo lasciano intendere che questi non venisse considerato come completamente distaccato dai viventi. Egli vede e ode, ha delle necessità che devono essere soddisfatte e mostra ancora esigenze umane. L'anima o lo spirito, pertanto, pur essendosi distaccati dal corpo non hanno ancora raggiunto la sede definitiva

e conservano con i viventi una relazione più o meno intensa. Nella cultura religiosa cristiana questa progressiva dissoluzione del cadavere e la sua trasformazione in anima finalmente libera emerge dalle scadenze commemorative attraverso le quali il gruppo ricorda il proprio morto, e che spesso corrisponde al periodo del lutto, al termine del quale l'anima del defunto diventa finalmente solo memoria.

Fino ad allora il gruppo dei viventi avverte verso il morto una duplice carica psicologica che determina atteggiamenti opposti e contraddittori. Da un lato, i vivi e specialmente le persone vicine al defunto restano legate a questo per un periodo più o meno lungo, e quindi lo immaginano ancora dotato di sensi e resistente a distaccarsi dalla sua casa e dalla sua famiglia e ciò fa emergere sentimenti e di conseguenza atteggiamenti atti a trattenere il defunto presso di sé. Dall'altro invece, in netta contrapposizione a quanto scritto sopra, c'è l'esigenza di allontanare il più presto possibile il corpo morto, quasi a voler esiliare lo spettro medesimo della morte in un'atmosfera di terrore e di paura (Di Nola 2006: 582).

A questo proposito, elencando le caratteristiche che assume il cadavere nel periodo luttuoso, E. De Martino scrive:

«Il cadavere appare un'estraneità radicale: infatti esso tende a sottrarsi alla potenza formale. [...] Il cadavere appare una forza: infatti per mancanza di determinazione, i suoi limiti sono entrati in travaglio, e vanno forzando il rapporto senza trovarlo. Il cadavere è una forza ostile: infatti esso, come oggetto in crisi, rispecchia l'alienarsi dell'energia oggettivante, il che è l'ostile ed il funesto per eccellenza. Il cadavere contagia [...] Il cadavere torna come spettro: infatti esso sta nella crisi dei sopravvissuti come contenuto in cui la presenza è rimasta impigliata e prigioniera, onde torna a riproporsi in modo in autentico nell'estraneità e nella indomabilità della rappresentazione ossessiva o dell'allucinazione. Il cadavere è ambivalente, si dibatte per i sopravvissuti nell'infecunda polarità di repulsione e attrazione: infatti il suo scandalo respinge in quanto centro di crisi e di dispersione ma al tempo stesso comanda perentoriamente il rapporto, in una vicenda irrisolvibile. [...]» (De Martino 1958: 46).

Ecco che allora, nell'immaginario collettivo, i morti si possono presentare in forma di anime erranti, di spettri o di fantasmi, o come realtà fisiche, quasi a creare una comunità molto simile a quella dei vivi, stabilendo con essi vincoli di profonda solidarietà. Spesso, infatti, i morti si presentano ai vivi dando loro consigli, ammonendoli nel caso in cui abbiano assunto dei comportamenti scorretti e chiedendo loro spesso dei favori. G.C. ricorda che il parroco di Pera raccontava che durante la costruzione del nuovo cimitero aveva litigato con due

compaesani che non gradivano che i loro morti venissero sepolti nel nuovo cimitero. La sera della morte di uno dei due incontra lo spirito del defunto che chiede di essere perdonato. In questo caso la credenza comune sulla dipartita “non definitiva” dei propri cari e la possibilità di trattenerne con loro ancora delle relazioni viene rafforzata dalla credibilità che suscita la figura del prete.

Una testimone di Moena ricorda il racconto della madre che qualche mese prima non riusciva a chiudere la porta della stalla perché qualcosa, che non riusciva a vedere, glielo impediva. Mentre stava inutilmente tentando di individuare quale fosse l'ostacolo, le apparve all'improvviso lo spirito della suocera, che le chiede di far celebrare una Messa in suo suffragio così da aiutarla ad andare in paradiso ⁵¹.

Dalle interviste inoltre emerge chiaramente la difficoltà da parte dei testimoni di manifestare apertamente l'adesione a una verità comunemente ritenuta certa e innegabile. Infatti asserzioni come «*se lo disc n preve, cogn esser vera*» ‘se lo racconta un prete deve esser vero’ e «*vèlch de vera cogn ben esser*» ‘qualcosa di vero dovrà pur esserci’ ritornano frequentemente nei dialoghi che narrano di incontri con i defunti.

Innumerevoli sono anche i fenomeni che preannunciano la morte di qualcuno: *sentir la cugola*, e cioè il rumore di una pallina che rotola dalla finestra sul pavimento annunciando la morte di un vicino; la *retèdes*, l'udire i colpi di un rametto di salice o di altro arbusto che assicura la morte imminente di un bambino; *l'punchie*, e cioè il tonfo di un cuscino che dal soffitto cade a terra indicando la morte certa di un familiare, sono solo alcuni di questi (De Rossi 1985: 164). Nelle testimonianze raccolte l'elencazione puntuale e precisa dei segnali che preannunciano la morte di un vicino, un parente o un familiare non lasciano adito a dubbi circa le ripercussioni che questi avranno nella vita di chi li ode, che sia in uno spazio temporale vicino o lontano. A volte il messaggio giunge con giorni o addirittura con mesi di anticipo mentre altre volte si estrinseca nello stesso istante in cui una persona muore. Spesso inoltre sono i morenti o i morituri stessi i portatori di tali messaggi (Pallabazzer 1992: 17-18).

Altri eventi funesti e di morte prossima e certa si presentano come figure simboliche tratte dal mito, spesso difficilmente interpretabili, a causa di alterazioni intervenute nelle voci originarie. *La bara de Daniel*,

⁵¹ Il racconto della testimone scatena un diverbio col marito. Questi l'accusa di aver costretto la madre in purgatorio, quando era sufficiente far celebrare un'unica messa per farla salire in paradiso.

ad esempio, sembra essere un feretro che si rende visibile, ma che in realtà nei racconti viene riportato come un segnale sonoro.

È nostra opinione credere, ma non ci sono conferme a proposito, che il nome possa essere legato al profeta biblico Daniele, il quale era amato e chiamato alle corti dei nobili per le sue grandi doti di chiarezza e la capacità di decifrare enigmi e profezie. Una di queste profezie, riportata nella Bibbia (Daniele Cap.5), vede il re Baltassar banchettare e bere smisuratamente dai vasi e boccali d'oro sacri derubati al tempio di Gerusalemme, compiendo così un grave sacrilegio. Nel corso del banchetto compaiono dal nulla delle dita che scrivono sulla parete della sala le seguenti parole «Mené Mené, Téchel, U-Peres», cioè «misurare, pesare, dividere». È Daniele a decifrare l'enigma, annunciando al re il terribile decreto divino: «*Mene*, Dio ha fatto il conto del tuo regno e gli ha posto fine; *Téchel*, tu sei stato pesato con la bilancia e sei stato trovato mancante; *Perés*, il tuo regno è stato diviso e dato ai Medi e ai Persiani». La predizione si compie puntualmente (Thompson 2006: 932-933).

La visione della scritta sulla parete e la conseguente interpretazione fatta da Daniele potrebbe essere stata “trasferita” nella visione del feretro mantenendo la medesima interpretazione. Chi ha la sfortuna di vedere la *bara de Daniel*, infatti, morirà entro breve tempo.

Sentir la bèra, lett. udire la bara, identifica invece la processione di anime che in corteo passano davanti alle case del paese recitando preghiere; un corteo che richiama quello del funerale. La rappresentazione si basa su di un insieme di voci umane, sommesse, che recitano all'unisono il Padre Nostro, le litanie, mentre le altre voci rispondono in coro, dapprima confusamente, ma poi sono così distinte da essere conoscibili. Alla fine tutte insieme scemano e si perdono nel buio della notte. Fra queste si può udire quella del prossimo defunto che prega anche lui insieme con tutti gli altri. Immancabilmente, nei giorni successivi, è certo che dalla casa o dalle case site in corrispondenza del luogo dal quale proveniva il salmodiare, si snodi il corteo funebre che accompagna il morto alla chiesa (Pallabazzer 1992: 46 e 146).

Uno dei testimoni racconta che un giorno un paesano non si presenta al lavoro. Il giorno successivo lo incontra e scopre con stupore che ha il volto coperto di piaghe. Alla richiesta di spiegazioni, il malcapitato gli dice di essere andato in montagna a falciare il fieno. Durante la notte, sentendo un vocio, era uscito dal fienile dove riposava e aveva visto un gruppo di persone a lui sconosciute col volto coperto da un fazzoletto, che camminavano in processione recitando il *Pater Noster*. Accortosi di esser stato visto, si era rifugiato nel fienile ma a un tratto il volto aveva iniziato a diventare sempre

più caldo coprendosi pian piano di piaghe. Aveva visto la processione dei morti. Il testimone conclude dicendo che tre settimane dopo l'uomo è morto.

G.B. di Pera aveva lavorato per un periodo a Canazei. La sera aveva l'abitudine di fare quattro chiacchiere con i compagni di stanza. Una notte, sentendo delle voci, si era alzato dal letto ed era uscito per vedere cosa stesse succedendo: una lunga processione, formata da circa 40 persone che cantavano il *Miserere*, si snodava lungo la strada del paese. Il dubbio di aver visto la processione dei morti e che quindi fosse un segnale a lui nefasto prende piede e incomincia ad aver paura. Inizia a pregare e prega a lungo, chiedendo misericordia per la sua giovane età e per la sua famiglia. Alle cinque del mattino si presenta in canonica chiedendo di parlare col parroco, ma questi era in chiesa, così ritorna al lavoro e poche ore dopo un muro crolla coprendo il suo corpo di calcinacci. Grazie alle sue preghiere, che evidentemente era state ascoltate, si era solo riempito di botte ed escoriazioni, non fratturandosi però nulla. Un'altra volta, continua, tornando a casa a notte fonda, aveva sbagliato strada. A un tratto sente una voce, forte e virile, che gli intima di fermarsi. Si arresta immediatamente spaventato; si guarda attorno e si accorge di essere sull'orlo di un precipizio. Se la voce dello spirito non l'avesse fermato, sarebbe sicuramente morto.

Le processioni dei defunti si possono anche sognare e non solo vedere o udire. G.C. racconta di averne sognata una: all'interno del gruppo c'erano il padre, il suocero e i suoi due figli vestiti di bianco e morti da qualche tempo.

L'elenco potrebbe proseguire ancora, tanti sono i segni che rilevano la presenza nefasta e incontrollabile della Morte e altrettanti sono gli *escamotage* posti in essere dalla cultura tradizionale contadina per tenerla il più possibile lontana⁵². A titolo esemplificativo ne cito alcuni.

Se qualcuno moriva di venerdì e veniva sepolto di domenica, ad esempio, assicurava la celebrazione di tre funerali nelle tre domeniche successive, pertanto ciò andava assolutamente evitato.

La vigilia dell'Epifania, alle famiglie non era consentito provvedere al bestiame che si trovava nella stalla, in quanto si narrava che quella notte gli animali avrebbero discusso di come erano stati trattati

⁵² Sarebbe interessante approfondire lo studio sulle possibili origini di segni quali la *Catertempora*, figura metafisica emergente da dimensioni oscure e paurose; l'*Iranumina*, figura oscura dall'etimologia sconosciuta; i *mortoi*, che il De Rossi riporta come uno spettro a forma di benna, la struttura superiore del carro per trasportare sabbia, terra, letame e altro, ed è costituita da rami sottili o da bacchette di salice intrecciati, ha molti occhi di fuoco e ha la capacità di allungarsi assottigliandosi sempre di più.

durante l'anno. Chiunque fosse stato presente ai loro dialoghi sarebbe sicuramente morto nel corso della settimana successiva⁵³.

Con l'Ascensione iniziavano le quaranta ore di adorazione, che terminavano con la festa della Santissima Trinità. Nel giorno dell'Ascensione veniva spento il cero pasquale, benedetto il Sabato Santo. Molti chiedevano al sagrestano un po' di quella cera: veniva infatti disciolta in un braciere e usata per incensare i malati che si supponeva fossero stati colpiti da "malefici"⁵⁴.

Infine, per citare un esempio che riguarda la gravidanza, dal giorno in cui la donna percepisce il concepimento, deve sempre portare con sé qualcosa di benedetto (medaglia, scapolare) e non può mai deporre la fede nuziale, di modo che streghe e demoni non possano aver un cattivo influsso su di lei e sul feto.

Ritornando al potere che i defunti possedevano e che in qualche occasione poteva avere forti ripercussioni sulla comunità, ricca è anche la raccolta di leggende che mettono in evidenza tale influenza negativa dai risvolti spesso nefasti.

Nel racconto il *maitin de i morç a Sent Uljana*, ad esempio, si narra che i morti celebrino la messa di Natale prevista a mezzanotte già alle undici. A quell'ora escono dalle tombe e si recano presso la chiesetta di santa Giuliana per la funzione. Chi vuole vederli deve mettersi davanti alla porta della chiesa, la qual cosa comporta però un grave pericolo. Si racconta, infatti, che una donna di Mazzin, non riuscendo a vincere la sua curiosità, si sia appostata davanti alla chiesa e che ben presto le erano apparsi i primi morti, mentre altri ancora salivano dal sentiero. Fra questi vi era anche una sua parente, che avendola riconosciuta si era avvicinata e le aveva consigliato di allontanarsi, altrimenti le sarebbe successo qualcosa di brutto. Prima di andar via le aveva suggerito di lasciare qualcosa di suo sul posto.

⁵³ Sono molti i racconti che narrano della triste fine di contadini che troppo curiosi sono andati ad ascoltare i discorsi del bestiame.

⁵⁴ Nella ricerca sulla medicina tradizionale popolare, Cesare Poppi (1989: 288) sostiene la larga diffusione della credenza secondo la quale i preti hanno le scuole nere, *i à la scoles neigres*. Grazie a queste infatti i preti sarebbero in grado non solo di esorcizzare i malefici, ma anche di infliggere maledizioni ai fedeli a loro invisibili. [...] Le credenze magico-religiose fanno da contorno e a volte da supporto alle pratiche demoiatriche e, nel corso delle interviste, qualche testimone non esita ad attribuire le malattie al malocchio e alla stregoneria. G.B. di Pera racconta che un prete di Pera era stato allontanato dal vescovo perché esercitava oscure pratiche esoteriche e che una volta si era recato a Mazzin a esorcizzare una donna posseduta dal demonio. Il testimone riferisce che veniva chiamato *don Battista da le scoles neigre*. Conclude sostenendo che queste scuole non sono altro che le scuole del diavolo.

Così fece, gettando il suo grembiule su di una tomba. Il giorno successivo, quando tornò al cimitero col sagrestano, trovò i brandelli del suo grembiule sparpagliati ovunque. Se non fosse scappata via, le sarebbe successa la stessa cosa (De Rossi 1984: 97-98).

Un altro racconto descrive il lume dei morti che appare sulle rocce della montagna di Pozza e che assume a volte la forma di una grande mano altre invece di un'enorme croce infuocata. L'apparizione del lume dei morti annuncia che una grande sventura (un'epidemia, un'alluvione, un incendio) sta per abbattersi sulla Val di Fassa (De Rossi 1984: 126-127).

II. PER UN'INTERPRETAZIONE DELLO SCONGIURO

«In nome di Juppiter, Plutone e Cerbero, che guardano chi non fa del bene, la fava vado a mangiare, cosicché tu non mi possa arraffare. Va a farti giudicare, me non prenderai, vattene verso l'Eliso, il povero non toccare, il male spesso si perdona, la fava mi è benevola. Tu ragioni da povero dovrò essere indulgente, non sarai più affamato e avrai da mangiare e bere a sazieta!»

1. *Mito e magia*

Ricostruire completamente l'intero sistema di significazione dei ladini di Fassa attraverso l'analisi delle fonti testuali e orali esistenti e in nostro possesso è impresa quanto mai ardua; sarebbe necessario, oltre a un lungo lavoro di analisi comparativa di una ampia zona culturale, possedere il sistema compiuto di tutta la mitologia, cosa che è oggi impossibile. La maggior parte delle testimonianze relative alle figure mitologiche ci pervengono dalla tradizione orale, trasmesse durante le veglie serali animate da contastorie ambulanti che disponevano di un vasto repertorio di leggende e racconti; narrativa orale che fino agli ultimi decenni dell'Ottocento passa e arriva a noi nelle trascrizioni di folcloristi e intellettuali impegnati nei primi movimenti nazionalisti. Ed è grazie al loro lavoro che possiamo presentare, almeno in parte, le tracce di alcuni eroi culturali comuni a molte mitologie delle più diverse società: dalla *Vivèna*, eroina culturale che fornisce insegnamenti sulla lavorazione della terra e sull'acconciatura dei capelli, al *Salvan*, che nel nucleo più antico della tradizione orale appare come divinità delle selve e dei raccolti e più recentemente svolge invece la funzione di eroe civilizzatore in quanto fornisce insegnamenti sull'arte

della caseificazione e sulla lavorazione del latte, per passare a *Jan Baila* eroe distruttore delle *Bregostènes*, esseri femminili dei boschi e delle montagne che vivono nella solitudine delle rocce, in caverne o nei boschi, donne considerate cattive, selvagge e predatrici. Le *streghe*, invece – a differenza degli esseri mitologici relegati dalla tradizione in spazi culturali ben definiti, limitandone pertanto in senso geografico la potenza – sono collocate all'interno della società degli uomini e rappresentano i personaggi più complessi e persistenti della tradizione orale cosicché vengono spesso confuse con figure di altra natura, sia ostili che benefiche. A esse è prevalentemente legato l'universo magico fassano e in linea generale si può dire che tutta la tradizione relativa alla magia a noi conosciuta riguarda le streghe e il loro operare.

Per comprendere pienamente l'importanza che ha avuto questa figura della narrativa orale nell'universo rituale-magico del pensiero popolare è necessario descrivere brevemente quel processo storico che ne ha caratterizzato la sua definitiva scomparsa e che è a tutti noto col nome di Inquisizione. Questo fenomeno nacque in Europa occidentale come sovrapposizione del pensiero delle classi colte al potere (il clero soprattutto), sul complesso delle credenze magiche popolari. A partire dalla seconda metà del XV secolo, un forte movimento guidato da élite culturali intraprese un'opera di sistematizzazione di tutto il complesso di credenze popolari, cui si dava il nome di stregoneria, in una casistica che troverà il suo compimento massimo nel *Malleus Maleficarum*. Movimento che si preoccuperà non solo di scovare e bruciare streghe e stregoni, ma anche di sfrondare da residui pagani, e non più funzionali ai nuovi insegnamenti, tutto il sistema rituale religioso delle classi incolte (Trentini 1983b: 81). L'area tirolese fu particolarmente colpita da questo fenomeno proprio per il suo legame con l'area nord-europea dove si manifestò in maniera piuttosto cruenta. Le grandi cacce alle streghe ebbero il loro centro nelle Alpi e nelle zone collinari circostanti, nei Pirenei e nelle loro propaggini in Spagna e in Francia. L'oggettiva difficoltà della vita in zone in cui la sopravvivenza era costantemente minacciata da carestie improvvise, malattie inspiegabili ed eventi atmosferici drammatici, unita alla persistenza di riti di origine precristiana non ancora definitivamente soppiantati da un'evangelizzazione imperfetta e priva dei continui proficui contatti con l'esterno, favorì il crearsi di forme religiose eterodosse, quando non apertamente eretiche, e di credenze superstiziose. Contro queste isolate sacche di resistenza all'ortodossia cattolica si concentrò sul finire del XV secolo l'impegno di riconquista degli evangelizzatori domenicani che, traendo spunto dalla bolla papale di Innocenzo VIII *Summis desiderantes affectibus*, e utilizzando tutta la loro esperienza di

inquisitori, sistemarono teologicamente e giuridicamente i presunti crimini di stregoneria.

In tale situazione dunque, non appare certo un caso che Heinrich Kramer, autore principale del più autorevole trattato contro le streghe, il *Malleus Maleficarum*, fosse tirolese e che proprio dalla tradizione stregonasca delle sue terre abbia attinto numerosi esempi esplicativi della malvagia opera delle streghe (Infelise 1979: 47). Questo processo storico ha determinato la definitiva scomparsa della strega quale figura mitica e l'eclissi del mito come tradizione popolare. Ma vediamo come.

Nella generalità delle società che hanno conosciuto il fenomeno della magia, questa si presentava come un universo strutturato nei due poli del negativo e del positivo e, conseguentemente, "l'operare magico" e i suoi effetti dipendevano dalla volontà dell'operatore. Nella grande Inquisizione la magia in Europa venne accomunata a quella del demonio, trascinando nella rovina generale anche quelle attività di guarigione che furono ben presto associate agli stretti rapporti che le inquisite avevano col demonio (Poppi 1978: 24). In genere, dietro ai tratti dell'operazione magica, si riscontrano le tecniche di quella medicina empirica alla quale le classi più povere ricorrevano per curare e per proteggere gli individui dalle malattie, dalla sorte avversa o dagli affatturamenti, i *futurec*. Emblematico è il processo a una donna di Campitello che l'Infelise riporta nel suo saggio:

«Nell'ottobre del 1681 il Capitano e Vicario di Fassa Giovanni Antonio Calderone venne informato che una donna di Campitello, Margherita, moglie di Lazer de Lazer, era sospettata di sortilegio.

Raccolti gli indizi e le testimonianze a carico, gli atti furono inviati a Bressanone. [...] Le accuse principali erano due: produrre più latte del normale tramite l'uso di alcune formule magiche denominate Ave Maria del Latte ed aver preteso di guarire da "suposto futurezo" alcune persone con rimedi "preternaturali". Entrambe le imputazioni erano classiche nei processi alle streghe. La prima in particolare era frequentissima. A proposito si dilungano gli autori del *Malleus maleficarum* ed esempi analoghi si riscontrano in moltissimi altri processi, tra cui quelli di Fiemme degli inizi del XVI secolo e di Fassa del 1627-28. [...] Più singolare ed interessante invece pare la particolareggiata descrizione della tecnica adoperata dalla donna per guarire i malcapitati pazienti. [...] Dichiararono infatti i testimoni che Margareta per guarire alcune persone affatturate abbia adoperato "certi mezzi e segreti" consistenti nel versare del piombo appena liquefatto sul fuoco in un recipiente pieno d'acqua. Quindi posto il recipiente contenente l'insolita mistura sulla

testa dell'inferma, Margareta ordinò al marito della vittima di portare al fiume e di legare ad un ramo dei salici pendenti sull'acqua corrente le varie particelle del piombo raffreddato raccolte in uno straccio. [...] in base alla forma che prendeva il metallo si poteva così identificare il tipo di sortilegio, ed ad ogni fattura doveva logicamente corrispondere un rimedio adeguato» (Infelise 1979: 50-52).

In questo caso lo scopo della presunta strega era di soccorrere la vittima individuando inizialmente la tipologia di fattura alla quale era stata sottoposta e conseguentemente trovarne il rimedio più adatto. La tecnica magica, anche se sembra alquanto singolare, rientra nell'ambito di una funzione di soccorso vantaggioso per la vittima in questione.

Informazioni aggiuntive riguardo agli operatori e lo stato delle pratiche magiche prima che questi assumessero quel carattere esclusivamente negativo ci viene fornito dai verbali dei quindici processi di stregoneria tenutesi a Cavalese, nella vicina Val di Fiemme, fra il 1501 e il 1506. In uno di questi processi la Vanzina, una delle imputate, racconta di essere andata nei boschi con la suocera alla ricerca di alcune bestie che si erano perse al pascolo. A un tratto, alla vista di un fuoco acceso, una delle due urla: "Fuggite, fuggite, questo è il fuoco della Signora del buon Gioco". La Signora del Gioco – gioco (*ludus* in latino) è anche il nome più antico del sabba – è conosciuta anche come *Domina Ludi* o Erodiate, ma spesso viene anche chiamata Matrona, Madonna, Oriente o Diana, (quest'ultimo nome sarà spesso utilizzato nei processi dagli Inquisitori), era una divinità femminile il cui culto si riscontrava in tutta l'Italia del Nord. Era la dea che aveva il potere di resuscitare dalle ossa gli animali uccisi, di predire le cose future e di insegnare i poteri delle erbe. A partire dal 1500 però il suo mito venne sostituito da quello del diavolo e dalle sue varie trasfigurazioni, portando questa Dea, nel corso degli anni e dei vari processi inquisitori, a essere spesso confusa con la figura della strega (Muraro 1976: 199 e segg.). I connotati e i tratti che caratterizzavano questa divinità, pertanto, originariamente benefica e positiva, saranno irrimediabilmente modificati, sino a farla diventare l'emblema del male e della stregoneria.

A differenza delle altre figure mitologiche precristiane, quindi, le quali avevano trovato un posto non sempre negativo nella visione cristiana del mondo, la figura della strega si colloca all'interno del polo negativo dell'universo religioso, schierandosi prontamente dalla parte del diavolo, all'opposto quindi della divinità e dei suoi santi (Poppi 1978: 23).

L'attestazione dell'esistenza di questa figura nella tradizione popolare conferma in ogni caso che il potere di operare pratiche magiche e incantesimi fosse, in origine, una prerogativa esclusiva di questa "Signora" e delle sue affiliate. È plausibile credere che, per le accusate di Fiemme, avere a disposizione una figura storicamente accertata e tradizionalmente legata al "male", dava loro possibilità di trovare una via di fuga, addossando su questa figura le responsabilità e le colpe dei fatti e degli eventi per le quali erano state chiamate a rispondere. Dai verbali emerge chiaramente che se, di fatto, l'operare magico non è messo in discussione, l'universo magico viene invece presentato dalle stesse, soprattutto agli inizi degli interrogatori, strutturato nei due poli opposti fra loro: la magia buona o "bianca" e la magia cattiva o "nera". Ammettere quindi la sostanziale bontà del loro comportamento a favore delle persone colpite da fattura, lasciava intendere sì la capacità e la possibilità di operare magicamente, ma che tale operazione era in funzione di un risultato comunque positivo, in parole semplici "a fin di bene". 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 dalle continue torture, la connivenza col demonio e quindi l'eresia più grave (Poppi 1978: 24).

A questo processo di progressiva polarizzazione negativa dell'intero universo magico non è rimasta estranea nemmeno la tradizione ladina di Fassa. Anche qui, nulla è rimasto della primitiva divisione fra "magia bianca" e "magia nera", tutto è finito per apparire come espressione puramente negativa. Anzi, nella tradizione fassana questa concezione è stata portata fino alle estreme conseguenze. Dalle testimonianze raccolte, si narra che anche i sacerdoti, i quali frequentano in seminario corsi di esorcismo e quindi dovrebbero essere identificati come degli anti-stregoni, hanno in realtà le *scoles neigres*: hanno cioè lo stesso patrimonio culturale degli esponenti della magia nera e possono pertanto operare in funzione del male. Poppi riporta il racconto di un vecchio abitante di Pera, il quale narra il caso di un prete che aveva imparato l'arte dell'affatturamento alle *scoles neigres*. Il parroco in questione aveva ricevuto in adozione due nipotini che maltrattava continuamente. I valligiani, venuti a conoscenza della sorte di queste creature, diffidarono il tutore dal continuare nel suo atteggiamento. Questi, inferocito da tale ingerenza, provocò la morte dei suoi accusatori con mezzi magici (Poppi 1978: 25).

Anche nella tradizione popolare bellunese i preti avevano questo potere, identificato con l'espressione "avere la Fisica", avevano cioè la

capacità di condizionare gli eventi (per esempio quelli meteorologici) e i comportamenti, di annullare la coscienza e la volontà individuale. Dai racconti dei testimoni non è chiaro se i preti utilizzassero le loro conoscenze per soli fini benefici; si sa però che questi incutevano un gran timore perché conoscevano le arti magiche e quindi non era opportuno contraddirli in quanto “potevano fare la Fisica” (Perco e Zoldan 2011: 13).

La stessa religione diventa quindi mezzo e scopo dell’operare secondo la logica magica. Così anche il nome di Dio, dei santi, sostituiti delle divinità pagane e garanti secondo la religione ufficiale della presenza demoniaca, sono fruibili dall’esperienza magica. Nelle formule di aperture degli scongiuri, delle operazioni magiche e degli incantesimi non è raro pertanto rilevare i nomi di figure legate al cattolicesimo ufficiale.

Nella tradizione fassana quindi nessuno è immune e nessuno è pienamente garantito dall’irruzione del magico: tutti i livelli dell’ordine stabilito, sia naturale che sociale, possono essere messi in discussione da un intervento magico. La malattia, il sonno, il ritorno dal lavoro sul far della notte, l’incrociare uno sguardo malevolo, il compiere determinati lavori al di fuori delle regole, il ritrovarsi cioè in una situazione non pienamente garantita socialmente, rappresenta l’impatto più forte con la realtà magica. Anche le attività della lavorazione della terra sono esposte al disastro: la lavorazione dei campi e le operazioni di mungitura e caseificazione sono punti nodali che scatenano la furia devastatrice delle streghe; donne che hanno stretto un accordo col diavolo, il quale dopo aver fatto loro abiurare la fede cristiana e nella Chiesa, si accoppia con loro in forme mutevoli, dal cane, al caprone, al gatto e via via fino a trasformarsi 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 (Poppi 1978: 29-30).

Le malattie delle piante, degli animali e degli uomini si spiegano con l’operato del *Malan*, del diavolo, e necessitano pertanto di validi strumenti di difesa. Nell’immaginario collettivo del mondo contadino tutto quanto si accinge a trasmutare in qualcosa di diverso è di per sé esposto al danno magico, e lo è anche il cadavere durante la fase più o meno lunga del lutto: fase in cui l’anima o lo spirito non ha ancora lasciato definitivamente la terra e quindi il morto non è ancora definitivamente morto. Ma c’è di più. Secondo il pensiero comune, lo spirito del defunto, ormai libero dalla carne terrena e membro a tutti gli effetti del mondo dell’invisibile, è in grado di disporre

liberamente di tutti quei poteri straordinari che solo chi è “dall'altra parte del velo” ha a disposizione, e pertanto può essere o diventare estremamente pericoloso.

Secondo Poppi, la progressiva eclissi della magia bianca a favore della magia nera rappresenta la fine della fenomenologia magica nella tradizione orale fassana. 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 viene accusata di essere opera del *malan*. O tutto o niente, sembra voler dire la tradizione popolare riguardo al fenomeno magico. O si dà la possibilità di un uso morale della tecnica magica, oppure essa è tutta da rifiutare in *toto*, in quanto la logica che governa l'universo magico è una e una soltanto. Si rende allora comprensibile perché la Val di Fassa sia così povera di tradizioni riguardanti i fenomeni che stiamo considerando.

Di questo patrimonio restano soltanto i riti negativi, riguardanti cioè ciò che *non* si deve fare per non incorrere in certe conseguenze, mancando del tutto testimonianze riguardo le tecniche della magia positiva. Il destino storico della tradizione fassana sulla 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 (Poppi 1978: 26-30).

La caccia alle streghe, i processi dell'Inquisizione, la negativizzazione delle tecniche magiche determinano pertanto la fine del mito nella tradizione popolare.

Poppi chiarisce molto bene questo passaggio cruciale:

«[...] A differenza dei personaggi della mitologia ladina, fissati al paesaggio in luoghi particolari e definiti 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”, 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 cono-

sce 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 *Salvans*. 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 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 schema logico ormai fatiscente 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. [...] 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 [fassana], 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", 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» (Poppi 1978: 26-29).

La magia quale insieme di tecniche utilizzate come sistema di protezione dalla crisi sociale e individuale, è anche la tesi di fondo sostenuta da De Martino nell'opera *Sud e Magia* (De Martino 1958: 78-87). L'errore di fondo, sostiene l'autore analizzando la sopravvivenza di un'ideologia così arcaica in Lucania, è credere che il suo persistere nel tempo sia dato dall'immensa potenza del negativo entro il quale si trova a vivere lungo l'arco dell'esistenza ogni individuo e da un positivo che, vista la sua intrinseca fragilità e labilità, non riesce a contrastare tale potenza. Giustificare lo sviluppo di ogni forma di magia con la

necessità di contrastare l'immensa potenza del negativo attraverso un'azione realisticamente orientata è una lettura però, secondo l'autore, troppo ovvia e superficiale e in ogni caso inconcludente.

L'autore, orientando la sua lettura sul significato psicologico della potenza del negativo nel regime esistenziale lucano, ritiene che questo invece metta in evidenza molto di più: il rischio cioè che la presenza individuale si smarrisca come centro di decisione e scelta e naufraghi in una negazione che colpisce la possibilità di un qualsiasi comportamento culturale, e che quindi la funzione protettiva delle pratiche magiche trova terreno fertile per innestarsi. La magia allora diventa un insieme di tecniche socializzate e tradizionalizzate rivolte a proteggere questa presenza dalle crisi di "miseria psicologica", e in virtù di tale protezione rivelano e ridischiudono le potenze operative realisticamente orientate. Le tecniche magiche aiutano pertanto la presenza individuale a reintegrarsi dalle sue crisi, difendendo quel bene fondamentale che è la condizione stessa di una partecipazione, pur limitata che sia, alla vita culturale. Secondo l'autore inoltre la protezione magica si compie mediante l'istituzione di un piano metastorico che assolve a due distinte funzioni protettive: da un lato crea un orizzonte rappresentativo stabile e tradizionalizzato entro il quale tutte le crisi individuali trovano il loro momento di arresto, di unificazione e di reintegrazione culturale. Dall'altro, il piano metastorico funziona come luogo di "destorificazione" del divenire; diventa cioè il luogo entro il quale, attraverso la ripetizione di identici modelli operativi, viene riassorbita l'espansione storica dell'accadere e quindi viene amputata del suo negativo. In virtù del piano metastorico quindi, come orizzonte della crisi e luogo di destorificazione del divenire, si instaura un regime protetto di esistenza.

L'ideologia della forza magica della fattura e dell'esorcismo, spiega l'autore, offre un quadro rappresentativo stabile, socializzato e tradizionalizzato nel quale il rischio di alienazione delle singole presenze si converte in ordine metastorico, cioè in un piano sul quale può essere effettuata la ripresa e la reintegrazione del rischio; d'altra parte, continua l'autore, la ripresa e la reintegrazione del rischio possono aver luogo nella misura in cui la negatività attuale o possibile del divenire può essere ritualmente destorificata. Si profila così il secondo momento protettivo della magia, il mito in quanto *exemplum* risolutore dell'accadere e il rito in quanto iterazione del mito (De Martino 1958: 103).

Se ci si avvale della teoria sviluppata dal De Martino e la si usa per facilitarci nell'interpretazione del nostro scongiuro, la destorificazione del divenire, o meglio dell'accadere in quanto negativo possibile, ha

luogo nel nostro caso attraverso la tecnica del “così-come”, con la quale il “così” di un certo concreto aspetto negativo – il non stare mai affamati vicino a un morto, altrimenti questi ti divora – e di un corrispondente desiderio di eliminazione – il non essere mangiato – viene ritualmente assorbito in una esemplarità mitica risolutiva, e quindi attraverso il “come”, cioè nell’azione di mangiare le fave per non essere divorato. Quando il povero ingiunge al morto di non mangiarlo perché ha in mano le fave benefiche, mima e recita il mito esemplare della fava, la quale, tramite le sue eterogenee e tradizionalizzate proprietà magiche, mette il morto nella condizione di essere a sua volta divorato.

Ancora più esplicito e autonomo si rende il momento mitico nel nostro scongiuro in quanto il principio e il termine della negatività vengono ripasmati narrando un episodio esemplare, una *historiola*, che mette in evidenza quelli che sono gli operatori metastorici come protagonisti del fare e del disfare.

Per dare maggiore incisività alla credenza che non si può stare accanto a un morto quando si è affamati poiché lo spirito del defunto ti può divorare, il testimone racconta il seguente episodio: «Una volta un povero diavolo affamato stava vegliando un defunto, quando a un tratto quest’ultimo si sveglia per divorarlo. Il poveruomo prende velocemente dalla tasca tre fave e invocando l’aiuto di Juppiter, Plutone e Cerbero, riesce a salvarsi».

Pur essendo un *exemplum*⁵⁵ da collegarsi a forme di scongiuri pre-cristiani e documentato solo una volta, assume la forma di un possibile modello prefigurante, entro il quale vengono chiaramente esplicitati i comportamenti interdetti (non stare mai affamati accanto a un morto), i simboli salvifici (le fave e le divinità pagane) e i riti di riparazione (il divorare le fave quale simbolo antropofago).

Nello scongiuro infine il fare e il disfare sono affidati a due distinti operatori mitici, l’uno malefico, il morto vivente, e l’altro benefico, individuabile da un lato nel richiamo alle divinità mitologiche pagane in nome delle quali si compie l’esorcismo e dall’utilizzo della fava quale simbolo mitico risolutore dall’altro.

⁵⁵ Il termine in questo caso, è da intendersi nel suo senso più ampio e generico: cioè come aneddoto storico presentato come argomentazione in un discorso di persuasione, in grado di collegare storia e verità escatologica, tempo della storia e tempo della salvezza.

2. *Morti, vivi, divinità e sacralità delle fave*

Nella variegata casistica di scongiuri elencati dal De Martino, traspare chiaramente che la stessa religione diventa mezzo e scopo dell'operare secondo la logica magica. Così anche il nome di Dio, dei santi e della Trinità sono fruibili dall'esperienza magica. Nelle formule di apertura degli scongiuri, delle operazioni magiche e degli incantesimi non è raro pertanto rilevare i nomi di figure legate al cattolicesimo ufficiale, sostituiti a tutti gli effetti delle divinità pagane. Nel nostro scongiuro alla potenza negativa dello spirito del morto si contrappone la forza, che si presume essere più potente, di due divinità greco-romane (*Jup* e *Plut*) e di una figura mitologica dell'oltretomba dei Greci antichi (*Cerb*). [figg. 6 e 7]

Il Dio *Jup*, forma contratta di *Juppiter*, più conosciuto con il nome di Giove, formava nella religione romana arcaica la triade sacra con Marte e Quirino. *Juppiter* era la divinità suprema, il Sovrano assoluto, Signore della folgore, del temporale e della pioggia. Gli si attribuiva la funzione di testimone, di garante, di vendicatore dei giuramenti e dei patti nella vita privata e nella vita pubblica e nel commercio fra cittadini o con stranieri. Dio del cielo vicino all'uomo, Giove vi fa comparire gli *auspicia*, i segni che egli elargisce come dio sovrano ai capi di Roma mediante gli uccelli. *Rex*, collega e consigliere del *rex* terrestre, godette per secoli di una posizione preminente all'interno



6-7. *Giove*, copia romana di un originale greco del IV sec. a.C. (Museo Pio Clementino, Roma). *Plutone e Cerbero*, riproduzione in bronzo del XXI sec.

del pantheon delle divinità della religione romana (Dumézil 1974: 167-169). La quercia del Campidoglio apparteneva a *Juppiter Feretrius*, ovvero *qui ferit*, 'colui che colpisce', chiamato anche *Juppiter Lapis* e rappresentato da un selcio.

Come tutte le divinità celesti, *Juppiter* puniva col fulmine, e puniva anzitutto i mancati di parola, quelli che violavano un trattato. *Juppiter Lapis* consacrava inoltre i trattati internazionali; nel corso del rituale, il feziale uccideva un porco col selcio sacro e proclamava: «Se il popolo romano viola il trattato, che *Juppiter* lo colpisca, come io colpisco ora questo maiale col sasso!» (Eliade 1976: 70-71). Come protettore di Roma veniva chiamato *Juppiter Optimus Maximus* e *Summus*, perché governava ciò che era più alto (Dumézil 1974: 101). Con il nome di Giove *Farreus*, quale garante degli impegni, presiedeva agli atti simbolici della cerimonia matrimoniale più sacra, la *confarreatio*, in riferimento alla focaccia di frumento dei due sposi. Era altresì presente e venerato anche in molti rituali agrari, quali i *Vinalia* del periodo della vendemmia e nei *Dapalis*, un festino organizzato prima delle semine d'inverno o di primavera all'interno del quale gli si offrivano carne arrostita e una coppa di vino (Dumézil 1974: 171-172). Quale Giove *Stator*, gli veniva riconosciuto il merito, mediante la capacità di mutare improvvisamente e inesplicabilmente gli animi dei vili, di trasformare i fuggiaschi in eroi; conferiva loro cioè il sopravvento che essi non meritavano più di avere, operando per così dire dei veri e propri miracoli⁵⁶. Veniva inoltre chiamato Giove *Liberus* quale divinità dispensatrice di cibi, e come *Terminus* o *Terminale* quale dio dei confini, e infine *Victor* perché guidava alla vittoria. Nel rituale delle *feriae Iovis*, che cadevano nelle idi di ogni mese, gli si sacrificava una pecora bianca.

Plut, la seconda divinità presente nel nostro scongiuro, potrebbe alludere sia a Pluto sia a Plutone. Di Pluto non si conosce molto, poiché veniva spesso confuso o sovrapposto alla figura di Plutone. Si sa che era simbolo del lavoro agricolo e, più generalmente, personificazione della ricchezza e che era raffigurato o come un bambino in braccio alla dea Tiche (Fortuna), oppure come un vecchio, reso cieco da Zeus, che distribuiva a caso la prosperità (Michael Grant e

⁵⁶ Dumézil ha messo in luce il potere magico di *Juppiter*, ricordando un episodio della storia romana; quando i Sabini, già padroni del Campidoglio, minacciavano di annientare col panico l'esercito romano, Romolo implorò *Juppiter*: «Fa' cessare il terrore dei Romani, ferma la loro vergognosa fuga!». In quell'istante, come per miracolo, tornò loro il coraggio, contrattaccarono e vinsero. *Juppiter* era intervenuto in maniera 'magica', agendo direttamente sulle loro energie spirituali (Dumézil 1974: 174-175).

John Hazel 1988). Nei suoi confronti si usavano anche eufemismi come *Plouton*, il “Ricco”, alludendo alla ricchezza della terra, sia delle miniere che essa cela, ed è forse per questo motivo che viene spesso identificato e sovrapposto a Plutone.

Considerati la natura e il contenuto dello scongiuro, però, sarei più propensa a credere che la divinità alla quale fa riferimento il povero affamato fosse in realtà Plutone, i cui noti attributi quale potenza infernale danno più senso all’esorcismo e rendono pertinente, da un punto di vista mitologico, il legame tra la figura della divinità ctonia per eccellenza e la figura di Cerbero. Plutone, figlio di Crono e di Rea, fratello di Zeus e di Poseidone, divenne signore del mondo infernale e chiamato perciò anche Ade. Il nome Ade significa “Invisibile” e veniva usato dal popolo il meno possibile, poiché era considerato poco augurale. La mitologia narra che Plutone s’innamorò di Persefone, figlia di Zeus e Demetra, con la quale formava la coppia divina al centro del culto misterico di Eleusi. Ade la rapì per farne la sua sposa, creando il totale sconforto di Demetra, che Zeus cercò di calmare, ingiungendo a costui di restituirla. Al suo rifiuto, Demetra decise d’impedire alla terra di dare frutti, minacciando così l’intera specie umana. Zeus portò la dea a miti consigli e Ade, convinto da Zeus, permise all’amata di trascorrere sei mesi con la madre sulla terra, rispecchiando così la ciclicità delle stagioni, della nascita e della morte, come in natura. Persefone fu vivo oggetto di culto tanto in Grecia, quanto in Sicilia, ove annualmente si celebravano feste in suo onore⁵⁷. Plutone era conosciuto dai Romani col nome di *Dite* (da *dives* = ricco), alludendo alle ricchezze inesauribili contenute nelle viscere terrestri, e col nome di *Averno*.

Cerb, forma contratta di Cerbero, era il mostruoso cane a tre teste, guardiano dell’Ade, figlio di Tifone e di Echidna. La terribile creatura impediva ai defunti di uscire e ai vivi di entrare. Esiodo lo descriveva con cinquanta teste, ma altri autori gliene attribuivano da due a tre. Cerbero montava la guardia sulla sponda opposta dello Stige, pronto a divorare i viventi che tentavano di introdursi nel Tartaro, o le ombre invece che volevano fuggire.

Nella formula del nostro scongiuro il richiamo alle tre figure della mitologia greco-romana appare a prima vista quanto mai singolare. E se, a una prima lettura, l’interpretazione più ovvia fa intendere che lo scopo dell’invocazione di tali divinità e figure ctonie, sia quello di ottenere un intervento salvifico e di potenziare contemporaneamente la forza magica

⁵⁷ 2007 *Dizionario greco-antico e Mitologia Greca*, Philipines: Olivetti Media Communication, v. Proserpina, www.grecoantico.com.

delle fave, rendendo pertanto più efficace lo scongiuro, essa fa emergere altresì un aspetto importante della magia, e cioè il rapporto intenso e ambivalente che esiste fra l'uomo e le molteplici presenze ultraterrene, siano esse divinità o spiriti. In tal caso è lecito sostenere che magia e religione sono strettamente legate fra loro, qualora però per religione si intenda il credere nell'esistenza di una o più creature spirituali potenti che interagiscono con le vicende umane e un insieme di culti volti a conquistare il favore e la benevolenza di tali divinità. Entrambe, infatti, si occupano del mondo "invisibile", entrambe operano direttamente sull'ordine dei fatti reali che vogliono modificare, entrambe stabiliscono nessi al livello dei simboli e utilizzano riti per mettere in pratica e tradurre nella realtà le operazioni in atto. Nella formula magica l'interazione fra il morto, il vivo e le divinità è resa intelligibile, mantenuta e tutelata mediante l'uso condiviso a livello simbolico di un cibo sacro, che funge, in funzione delle sue proprietà magiche, da elemento di collegamento o di congiunzione: la fava.

Secondo alcuni autori classici, le fave erano un cibo sacro e venivano offerte alle divinità dell'oltretomba. Plinio affermava che secondo l'antico rituale la minestra di fave aveva una sacralità nei sacrifici agli dei, altri invece scrivevano che le fave erano offerte alle Parche, Plutone e Proserpina ⁵⁸ (Sole 2004: 59).

In tutti i santuari del Mediterraneo i contadini portavano fave in dono agli dei per ringraziarli del raccolto e le fave si mangiavano durante le "Pianepsie", (in greco "pyanèpsia" da "pyanos" fava e radice di "épsēin" cuocere, guardare), feste in onore di Apollo che si celebravano ad Atene nel settimo giorno di "pianepsione". Queste feste, istituite da Teseo quale voto come ringraziamento al dio per essere ritornato indenne dalla spedizione contro il Minotauro, prevedevano durante la celebrazione l'obbligo di preparare e mangiare un piatto di fave (Sole 2004: 61).

Plutarco, nel suo opuscolo sul culto di Osiride, divinità egiziana degli inferi e della fertilità, sosteneva che, seppure i sacerdoti si astenessero dal mangiar fave, queste venivano comunque offerte come primizie agli Dei. Tale offerta era legata al culto di Arpocrate, allegoria egizia che indicava il periodo di tempo in cui il sole compariva dopo il solstizio d'inverno. La fava era il primo legume che fioriva proprio in quell'arco di tempo ed è per questo motivo che erano sacre e

⁵⁸ La Parca era considerata in origine la dea della nascita, mentre Plutone custodiva tutte le ricchezze nascoste nel seno della terra; Proserpina era invece protettrice delle messi. Il culto di Proserpina è legato a quello di Persefone, antichissima divinità ctonia che regnava nel mondo dei morti col suo consorte Ade.

offerte agli Dei. Fin dall'antichità quindi le fave rappresentavano le primizie della terra, l'embrione della vita ancora imprigionato, ma anche i morti. Esse erano il ricettacolo delle anime degli antenati ed erano associate alla reincarnazione, inoltre rappresentavano il primo dono che i morti inviavano ai loro discendenti con il ritorno della primavera (Sole 2004: 60).

Le fave si preparavano anche a Roma il primo di giugno, durante le *calendae fabariae*, feste in onore di Carna, dea di origine etrusca che si nutriva di cibi semplici, ma soprattutto di fave. Durante la sua cerimonia si preparava una pietanza di farro, fave e lardo, il cui scopo era di evitare nel corso dell'anno i mali intestinali (Sole 2004: 61). Nelle feste dedicate alla Dea Flora, dea italica delle messi e delle piante in fiore, si gettavano verso le donne lupini e fave, ritenuti simboli di fertilità e fecondità (Sole 2004: 62) ⁵⁹.

Le fave quindi, oltre a essere legate al culto dei morti, hanno da sempre rappresentato anche il divenire ed erano presenti in molte feste della semina e della primavera. Le fave erano le primizie della terra, simbolo di ciò che gli dei ctoni offrivano agli uomini. Portavano inoltre fortuna e ricchezza. Plinio scriveva: «E dicono che nelle vendite all'asta [la fava] accresca i guadagni, se è inclusa fra i generi messi all'incanto» (Sole 2004: 63).

Sin dall'antichità quindi, la terra con tutti i suoi frutti era identificata come il simbolo della rinascita per eccellenza. La vegetazione, simbolo pieno della vita eterna grazie alla sua morte rituale invernale e alla rinascita primaverile, diventa così una manifestazione del sacro e del divino, e come tale è venerata e offerta alle divinità. Sulla sacralità della vegetazione scrive Mircea Eliade:

«La vegetazione incarna (o significa o partecipa) la Realtà che si fa VITA, che crea senza inaridirsi, che si rigenera manifestandosi in forme innumerevoli senza esaurirsi mai. La vita si manifesta mediante un simbolo vegetale. Questo equivale a dire che la vegetazione diventa una ierofania – incarna e rivela il sacro – nella misura in cui significa qualcosa di diverso da Sé. Una pianta, un albero, non sono mai sacri in quanto albero o pianta; lo diventano partecipando ad una realtà trascendente, lo diventano perché significano questa realtà trascendente. In seguito alla sua consacrazione, la specie vegetale concreta, “profana”, è transustanziata; un oggetto profano diventa ierofano» (Eliade 1976: 287-288).

⁵⁹ Secondo una notizia riferitami dal prof. Cesare Poppi, in Emilia Romagna si usava lanciare sui novelli sposi delle fave (ovvero dei dolcetti di forma simile) quale simbolo beneaugurante prosperità e fertilità. Solo recentemente le fave sarebbero state sostituite dal riso.

Il valore magico-religioso della fava, pertanto, non è dato dal suo valore in sé, ma si manifesta quale segno vegetale in grado di significare la vita in tutte le sue modalità. Essa diventa sacra perché incarna proprietà magico-religiose che la legano indissolubilmente a una realtà trascendente. Secondo Mircea Eliade «ogni fatto magico-religioso è una cratofonia, una ierofania o una teofania, spesso però mediate o ottenute mediante la partecipazione o l'integrazione a un sistema magico religioso, che è sempre un sistema simbolico, vale a dire un simbolismo, che a sua volta conferisce loro un valore magico religioso» (Eliade 1976: 392).

3. *Le fave e il cibo dei morti*

3.1 *Le fave in botanica*

In botanica la fava (*Vicia faba*, o *Faba vulgaris*) viene definita come un'erba annua delle Fabacee con fusto eretto, alto 3-10 cm, foglie paripennate con 1-3 paia di foglioline subellittiche; 2-8 fiori in brevi racemi, bianchi o violacei, con le ali munite di una grande macchia nera, legume nero e fragile a maturità, con la parete interna rivestita d'una lanosità biancastra, con 3-8 semi reniformi, compressi, generalmente verdastri o brunicci. È originaria del Mediterraneo e coltivata sin dall'Età del Bronzo. Si conoscono numerose forme distinte per



8. *Fèa*, lat. *Vicia faba* (in O.W. Thomé, Flora von Deutschland, Österreich und der Schweiz 1885, Germania).

la lunghezza del frutto, l'aspetto, le dimensioni e il colore dei semi. La caratteristica più importante delle fave è la loro capacità di fissare l'azoto atmosferico, cioè di restituire al suolo l'azoto che viene disperso nei cicli metabolici degli organismi, grazie alla presenza di batteri azoto-fissatori che vivono in simbiosi con la pianta, situati all'interno dei tubercoli radicali. Per questo motivo, in agricoltura si usa alternare colture di fave a quelle di altre famiglie per arricchire il terreno in azoto ⁶⁰. [fig. 8]

3.2 *Le fave nei documenti storici*

La Val di Fassa, a causa delle caratteristiche geologiche e altimetriche del territorio, non riusciva a garantire alla sua gente più che un'economia di pura sussistenza. La morfologia del suolo e l'altitudine costituivano dunque i principali limiti per l'agricoltura: i terreni adatti alla coltivazione erano pochi e la rendita degli stessi era sufficiente al soddisfacimento alimentare della popolazione solo per una parte dell'anno.

In queste condizioni gli unici cereali che potevano giungere a maturazione erano l'orzo, la segale e la segale marzolina, mentre solo nei campi più assolati della bassa valle venivano coltivate modeste quantità di frumento. La coltivazione della patata venne introdotta intorno agli anni Venti del XIX secolo, ma soltanto nel corso del decennio successivo essa venne raccolta stabilmente, anche nei campi più produttivi. Da quel momento la coltura delle patate soppiantò quasi interamente quella delle fave e divenne una risorsa agricola di fondamentale importanza in Fassa permettendo alle famiglie di disporre di un alimento prezioso e abbastanza nutriente. Limitate quantità di lino e di canapa completano la varietà dei prodotti raccolti nei campi di fondovalle, mentre negli orti adiacenti alle abitazioni si coltivavano rape, cavoli, barbabietole, fave, "arbeje" (una sottospecie delle fave), semi di papavero e nelle annate migliori anche legumi (Giovanazzi 2004: 20). Dai numerosi rapporti sulla produttività del suolo redatti dai capi comune delle sette *Regole*, sappiamo però che la rendita dei prodotti era, nel corso delle diverse annate, piuttosto discontinua. Ci è dato sapere ad esempio, che nel 1808, a fronte di una popolazione che raggiungeva le 3.047 unità, la produzione agricola diede i seguenti risultati: frumento staia 225 (lo staio corrispondeva a 30,7 litri), segale 13.500, orzo 10.500 e fave 108, mentre delle patate non si fa alcun accenno. Nel 1841-42 gli abitanti della valle erano 3.917 e, mentre la coltivazione delle patate raggiungeva le 22.270 staia, delle fave non si fa più alcuna menzione.

⁶⁰ Enciclopedia Treccani, v. *fava*.

Qualche informazione in più la possiamo però ricavare dai documenti delle sedute e delle delibere dei delegati delle Regole della Comunità di Fassa (Ghetta 1997: 11) ⁶¹.

L'importanza della fava nell'economia rurale contadina emerge da una delibera del 1602 nella quale i *regolani* concordavano all'unanimità di inviare una supplica al Principe Vescovo di Bressanone, il quale per mezzo di un decreto aveva vietato l'esportazione di ogni genere alimentare e qualsiasi tipo di compravendita. La Comunità, in risposta a tale ingiustizia, chiese al Principe Vescovo di poter esportare almeno qualche staio di fave e qualche vitello per introdurre in valle un po' di denaro e di garantire il libero commercio in modo da permettere agli abitanti di aiutarsi vicendevolmente, così come era la consuetudine in valle ⁶².

Sul finire dello stesso anno si dava però inizio a quella che il Ghetta definisce la "guerra delle fave". In Val di Fassa, la decima parte di tutto il grano prodotto, detta grande decima, spettava al vescovo (due terzi) e al pievano (un terzo), e consisteva in prodotti quali grano, frumento, segale, orzo, avena; la piccola decima invece, composta da fagioli, semi di papavero, piselli e fave, vista l'esigua produzione, veniva versata dai fassani solo in parte. L'accesa controversia vedeva da un lato il Principe Vescovo pretendere il versamento dell'intera piccola decima, e dall'altro i valligiani che sostenevano che la quantità da versare doveva essere stabilita a discrezione dei singoli coltivatori. Secondo questi ultimi, infatti, a ricordo d'uomo non si era mai versata

⁶¹ Le fonti principali per la storia della Comunità di Fassa sono custodite nell'archivio diocesano di Bressanone, e negli archivi di Stato di Trento e di Bolzano. I volumi che contengono la descrizione delle sedute e i verbali delle delibere della Comunità di Fassa sono i protocolli del Giudizio di Fassa e in particolare i volumi degli atti processuali. Questi documenti erano scritti dagli scrivani del Giudizio di Fassa, tutti di origine fassana dal 1550 al 1720. La lingua utilizzata è l'italiano che gli stessi apprendevano frequentando le fiere di Bolzano, dove i fassani facevano da interpreti. Lo scrivano doveva conoscere anche il tedesco, che imparava a Novacella e poi nel ginnasio tenuto dai PP. Gesuiti di Hall. Naturalmente si tratta di un tedesco dialettale, com'è dialettale l'italiano.

⁶² [...] «Segondariamente fu definido et concludo, in quanto alla comission venuta daparte del nostro Ill.mo et Rev.mo principe de Pressanon, per conto delle robbe magnadive, che non si debba condor fora della Valle, né far firkauff, cioè comprar et revender.» [...] «De questo la hon.da Comunità si pertende esser agravata grandementer. Così si prega il nob. sign. vicario che volla dar information al nostro Ill.mo et Rev.mo Principe che sia almanco deliberado: prima, de poder condur fuora della valle qualche staro de fave, et qualche vitello per portar dinari in la Valle. Et che li sudditi possino vender et comprar un all'altro et aiutarse un all'atro come è stato per il passato» (Ghetta 1997: 139).

la piccola decima a misura e inoltre la semina delle fave, assieme alla canapa e al lino, serviva solo ed esclusivamente quale rotazione agraria, per la *cura* dei campi ⁶³. [fig. 9]

La diatriba durò, fra suppliche, ricorsi e scongiuri, fino alla primavera del 1610. Alla fine i fassani ebbero partita vinta: invece di tutta la decima delle fave e degli altri generi ne verseranno alla fine solo la metà ⁶⁴.

3.3 *Il mito delle fave*

Ma perché le fave sono diventate il cibo di rito per il giorno dei defunti? Perché sono associate alla morte?

Le fave vengono spesso messe in relazione con il noto filosofo Pitagora, il quale «pur essendo un convinto vegetariano vietava il consumo e l'uso di questo legume». Porfirio racconta che egli «prescriveva di astenersi dalla fava non meno che da carne umana», mentre nei *detti simbolici* affermava perentoriamente «astieniti dalle fave» (Sole 2004: 15).

⁶³ «[...] in quanto alla piccola decima de fave, arbeie, filladure, et quel tanto che pertien in la piccola decima, che monsignor Ill.mo Rev.mo domanda che essa piccola decima sia data giustamente come l'altra decima, secondo che il Signor Iddio la manda. Fu definito et concludo homeni mandatti per Regolla, che la hon.da Comunità si meraviglia grandementer che il sig. Vicario domanda, a nome de Mons. Ill.mo et Rev. mo, che la piccola decima sia data come l'altra decima, che de recordo de homo, mai non si ha dato la piccola decima per misura, ma a bonda discrezione delle persone, secondo che si confida. Et se non fussa per curar li campi, non si seminassa fave. Più et più patroni semenano fave et filladura per curar li campi; et le opere et spesa che si mette curar, monta assai più che non val la fava et lo usufrutto che si cava. Et sotto li altri vicarii et Principi de Persenon non si ha mai domandato né dato tal piccola decima, et de questo la Comunità vol supplicar al nostro Ill.mo et Rev.mo principe de Pressanen, che sia mantenuto, secondo altri Principi ne ha mantenuto, et secondo che il Principe ha promesso de mantener. Et se non si seminaria fave, no si potaria seminar formenti. Et in questo mezo la Comunità prega il sig. Vicario che non debba molestar la Comunità; che la Comunità ha speranza de aiutarsi, perché l'è una grandissima cosa, a voler metter cose nove a una Comunità. Et dapoi che Fassa è stato Fassa, mai non si ha pagato tal decima per misura, ma a bona discrezione. 13 novembre 1602» (Ghetta 1997: 149-150).

⁶⁴ Si vedano inoltre i seguenti verbali: 20.01.1605, p. 171; 1605, p. 173; 15.02.1605, p. 175; 10.05.1605, p. 179; 28.10.1605, p. 182; 8.12.1605, p. 183; 13.03.1606, p. 188; 13.03.1606, p. 189; 4.4.1606, p. 190; 13.04.1606, p. 191; 18.04.1606, pp. 191-192; 18.06.1606, pp. 195-196; 26.06.1606, pp. 196-197; 5.10.1606, pp. 197-198; 6.12.1606, pp. 198-199; 28.12.1606, p. 200; 18.01.1607, pp. 200-201; 6.2.1607, pp. 201-202; 24.02.1607, p. 202; 2.3.1607, p. 203-204; 10.7.1607, pp. 2063-207; 19.11.1608, pp. 209-210; 29.05.1609, pp. 212-213; 3.5.1610, pp. 216-218. Fra il 1621 e il 1772 c'è almeno una delibera all'anno che stabilisce la tassa sul forment et fave e il prezzo di vendita a staro (Ghetta 1997: 260-274).



9. *Favé*, arpa per l'essicazione delle fave (foto Pescoller Hans, in A. Anderlan Obletter, *La vedla Massaria*, Istitut ladin Micura de Rù, 1997, pag. 126).

Per Aristotele, Pitagora ebbe a dire che “mangiar fave, è lo stesso che mangiare il capo del genitore” e per Luciano invece il filosofo proclamava “io non mangio alcun animale; tutte le altre cose poi, in fuor che le fave” (Sole 2004: 15). Il divieto valeva anche per i campi di fave, ai suoi discepoli, infatti, era proibito attraversarli.

Ma perché Pitagora sosteneva che non bisognasse mangiare o toccare le fave ⁶⁵? Purtroppo non abbiamo risposte certe, in quanto

⁶⁵ Le motivazioni che possono aver portato Pitagora a proibire il consumo delle fave, sono state studiate e analizzate in maniera molto approfondita e a tratti illuminante da Giovanni Sole nel suo libro *Il tabù delle fave. Pitagora e la ricerca del limite*. Pertanto la nostra analisi storico-antropologica sul consumo della fava in epoca classica farà riferimento a questo testo.

il carattere segreto della scuola pitagorica prevedeva l'obbligo di non divulgare quanto imparato e quello che ci è pervenuto attraverso i racconti tramandati oralmente dai suoi discepoli è ricco di contraddizioni e pertanto poco attendibile ⁶⁶.

La sua morte, ad esempio, ha dato vita a una serie di racconti mitici molto divergenti. Secondo Dicearco, Pitagora morì nel tempio delle Muse di Metaponto dove si era rifugiato in seguito alla rivolta contro la sua scuola, e morì dopo quaranta giorni di digiuno. Per Eraclide invece, dopo aver seppellito Ferecide a Delo, si ritirò a Metaponto e lì si lasciò morire d'inedia. Ma molti racconti mitici legano la fine di Pitagora e dei suoi discepoli alle fave: il tiranno Dioniso inviò una schiera di trenta uomini, sotto il comando del siracusano Eurimene, a tendere un agguato a Pitagora e ai suoi discepoli. Presi alla sprovvista i pitagorici si dettero alla fuga, ma s'imbattono in un campo seminato a fave. Non volendo contravvenire al precetto che imponeva loro di non toccare le fave, si fermarono e furono sterminati (Sole 2004: 21).

Un altro racconto narra invece che Pitagora fu preso mentre fuggiva: giunto a un campo di fave, pur di non attraversarlo si arrestò dicendo che preferiva morire. Così fu sgozzato dai suoi inseguitori. Infine Ermippo sostiene che durante la guerra tra Agrigentini e Siracusani Pitagora si fosse messo in marcia con i suoi soldati per porsi alla testa degli Agrigentini. Pitagora fu ucciso durante la fuga mentre cercava di girare intorno ad un campo di fave per non attraversarlo (Sole 2004: 22).

La proibizione di mangiare le fave era presente in tutta la Grecia nei misteri eleusini ed Erodoto ci informa che era diffusa anche tra i sacerdoti egiziani. Scrive infatti: «nel loro paese gli Egiziani non seminano assolutamente fave; se crescono, crude non le mangiano, né se ne nutrono dopo averle cotte; i sacerdoti non ne sopportano neppure la vista, ritenendo che si tratti di un legume impuro» (Sole 2004: 23).

Porfirio narra che Pitagora aveva appreso molte concezioni religiose degli Egizi, dei Caldei, dei Fenici e soprattutto dai Magi, mentre per Giamblico aveva riunito in una unica religione i culti degli Orfici, dei Caldei, dei Magi, i misteri Eleusi e i riti dei circoli di iniziati presso i Celti e in Iberia (Sole 2004: 23).

Egli quindi aveva istituito una scuola etico-religiosa fortemente legata all'orfismo e che riuniva molte concezioni religiose. Ma a dif-

⁶⁶ Secondo il Sole, Pitagora e i suoi discepoli, poiché erano uomini di grande cultura, erano capaci di affermare tutto e il contrario di tutto. Erano quindi in grado anche di trovare mille motivazioni per mangiare o non mangiare fave.

ferenza dell'orfismo, che separava corpo e anima nel conseguimento della beatitudine, il pitagorismo concepiva la perfezione dell'anima e del corpo come una cosa sola, poiché la sanità fisica era legata a quella spirituale (Sole 2004: 25).

Pertanto le privazioni alimentari, compresa quella di non mangiare fave, facevano parte di un *corpus* di leggi che i discepoli dovevano seguire per raggiungere la perfezione divina. Le fave in questo senso erano un ostacolo alla liberazione dell'anima poiché, a differenza dei cereali e delle altre erbe aromatiche che erano considerate il cibo degli dei, le prime erano considerate il cibo degli uomini e pertanto simili all'uomo. Il concetto di fave simili all'umano ci viene spiegato meglio da Porfirio:

«La ragione di questo divieto sta nel fatto che, quando in principio l'origine dell'universo e la nascita delle cose stava avvenendo nella confusione e molti elementi germinali si trovavano ammassati, e come venivano seminati imputrivivano tutti insieme nella terra, a poco a poco si verificò la genesi e la separazione degli animali e delle piante, perché gli uni e le altre nascevano insieme; allora dalla medesima putredine si formarono gli uomini e germogliavano le fave. Di tutto questo Pitagora adduceva prove evidenti. Se infatti si sgranocchia una fava e dopo averla schiacciata con i denti la si espone per un po' al calore dei raggi solari e ci si allontana, tornando subito dopo si trova che emana l'odore del liquido seminale. E, se quando la fava nel suo sviluppo fiorisce, si prende un po' del fiore che va annerendosi e lo si mette in un vaso di terracotta, e dopo averlo chiuso con un coperchio lo si sotterra, lasciandolo lì per novanta giorni a partire da quel momento, quando lo si tira fuori e si toglie il coperchio, allora invece della fava si trova o una testa ben formata di bambino oppure un sesso femminile» (Sole 2004: 51).

Gli uomini e le fave avevano le stesse proprietà perché erano nati entrambi dalla stessa putredine feconda che segnò la fine del grande caos primordiale. La natura delle fave, quindi, più che vegetale era animale, o meglio ancora umana. Marcel Detienne osserva a questo proposito:

«Di tutte le piante, solo le fave possiedono un fusto privo di nodi. Questa particolarità fa delle fave un mezzo di comunicazione privilegiato tra l'Ade ed il mondo degli uomini. Secondo i Pitagorici esse servono sia come punto di appoggio, sia come scala per le anime degli uomini quando risalgono dalla dimora dell'Ade verso la luce. Il loro fusto cavo permette uno scambio continuo tra i vivi e i morti e sono lo strumento della metensomatosi, il passaggio cioè di una stessa anima in successivi

e svariati corpi. Le proprietà della fava riportate da Porfirio vanno pertanto ricercate nella magia greco-egiziana, confutando la comune credenza che siano invenzioni di epoche più tardive. Secondo Detienne due sono i fattori che confutano tale tesi: il primo che tali esperienze sono attestate sin dal IV secolo a.C., il secondo viene messo in evidenza dallo stesso Aristotele che ne garantisce l'autenticità pitagorica quando nota che, per i discepoli del filosofo di Samo, le fave assomigliano agli organi genitali. Sotto tutti gli aspetti, continua Detienne, le fave hanno caratteristiche generative e non possono essere distinte da certe rappresentazioni cosmogoniche, entro le quali gli stessi pitagorici fanno delle fave il primo essere vivente, assieme all'essere umano, originato dalla putrefazione originale. [...]

Nell'immagine della fava che sviluppa questa cosmogonia, emergono due tratti ben distinti fra loro. Il primo specifica che la fava appartiene all'ordine del putrefatto e del marcio. E se questa leguminosa evoca il marcio, se appare come un miscuglio di sangue e di sesso, è perché essa rappresenta, nel sistema dei valori dei pitagorici, il polo della morte, in un susseguirsi di morti e rinascite necessarie, in contrapposizione alla vita vera propria degli dei immortali, i cui corpi non sono fatti di carne e sangue, ma sono una dimora incorruttibile, come gli aromi e le sostanze profumate. Il secondo tratto invece, uguaglia il fusto cavo della fava alla pianta umana, facendolo diventare un doppio dell'uomo, il fratello gemello. [...] L'odore del liquido seminale o l'odore di sangue umano, secondo altre versioni, che questa emana, fanno sì che mangiarla sia paragonabile a spargere sangue umano. In tal caso il significato più profondo del mangiare le fave è sinonimo di allelofagia. Mangiare la fava per i pitagorici quindi vuol dire mangiare carne umana» (Sole 2004: 52-54). (figg. 10 e 11)

Anche secondo Aristotele Pitagora proibiva l'uso delle fave perché le considerava impure, e la loro impurità derivava dalla forte somiglianza con i genitali degli uomini. La fava era il membro virile e i suoi semi erano i testicoli, per cui mangiarli era come cibarsi di una cosa immonda. Per alcuni inoltre erano repellenti, sia perché le paragonavano al feto dei topi, altri per l'odore sgradevole in fase di cottura, altri ancora pensavano che provenivano dai mestruai delle donne (Sole 2004: 39-40).

I pitagorici credevano che le fave avevano inoltre la proprietà di intorpidire i sensi, inibire la memoria e provocare visioni; infine, data la loro capacità di provocare grande flatulenza, la consumazione di fave era dannosa alla tranquillità della mente che ricercava la verità (Sole 2004: 32 e 41).



10-11. *Fèes e fior de fea*, fave e fiore di fava (foto Arteimmagine.org e Assiniar).

La fava però possedeva anche delle proprietà “chiromantiche”, poiché era il legume utilizzato per predire il futuro. Ci viene riportato che il maestro di Samo considerava le fave piante magiche, dotate di una potenza misteriosa e cosmica. Si narra che il filosofo facesse bollire le fave di notte esponendole poi ai raggi lunari per farne un inchiostro sanguigno. Con l’inchiostro scriveva su uno specchio convesso, il quale a sua volta, posto ai raggi della luna piena, rifletteva le parole invisibili, in modo da farle leggere agli amici lontani (Sole 2004: 50).

Tali proprietà sono riscontrabili in molte tradizioni popolari italiane, soprattutto nel Sud Italia, dove le fave venivano utilizzate per presagire incontri amorosi e futuri matrimoni. In Calabria, ad esempio, il 31 dicembre le ragazze in età da marito nascondevano sotto il cuscino un seme di fava con la buccia, uno senza e uno sbucciato per metà e al risveglio ne prendevano uno a caso. Il primo indicava il matrimonio con un ricco, il secondo con un povero e il terzo con uno agiato (Sole 2004: 54). Anche in Friuli esistevano tali pratiche. Scrive l’Ostermann che la notte di San Giovanni è propizia ai fatti soprannaturali. In tale notte le giovani cercano di sapere qualcosa in più sul loro futuro, utilizzando però i fagioli al posto delle fave (Ostermann 1940: 78). Fra il 1598 e il 1605, in Friuli, una decina di donne furono sottoposte a processo poiché accusate di praticare la stregoneria. Fra le altre cose erano accusate di aver messo delle fave sotto il capezzale, di aver piantato i fagioli e cribbiato la cenere la notte di San Giovanni (Ostermann 1940: 241).

Fra le popolazioni germaniche le credenze in merito alle proprietà predittive delle fave sono molteplici. Si credeva, ad esempio, che quando le foglie delle fave ingialliscono ci sarebbe stato presto un morto in famiglia.

Il primo dell'anno la fidanzata nascondeva due fave sotto una trave del soffitto del soggiorno. Se queste diventavano di colore verde ci sarebbe stato presto un matrimonio, se invece si seccavano ciò designava la fine del loro rapporto; tuttavia se una fava inverdiva e l'altra si seccava, uno dei due sarebbe morto e l'altro si sarebbe invece sposato (Stäubli-Bächtold 1927: 1470-1473 v. *Bohne*).

Diversi racconti popolari più vicini a noi sottolineano lo stretto legame tra gli uomini e le fave. A Canale d'Agordo, ad esempio, una testimone racconta di una donna di nome Maria che aveva fama di essere molto cattiva. Questa era conosciuta per aver messo una fava secca nell'olio del Santissimo, con l'intenzione, quando la fava si fosse gonfiata e fosse crepata la sua pelle, di far morire la persona designata (Perco e Zoldan 2001: 115).

A Celat si racconta che si metteva la fava nell'olio del Santissimo quando si odiava qualcuno. La fava si gonfiava sempre di più e poi quando si rompeva, scoppiava... e la persona per la quale era stata messa la fava nell'olio moriva (Perco e Zoldan 2001: 115-116).

Ostermann, elencando le piante negli usi e nelle credenze popolari, sulle fave scrive quanto segue: «In antico usavasi un sortilegio colle fave per causare la morte di persona invisa. Nel 1599, Anastasia Montagnana da Pordenone ebbe delle brighe col Santo Ufficio, perché, essendo stata veduta nella chiesa della SS. Trinità di Polcenigo a rimestare nell'olio di una lampada, interrogata cosa facesse, rispose: 'che aveva messo alcune fave in quella lampada, le quali aveva creduto che si disfacessero, ma non erano disfatte; e che le aveva messe per far morire un uomo'» (Ostermann 1940: 148).

In Svizzera è documentata la credenza che se si vuole la morte di qualcuno, è sufficiente buttarsi dietro le spalle tre fave e far sì che cadano nel letame. Tale rituale va ripetuto ogni mattina e ogni sera alla stessa ora, per sette settimane, invocando l'aiuto della SS. Trinità. Così come le fave imputridiscono nel letame, anche la persona oggetto del maleficio imputridirà (Stäubli-Bächtold 1927: 1470-1473 v. *Bohne*).

Le proprietà magiche delle fave compaiono anche nella narrativa orale fassana e più specificatamente nella seguente *contia*:

«Tanti anni fa viveva a Mazzin un povero vedovo. Aveva molti figli e per tirare avanti doveva lavorare e faticare duramente. Un giorno, quando ai primi di ottobre bisognava trasportare il fieno a valle, l'uomo aggiogò i suoi due buoi, uno bruno e uno bianco, e con il carro si recò in montagna per prelevare il fieno dal fienile e portarlo a valle. La stessa cosa fece il giorno dopo.

Il terzo giorno, dopo aver caricato il fieno, lungo la strada del ritorno vide una bella ragazza seduta come in attesa su di un vecchio tronco in prossimità di una curva. Questa salì sul carro senza dire una parola. “Diamine! disse tra sé, se potessi portarmi a casa questa ragazza. Come potrei fare?”

Giunti in prossimità della casa la ragazza scese dal carro e sparì nel bosco. La sera, quand’ebbe finito di scaricare e terminato il lavoro, il contadino pensò: “Aspetta, andrò a trovare una vecchia a Pozza: è una vecchia saggia che saprà sicuramente insegnarmi il da farsi”.

Il giorno infatti dopo scese a Pozza e raccontò la vicenda alla vecchia. “Ascolta”, gli disse costei, “domani porta con te due fave, una bianca e una nera e quando scendendo con il fieno, lei salirà nuovamente sul carro (e così sarà, lo so) tu ferma i buoi, dai al bue bianco la fava bianca e al bue nero la fava nera dicendo: Prendi bue bianco, né sazio né digiuno, e tutto ciò che hai sul carro, portalo a casa. E così dirai pure al bue bruno: Prendi bue bruno, né sazio né digiuno, e tutto ciò che hai sul carro, portalo a casa”.

E così accadde, proprio come la vecchia aveva detto.

Lungo la via del ritorno incontrò ancora la ragazza seduta al solito posto: questa si avvicinò e salì sul carro. Allora il contadino pronunciò la formula rivolgendosi al bue bianco e al nero, quindi scesero tranquillamente a valle. La ragazza prese dimora nella casa del contadino e incominciò subito a darsi da fare, a pulire e cucinare, e sapeva fare ogni cosa molto bene.

Così rimase nella casa per sette anni. Un giorno però, mentre al mattino stava uscendo dalla stalla, sentì una voce dal bosco di Camerloi: “Tarata, vieni che Taraton è morto!”

Questa salì in casa, diede la mano al contadino e ringraziando disse: “Nulla mi avete dato e nulla vi ho domandato, nulla vi ho domandato e nulla mi avete dato, ma ricordate: ben strigare e ben pettinare delle belle trecce farà fare”.

Poi se ne andò e nessuno la vide più, forse è ancora lassù a Camerloi». ⁶⁷

Di questa leggenda esistono moltissime versioni in tutta l’area sudtirolese e presenta molti elementi di una mitologia, seppur parziale, ormai perduta per sempre. Rimanendo però nell’ambito dell’oggetto di studio di questa ricerca è chiaro che il “mezzo magico” utilizzato dal contadino per catturare e portare a casa la bella Tarata è la fava.

⁶⁷ Orig. lad. Ermanno Pesciol Badia, Pozza 1979, archivio audio ICL, ora anche in Mediateca Ladina / Oujes / Ermanno Badia (trad. it. in Chiochetti 2002: 10).

Prima però di vedere come e perché il legume funga da anello di congiunzione fra il contadino e Tarata, c'è un altro elemento che emerge dalla leggenda degno di nota: l'utilizzo di due fave dai colori diversi, il nero e il bianco, che sono somministrate ad altrettanti buoi anch'essi dello stesso colore ⁶⁸.

Sull'elaborazione del significato dato ai colori dai popoli primitivi non sappiamo molto. Si può supporre che all'inizio sia stata elaborata una semplice distinzione fra chiaro e scuro, in funzione della variazione dell'intensità luminosa del cielo, soprattutto fra il giorno e la notte (Stäubli-Bächtold 1929-1930: 1929-1930 v. *Farben*). In generale si può affermare che la simbologia legata ai due colori identifichi il nero come il colore legato all'oscurità, agli inferi e alla morte, il bianco viceversa alla luce, alla vita e alla divinità. Secondo Diogene Laerzio, Pitagora descrive il bianco di natura benigna mentre il nero di natura malvagia (Carmeli e De Occhi 1761: 208).

In Plutarco viene confermato tale credo nella descrizione della vita di Pericle. Quando questi riunì le sue truppe per dichiarare nuovamente guerra al popolo di Samo, divise le squadre in otto parti, ed estrasse a sorte chi doveva prender parte all'assalto e chi invece poteva riposare. Per questo utilizzò delle fave bianche e delle fave nere. E da lì in poi il giorno di riposo venne denominato "di bianco" (Carmeli e De Occhi 1761: 212). Aristotele sostiene che Pitagora fosse contrario alle fave, sia bianche che nere, perché queste erano il simbolo delle istituzioni democratiche, da lui fortemente avversate. Le fave, dei due diversi colori, venivano utilizzate infatti nelle votazioni per il sorteggio dei pubblici amministratori (Sole 2004: 33).

Anche gli scrittori latini chiamavano le cose nemiche, maligne o crudeli, nere. Gellio nel libro V delle notti Attiche scrive che i giorni successivi alle calende, alle none e alle idi erano considerati infelici e tristi e pertanto chiamati giorni neri (Carmeli e De Occhi 1761: 224).

E gli esempi potrebbero moltiplicarsi all'infinito. Gli animali consacrati alle divinità nella religione protoslava sono sempre di colore nero, come nere sono le vittime sacrificate a entità inferi nell'India vedica. Per tutti i popoli indoeuropei invece il bianco è il colore del Dio celeste e degli animali che vengono sacrificati o

⁶⁸ In realtà la definizione di colore per "bianco" e "nero" è errata, poiché sono definiti "non colori"; secondo il fisico Newton infatti, un oggetto che riflette tutte le onde luminose appare bianco (bianco = somma di tutti i colori); un oggetto che assorbe tutte le onde, senza restituirle ai nostri occhi, viene visto dai nostri occhi nero (nero = assenza di colori). Per comodità li chiameremo comunque colori.

dedicati. In Eurasia può avvenire che ci si debba accontentare di animali pezzati di bianco o che animali bianchi vengano offerti a divinità inferie, ma mai che si ricerchino animali neri per divinità uraniche “perché gli Dei non amano animali di colore nero” (Gasparini 1973: 542).

Sempre in merito al colore della fava, Plinio ci informa che Varrone il Flamine non le mangiava perché sul loro fiorire si trovano lettere luttuose (Sole 2004: 66); e ciò si spiega dal fatto che i fiori della pianta di fave sono bianchi maculati di nero. La credenza popolare vuole che questi segni neri, presenti sui fiori, ricordino la lettera *Tau* greca, la prima lettera della parola “thanatos”, cioè morte.

È chiaro quindi che l'utilizzo dei due colori, nella leggenda appena tracciata, ha la funzione di rappresentare la realtà entro la quale il contadino si vede costretto a operare. La certezza che la figura femminile incontrata nel bosco sia un essere sovranaturale, impone alla vecchia saggia di trovare degli strumenti in grado simboleggiare i due mondi: quello terreno e quello ultraterreno. E i due colori superiscono a tale esigenza.

Nella tradizione popolare alpina, la natura delle *Vivènes* è duplice e ambigua. Possono essere delle donne bellissime, con un elemento che ne rivela l'incerto statuto ontologico, (piedi di capra, capacità di trasformarsi in serpenti o rospi ecc.) oppure donne bruttissime, vestite di nero con seni pendenti. Questa duplice connotazione, positiva e negativa, ha generato nella tradizione popolare fassana due figure mitologiche ben distinte: le *Vivènes* e le *Bregostènes*. Nell'immaginario collettivo fassano, la figura della *Vivèna* ha assunto di conseguenza sia le vesti di eroina culturale, presiedendo ad attività prettamente femminili – sovrintende alla filatura garantendone l'esatta esecuzione, controlla con perizia le diverse fasi della lisciva per ottenere un bucato bianchissimo, dimostra abilità nei lavori agricoli, conosce i periodi più proficui per la semina –, sia le vesti di donna ideale all'interno della famiglia – accudisce i figli, rassetta la casa, è fedele al marito – (Perco 1998: 405-425).

Le connotazioni positive della *Vivèna* spingono gli essere umani a voler entrare in contatto con questo essere fantastico per contrarre matrimonio, nonostante questo presupponga il sottostare a determinati patti e condizioni, quali non menzionare mai il suo nome, non guardarla quando si pettina, non scoprirle la spalla, per citarne alcuni. Quando il marito non tiene fede al patto, la donna improvvisamente sparisce. Oppure, come nel nostro caso, non può resistere al richiamo dei suoi simili, che in genere annunciano la morte di qualche membro della sua famiglia di origine e si vede costretta a lasciare la casa.

Non tutti però possono entrare in contatto o stringere un patto con questi esseri sovranaturali. Così come la *Vivèna* rappresenta un termine di mediazione tra i due mondi, l'uomo prescelto mostra alcune caratteristiche che lo configurano come mediatore tra la comunità e ciò che sta oltre i confini del mondo percettibile. Il protagonista è allora un individuo che vive nella marginalità e che non è perfettamente integrato nella comunità. Spesso è celibe o vedovo o comunque disponibile al matrimonio, un matrimonio magico che sembra compensare la sua marginalità sociale. E questa condizione sembra essere il presupposto ideale per l'instaurarsi di un rapporto positivo con l'"altro mondo" (Perco 1998: 405-425).

Tuttavia senza l'aiuto di un elemento magico in grado di fungere da anello di congiunzione fra i due mondi, non è possibile riuscire nell'intento. È necessaria in sostanza una metamorfosi, che permetta all'essere fantastico del mondo "altro" di entrare a far parte del mondo "terreno". La metamorfosi quindi diventa il tratto essenziale dell'unità ed è possibile solo grazie alla magia. Le fave pertanto, in virtù delle loro proprietà magiche, sono il mezzo attraverso il quale è possibile raggiungere tale unità poiché consentono l'apertura di un canale comunicativo, altrimenti impossibile⁶⁹.

4. *Sul mangiare il morto*

Nella sezione precedente ho elencato e interpretato gli usi funebri in uso alla fine dell'Ottocento, non trovando conferme circa la credenza oggetto d'indagine di questo scritto. Si è dimostrato però che nell'universo simbolico della tradizione fassana il cibo o gli altri beni di prima necessità erano il mezzo attraverso il quale si consolidava l'unione tra il mondo terreno e quello ultraterreno; così come una vasta documentazione ha confermato la credenza che i morti, nel

⁶⁹ Mc Culloch sostiene che «il pensiero celtico è quello che più fra tutti ha legato la metamorfosi agli esseri dell'altro mondo. Ciò si potrebbe spiegare con la storia delle pecore nere e bianche. All'interno di una vallata divisa in due da un fiume, vi sono due gruppi di pecore, un gregge è tutto nero e l'altro tutto bianco. Ogniqualvolta una pecora bianca bela, una nera passa dall'altra parte e diventa bianca, e viceversa. La metamorfosi è dunque anche qui il tratto essenziale dell'unità. Di fatto la religione dei celti è una religione strettamente monoteista, come quella indiana, dal momento che gli innumerevoli dèi non sono altro che infinite facce di uno stesso principio divino, il quale si manifesta attraverso infinite metamorfosi, come gli innumerevoli aspetti della realtà altro non sono che schegge metamorfizzate di un'unità». (Mac Culloch 1991: 395-396).

periodo che intercorre fra il decesso e la dissoluzione del cadavere, acquisivano una forza e un potere in grado di evolversi nelle più svariate forme; egli vede e ode e ha delle necessità che devono essere soddisfatte, mostrando ancora esigenze umane.

Il tema del morto antropofago viene affrontato dal De Martino nella sua indagine sul lamento funebre dove scrive infatti:

«tutti i rituali funerari del mondo antico appaiono dominati da quell'importante momento del mito del morto. [...] È la fase intermedia del cadavere vivente, durante la quale il morto si avvia a morire definitivamente e a raggiungere il suo regno, ed è sostenuta e determinata dal comportamento rituale del periodo di lutto, di guisa che se i riti non sono eseguiti, e il morto non è "soddisfatto", il regno dei morti non è raggiunto e il cadavere permane inquieto in una sorta di rischiosa instabilità, tornando ostilmente fra i vivi». ⁷⁰

Nella sua indagine lo studioso arriva alla conclusione che il lamento funebre non è che uno dei tanti sistemi tecnici per risolvere il rischio di crisi e per aiutare la presenza a oltrepassare nel valore l'evento luttuoso in quanto tale, ma che nei funebri rituali antichi ci sono strumenti destinati a trattare e risolvere altri rischi di crisi. Fra questi ultimi c'è il rischio della fame. Nelle civiltà di raccoglitori e di cacciatori, continua l'autore, e particolarmente nelle società dedite all'agricoltura, la consumazione di cibo nei rituali funerari appare spesso nella forma del "mangiare il morto". Alla base di questo rito ci sarebbe pertanto la volontà di sostituire l'ingestione orale con l'interiorizzazione ideale, che partendo dalla necrofagia rituale funeraria, propria di alcune popolazioni primitive, termina dopo una serie di spostamenti e di attenuazioni al banchetto funebre con alimenti non umani. Lo stomaco inteso in questo senso come sepolcro media quell'uccidere i morti in noi che è il compito del lavoro del cordoglio (De Martino 2000: 204-205).

Tuttavia queste trasposizioni e attenuazioni del banchetto funebre, o del mangiare il cibo dei morti, sono sempre da interpretare

⁷⁰ Lo studioso ritiene pertanto che tutti i rituali che circondano il periodo luttuoso, fungono da reazione all'angoscia determinata dal "rischio di non esserci" e che corrispondono in certe situazioni di crisi, all'annullamento della personalità. Il crollo della presenza alimenterebbe allora la ricerca di strumenti in grado di permettere la riacquisizione di uno status perduto, determinando un'opportunità per riscattarsi dal "rischio di non esserci". Questo trapasso ritardato dà la possibilità di sviluppare una serie di operazioni di separazione rispetto al morto, in quanto rischio di estraneità radicale e di rapporto, in quanto il morto deve essere interiorizzato e risolto in quell'insieme di valori ideali che ne forma la cara e benefica memoria. (De Martino 1958: 192-193).

come risoluzione tecnica di un rischio di crisi che si manifesta nella cieca bulimia e nell'impulso di mangiare il morto. Se volgiamo il nostro sguardo al materiale folclorico europeo troviamo una sorprendente conferma di questa interpretazione in determinate espressioni linguistiche popolari che stabiliscono una equivalenza fra banchetto funebre e "bere" o "mangiare" i morti. Per fornire qualche esempio, il banchetto funebre era indicato con den *Toten vertrinken* presso i tedeschi dei Sudeti, con den *Verstorbenen vertrinken* presso i Bavaresi e con *Toten eindaycheln* nell'Alto Palatinato (*daichdeln* dal gotico *dauths* = banchetto). In particolare gli abitanti di Zurigo erano chiamati *Totenfresser* o *Totentrinker* a cagione dei loro importanti banchetti funebri. A queste espressioni fa riscontro l'italiano "mangiare i morti" con lo stesso significato (De Martino 2000: 206).

Secondo Ranke, questi modi di dire significano in generale "mangiare e bere a spese del morto" in conformità all'ideologia che il morto stesso, ancora proprietario dei suoi beni per tutto il periodo del lutto, deve sopportare le spese del banchetto. Ma secondo De Martino, in realtà, il "bere" e "mangiare" i morti come designazione del banchetto funebre costituisce una sorta di lapsus che documenta il rischio di cui il banchetto funebre "è il cibo in generale", con tutti i suoi significati ammessi e coscienti, rappresenta la reintegrazione culturale.

Nelle civiltà religiose del mondo antico non vi è traccia di necrofagia rituale e il banchetto funebre vi appare solo come forma trasposta del pasto di cibi carnei o vegetali. L'ordine cerealicolo dell'agricoltura con aratro ebbe ragione di tutte le forme di cannibalismo e quindi anche della necrofagia rituale.

La fine del cannibalismo rituale quindi non determinò la fine del compito fondamentale che a questi veniva assegnato, cioè quello di un'ultima interiorizzazione ideale del morto e ristabilimento del diritto dei vivi. Tale funzione e valore culturale vennero trasposti semplicemente a cibi non umani. La forza generativa e sacra propria della carne umana, e più in generale del sangue, viene così traslata in alimenti a base di carne animale, farinacei e legumi, soprattutto pane, che elaborato in forme antropomorfe viene consumato durante le veglie funebri, donato ai poveri, dato ai defunti per saziare la loro fame durante i giorni di commemorazione ⁷¹.

⁷¹ L'uso alimentare, magico, terapeutico e simbolico del mangiar sangue è stato ampiamente trattato da Ottavio Cavalcanti (1995) e da Eleonora Tagliaferro (1981). Entrambi concordano sul fatto che il rapporto sangue-vita si ritrova nell'idea del sangue come elemento genetico, come veicolo della vita della specie che si riproduce. La Tagliaferro sostiene inoltre che lo stretto rapporto tra cibo e vita e quindi tra

L'uso di consumare pani devozionali antropomorfi è documentato presso popoli extra-europei ed europei in tutte le epoche storiche. I Romani ad esempio preparavano pani di forma umana, detti *maniea* e *càjoli*, da Caius, che riproducevano immagini di bambini, e a distanza di secoli pani antropomorfi si manipolano e si consumano in molte regioni italiane, prevalentemente centro-meridionali (Cavalcanti 1995: 143). L'elenco di queste pratiche rituali è lungo e richiederebbe pertanto uno studio comparativo ulteriore che qui è impossibile sviluppare, ma al di là delle infinite connotazioni che ha assunto il fenomeno nel corso della storia, l'elemento unificante era originariamente di tipo sacrale e teofagico. Lo attestano pratiche magico-religiose, comportamenti rituali e forme di integrazione sociale attinenti ai modi di preparare e modellare, servire e consumare pane, dolci e carne. In tutti gli altri casi, perduti gli originari significati, i comportamenti sono stati condizionati esclusivamente dalle forme e tutto è stato trasferito nella forma prevalentemente ludica (Cavalcanti 1995: 147).

Il significato del nostro rituale pertanto mi porta a credere che l'atto di cannibalismo, qui inteso come pratica in grado di esorcizzare lo spirito del morto, venga trasferito nell'atto di divorare la fava. Il mangiare la fava equivale a mangiare lo spirito del morto, in funzione di un'operazione salvifica sia fisiologica che spirituale. Ma potrebbe essere anche, per usare un termine calcistico, "un giocare d'anticipo": il vivo, trovandosi nella condizione di affamato e quindi non più in grado di soddisfare le condizioni di base della vita, si ritroverebbe in una posizione troppo vicina al morto, che, riconoscendolo e identificandolo come un suo simile, avrebbe la possibilità di divorarlo e di saziare la sua fame. Il vivo d'altro canto ovvia a questa situazione pericolosa divorando la fava, che se da un lato lo fa uscire dalla sua condizione, in senso biologico, di affamato e lo posiziona nuovamente come figura antitetica al morto, gli dà, dall'altro, la possibilità di mangiare il morto e quindi di esorcizzare lo spirito dello stesso.

Nella religione dell'antica Roma, prima che questa subisse le influenze etrusche e greche, l'aldilà era considerato privo di fascino e i morti erano ritenuti la fonte delle peggiori impurità. Gli unici momenti dell'anno in cui i vivi si occupavano in modo particolare dei morti erano i *Parentalia* di febbraio e i *Lemuria* di maggio⁷². Nei rituali dei *Lemuria*, che cadevano il 9, l'11 e il 13

cibo mortalità/immortalità non è presente solo nel mondo greco, ma è un comune motivo folcloristico di tutti i tempi, così come è comune l'aspirazione a diventare immortali ingerendo alcune sostanze.

⁷² Cfr. sezione precedente.

maggio, i romani recavano offerte sulle tombe dei loro famigliari. La credenza voleva che gli antenati, con il nome di *lemures*, uscissero dalle loro tombe e, più arditi che in febbraio, tornassero a visitare la casa in cui erano vissuti; a quegli ospiti poco augurabili i romani opponevano gesti e parole tali da placarli e allontanarli (Dumézil 1974: 320-324).

Scrive Ovidio:

«Verso la metà della notte, quando il silenzio favorisce il sonno, quando i cani e gli uccelli diversi tacciono, l'uomo che non ha dimenticato gli antichi riti e teme gli dei si alza. Ha i piedi scalzi. Facendo schioccare le dita con il pollice, segnala la sua presenza, poiché un'ombra leggera potrebbe sorgere dinanzi a lui se egli camminasse senza far rumore. Per tre volte si lava le mani nell'acqua di una fontana: si gira e si mette in bocca delle fave nere che poi sputa dietro di sé dicendo: "Io getto queste fave! Con queste fave io riscatto me stesso e i miei" ripete questa formula nove volte, senza guardare dietro di sé: si pensa che l'ombra raccolga l'offerta e, invisibile lo segua. Di nuovo egli tocca l'acqua, fa risuonare un oggetto di bronzo, e prega l'ombra di uscire dalla casa. Per nove volte dice ancora: "Mani⁷³ dei miei padri, uscite!" solo allora si volta, certo d'aver compiuto esattamente i riti» (Dumézil 1974: 323).

Da questo testo risulta che lo spettro, se non fosse attirato gentilmente verso la porta dalle fave di cui è ghiotto, trascinerebbe dei vivi con sé nella morte.

Nell'ampezzano, durante la veglia funebre alle persone presenti si dava la fava bollita (Perusini 1943: 10), mentre il giorno dei morti i ragazzi poveri andavano per le case e ricevevano o fave crude, o pane o denaro. Quando si presentavano davanti alla porta delle case che andavano a visitare dicevano: "Ve prego de un petuco che prearei pa r'anima di vostre morte". Secondo il Perusini, questa distribuzione di fave e quella che si faceva il giorno dei funerali erano un'evidente sopravvivenza di un costume assai diffuso all'epoca romana e del quale è traccia in tutto il Veneto nell'uso delle favette, dolce che si poteva trovare in pasticceria il giorno dei morti fino al 1940.

L'elemosina di fave un tempo si usava anche in Friuli, confermata da un testamento friulano di un certo Candussio Morasij di Cercivento del 1530 che riporta: «in ebdomanda sui anniversarij... unam

⁷³ Secondo Dumézil il significato del termine *Manes* (Mani), è tuttora dubbio. Da un lato veniva interpretato dagli eruditi romani con gli "dei buoni", successivamente venne utilizzato per definire l'anima di un determinato defunto, e più in generale tutta la confusa popolazione dell'altro mondo.

elemosinam vulgariter dictam una septimana quartariorum duorum frumenti et unius quartarij fabe frumento in pane e faba cocta et condita» (Perusini 1943: 13).

Infine, per le popolazioni germaniche il consumo di cibo durante la veglia funebre, soprattutto fagioli e fave mischiati a miele e carne, aveva una funzione di difesa nei confronti del morto. Si credeva inoltre che, poiché l'anima del morto era presente, era indispensabile continuare a pregare e aspergere il corpo del defunto con acqua benedetta. Era vietato addormentarsi, in quanto il morto privo di preghiere si sarebbe presentato la stessa notte per vendicarsi. Molte leggende, infatti, narrano di morti che si sono improvvisamente alzati dal letto minacciando i veglianti e sparendo con loro (Stäubli-Bächtold 1932-1933: 1081-1113 v. *Leichenmahl und Leichenwache*).

5. Conclusioni

Il quadro generale sui rituali funebri in uso in Val di Fassa fino alla fine della Grande Guerra non ha permesso di individuare con certezza se ci fosse la credenza, condivisa dalla comunità, della necessità di essere sazi durante la veglia funebre e in caso affermativo, come questa venisse giustificata. Se dai racconti dei vari testimoni l'offerta di cibo e bevande ai veglianti è una regola comunemente accettata e condivisa, nulla emerge circa il suo carattere vincolante e le motivazioni sottostanti. È ragionevole credere, pertanto, che già alla fine dell'Ottocento i significati e i simboli soggiacenti i rituali funebri normalmente accettati e condivisi dalla comunità erano andati perduti per sempre ed è ancora più evidente che alcune usanze, pur presenti nella memoria dei testimoni, anche se nella maggior parte dei casi trasmesse oralmente di generazione in generazione, avevano assunto le sembianze di meri riti folclorici svuotati d'ogni sostanza mitopoietica. Il rito si era già trasformato in superstizione e il suo aspetto mitico era stato del tutto compromesso o mal interpretato se non a volte addirittura cancellato. Alquanto lacunosa, infatti, si è rivelata la letteratura locale inerente gli usi funebri, così come incompleta si è presentata la ricerca etnografica sui rituali che descrivono e delineano le dinamiche regolative del periodo compreso fra l'agonia del morente e la sua inumazione.

Dalle interviste gli informatori non erano in grado di portare alla luce alcunché, e ciò che si estrapolava dalla memoria collettiva era il precario stato di tutta la tradizione fassana, che pare essersi disintegrata in seguito alle vicende della Grande Guerra. Non solo.

Se l'evento bellico aveva segnato un punto di strappo fra il "vecchio mondo tradizionale" e il "nuovo mondo contemporaneo", le ingerenze della Chiesa prima e uno sviluppo economico senza precedenti poi ne avevano determinato rispettivamente il declino e la fine. Le diverse espressioni culturali che la cultura contadina europea aveva messo in atto nel corso dei secoli e che molto probabilmente si possono far risalire al paganesimo antico, sono state sistematicamente avversate dalla Chiesa ufficiale. Quando quest'ultima non è riuscita a debellarle, le ha per così dire, "cambiate d'abito" attraverso l'elaborazione di strategie di riformulazione e di ri-contestualizzazione; le ha cioè assorbite nei propri riti e nel proprio calendario. Sacro e profano, paganesimo e cristianesimo pertanto s'intrecciano, s'influenzano a vicenda e formano un inestricabile connubio entro il quale è difficile individuare gli elementi più primitivi da quelli più recenti.

È stato quindi necessario delineare le dinamiche storiche che avevano portato l'universo magico-religioso a una definitiva scomparsa dalla tradizione popolare, procedendo a ritroso fino allo snodo del processo storico avviato dall'Inquisizione. La caccia alle streghe, i processi e la conseguente negativizzazione delle tecniche magiche avevano determinato non solo la fine delle pratiche magiche ma anche la fine del mito. La mancanza di una documentazione diretta, quindi, e i limiti inerenti alle monografie etnografiche disponibili, ha così orientato la ricerca verso il mondo antico. Le proprietà eterogenee attribuite alle fave nel mondo greco-romano, la forza generativa e sacra di questo legume, consumato in più occasioni nelle commemorazioni funebri presso molti popoli europei sin dall'antichità, nonché il richiamo alle due divinità e alla figura ctonia della mitologia greco-romana, hanno permesso infine di confermare che lo scongiuro va fatto risalire sicuramente a un'epoca precedente la cristianizzazione.

Bibliografia

AA.VV.

- 1997 *Leggende. Riflessioni sull'immaginario*, a cura di Daniela Perco [= “La ricerca folklorica” 36 (ottobre 1997)].
- 2004 *Luoghi dei vivi, luoghi dei morti. Spazi e politiche della morte*, a cura di Adriano Favole, Gianluca Ligi, Pier Paolo Viazzo [= “La ricerca folklorica” 49 (aprile 2004)].

ALTON, GIOVANNI BATTISTA

- 1881 *Proverbi, tradizioni e aneddoti delle valli ladine orientali: con versione italiana*, Innsbruck, Wagner.

ANDREOLLI, PIERCARLO

- s.d. *Usanze funebri in valle dei Mòcheni*, San Michele all'Adige (TN), Museo Provinciale degli usi e costumi della gente trentina [1968?].

ASSMANN, JAN

- 2000 *Der Tod als Thema der Kulturtheorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag [trad. it. *La morte come tema culturale. Immagini e riti mortuari nell'antico Egitto*, Torino, Einaudi, 2002].

BASTANZI, GIAMBATTISTA

- 1997 *Le superstizioni delle Alpi Venete*, Bari, Arnaldo Forni [ristampa anastatica dell'edizione di Treviso del 1888].

BEDONT, EMILIO ET AL.

- 2001 *Valentino Rovisi (1715-1783) Tra Val di Fassa e Santuario di Pietralba*, Pietralba (BZ) Edizioni del Santuario di Pietralba.

CARASSITI, ANNA MARIA

- 1996 *Dizionario di mitologia classica*, Roma, Newton & Compton.

CARMELI, MICHELANGELO – DE OCCHI, SIMONE

- 1761 *Storia di varj costumi sacri e profani dagli antichi fino a noi pervenuti*, Padova, Stamperia del Seminario appresso Giovanni Manfrè [ebook].

CAVALCANTI, OTTAVIO

- 1995 *Cibo dei vivi Cibo dei morti Cibo di Dio*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino.

CAVAZZA, STEFANO

- 1982 *La doppia morte: resurrezione e battesimo in un rito del Seicento*, in “Quaderni Storici” 50, pp. 551-582.

CHEVALLIER, RAIMOND

1980 *La romanisation de la Celtique du Pô. Géographie, archéologie et histoire en Cisalpine*, Paris, Les Belles Lettres [trad. it. *Geografia, archeologia e storia della Gallia Cisalpina*, Torino, Antropologia Alpina, 1988].

CHIOCCHETTI, FABIO

1985 *Anomalie linguistiche nella raccolta folclorica di Hugo de Rossi*, in “Mondo Ladino” IX, n. 3-4, pp.129-137.

1993 *Quattro Conties della tradizione Fassana*, in Mondo Ladino XVII, n. 3-4, pp. 219-228.

2002 (a cura di) *Dolomites enchantèdes. Racconti popolari dalla valle di Fassa illustrati da Milo Manara*, Vich/Vigo di Fassa, ICL.

2018 *Scritores Ladins. Materiali per la storia della letteratura ladina di Fassa*, Sèn Jan/Sèn Jan di Fassa, ICL.

CHIOCCHETTI, FABIO – POPPI, CESARE

1979 *La struttura e le cose: piano operativo per il Museo Ladino di Fassa*, in “Mondo Ladino” III, n. 3-4, pp. 61-108.

CICERI NICOLOSO, ANDREINA

1982 *Tradizioni popolari in Friuli*, Reana del Rojale (UD), Chiandetti.

COSTA, GIOVANNI BATTISTA

1968 *La usanzas da mort da zacan*, in “La Veisc” 11/1968, pp. 221-223.

DE GUBERNATIS, ANGELO

1890 *Storia comparata degli usi funebri in Italia e presso gli altri popoli indo-europei*, Milano, Fratelli Trèves [ristampa anastatica: Sala Bolognese (BO), Arnaldo Forni, 2001].

DE MARTINO, ERNESTO

1958 *Morte e pianto rituale nel mondo antico: dal lamento pagano al pianto di Maria*, s.l., Biblioteca di cultura scientifica [nuova ed.: Torino, Bollati Boringhieri, 2000].

1982 *Sud e magia*, Milano, Feltrinelli.

DE ROSSI, HUGO

1982 *Ko ke la é stada ke son ruà sul bal dei Dolomitenladiner*, in “Mondo Ladino” VI, n. 1-2, pp. 121-191 [ms. 1905].

1984 *Märchen und Sagen aus dem Fassatale*, a cura di Ulrike Kindl, Vich/Vigo di Fassa, ICL [ed. it. 1985].

1985 *Testi ladini inediti. Appendice all'edizione della raccolta “Märchen und Sagen aus dem Fassatale”*, a cura di Ulrike Kindl, in “Mondo Ladino” IX, n. 3-4, pp. 149-168.

- 1999 *Ladinisches Wörterbuch. Vocabolario ladino (brach) – tedesco, con traduzione italiana*, a cura di Ulrike Kindl e Fabio Chiocchetti, Vich/Vigo di Fassa, ICL – Universität Innsbruck [ms. 1914].
- DI NOLA, ALFONSO MARIA
 2006 *La nera signora. Antropologia della morte e del lutto*, Roma, New Compton.
- DILF = *DIZIONARIO ITALIANO – LADINO FASSANO*, Vich / Vigo di Fassa (TN), Istitut Cultural Ladin – Spell, 1999 (32013).
- DUMÉZIL, GEORGES
 1974 *La religion romaine archaïque*, Payot, Paris [trad. it. *La religione romana arcaica. Miti, leggende, realtà*, Milano, RCS, 2007].
- ELIADE, MIRCEA
 1976 *Trattato di storia delle religioni*, Torino, Boringhieri.
- FORNI, MARCO
 1997 *La realtà e l'immaginario nelle valli ladine dolomitiche. Quotidianità della vita, tradizioni e credenze popolari fra passato e presente*, San Martin de Tor (BZ), Istitut Cultural Ladin Micurà de Rü.
- FRAZER, JAMES GEORGES
 1973 *Il ramo d'oro*, Torino, Boringhieri.
- GASPARINI, EVEL
 1973 *Il matriarcato slavo. Antropologia culturale dei Protoslavi*, Firenze, Sansoni.
- GHETTA, FRUMENZIO
 1974 *La valle di Fassa nelle Dolomiti. Preistoria, Romanità, Medioevo. Contributi e documenti*, Trento, Ed. Biblioteca PP. Francescani.
 1976 *Il culto dei morti in Val di Fassa e il processo per la profanazione della tomba di un sacerdote*, in “Studi trentini di Scienze Storiche” LV, n. 1, pp. 3-15.
 1997 *Documenti per la storia della Comunità di Fassa. Sedute e delibere dei rappresentanti della Comunità di Fassa 1550-1780*, Trento, Familia cooperativa Val de Fascia.
- GIOVANAZZI, FRANCESCA
 2004 *Pitores a la foresta. Storia dei pittori itineranti della Val di Fassa nel XIX secolo*, Vich/Vigo di Fassa – San Martin de Tor (BZ), ICL – Museum Ladin Ćiastel de Tor.
- GRANT, MICHAEL – HAZEL, JOHN
 1988 *Dizionario di mitologia classica*, Milano, SugarCo.

GREIMAS, ALGIRDAS JULIEN

1995 *Miti e figure*, a cura di Francesco Marsciani, Bologna, Esculapio.

GRIMALDI, PIERCARLO

1993 *Il calendario rituale contadino. Il tempo della festa e del lavoro fra tradizione e complessità sociale*, Milano, Franco Angeli.

KINDL, ULRIKE

1985a *Fonti, criteri e risultati della raccolta folclorica di Hugo de Rossi*, in “Mondo Ladino” IX, n. 3-4, pp. 9-22.

1985b “*Die verjagte Vivana*” – *Testo o testimonianza? Riflessioni sui problemi di interpretazione delle tradizioni orali*, in “Mondo Ladino” IX, n. 3-4, pp. 109-127.

INFELISE, MARIO

1979 *L'ave Maria del Latte. Note a margine di un processo ad una strega fassana del tardo Seicento*, in “Mondo Ladino” III, n. 1-2, pp. 45-57.

LUPTON, DEBORAH

1996 *Food, the Body and the Self*, London, Sage Publications [trad. it. *L'anima nel piatto*, Bologna, Mulino, 1999].

MAC CULLOCH, JOHN ARNOTT

1991 *The religion of the ancient Celts*, Vicenza, Neri Pozza [trad. it. *La religione degli antichi celti*, Milano, CDE, 1998].

MAZZEL, MASSIMILIANO

1995⁵ *Dizionario Ladino fassano (cazet) - italiano*, a cura di Fabio Chiocchetti et al., Vich/Vigo di Fassa, ICL.

2000³ *Sposc e maridoc. Antichi usi nuziali della Valle di Fassa*, a cura dell'Union di Ladins de Fascia Vich/Vigo di Fassa, Union di Ladins de Fascia.

MORODER, DANIELA

2009 *Vita y Mort, la doi pertes dla medema bedaia*, San Martin de Tor, Istitut Ladin Micurà de Rù.

MURARO, LUISA

1976 *La Signora del gioco*, Milano, Feltrinelli [ebook].

OSTERMANN, VALENTINO

1940 *La vita in Friuli, usi costumi credenze popolari*, Udine, Del Bianco.

PALLABAZZER, VITO

1992 *Paranormale e società dolomitica. Credenze miti fenomeni strani e meravigliosi delle genti ladine*, Vich/Vigo di Fassa, ICL – Manfrini.

2005 *Gente di montagna, dalle Dolomiti storie e costumanze senza tempo*, Colle Santa Lucia, Istitut Cultural Ladin “Cèsa de Jan” – Nuovi Sentieri.

PALLABAZZER, VITO – CHIZZALI, FLORIANO

1978 *Colle S. Lucia vita e costume*, Belluno, Istituto bellunese di ricerche sociali e culturali – Nuovo Sentieri.

PERCO, DANIELA

1998 *Anguane-Longane. Figure del mito nell'area ladina dolomitica*, in *Atti: L'Entità Ladina Dolomitica. Etnogenesi e Identità*, pp. 405-425 [= Mondo Ladino XXII].

PERCO, DANIELA – ZOLDAN, CARLO (a cura di)

2001 *Leggende e credenze di tradizione orale della montagna bellunese*, Museo etnografico della Provincia di Belluno, quaderno 16, 2 voll.

PERUSINI, GAETANO

1943 *Appunti sugli usi e costumi popolari ampezzani*, Roma, Istituto Grafico Tiberino.

PETZOLDT, LEANDER

1985 *Probleme der Kategorisierung und Typisierung von Volkssagen*, in “Mondo Ladino” IX, n. 3-4, pp. 35-48.

POGGI, FRANCESCO

1897 *Usi natalizi, nuziali e funebri della Sardegna*, Bologna, Atesa [ried. anastatica].

POPPI, CESARE

1976-77 *Mito ed illuminismo nella tradizione ladina di Fassa. Ricerca antropologico-culturale*, 2 voll., Tesi di laurea, Università degli studi di Bologna, Facoltà di lettere e filosofia, Corso di laurea in filosofia, a.a. 1976-77.

1978 *La struttura e la storia. Tre casi di magia in Fassa*, in “Mondo Ladino” II, n. 1, pp.17-43.

1979 *Metodologia e risultati di una ricerca etno-museografica (25 giugno - 25 settembre 1979)*, in “Mondo Ladino” III, n. 3-4, pp. 31- 60.

1986 *Il tipo simbolico uomo selvaggio, Motivi, funzioni e ideologia*, in “Mondo Ladino” X, pp. 95-117.

1987 *Le “conties” degli archivi Massimiliano Mazzel e Simon de Giulio. Verifica delle fonti e riscontri nella tradizione orale contemporanea*, in “Mondo Ladino” XI, n. 1-2, pp. 19-57.

1989 *Medicina popolare in Val di Fassa*, in “Mondo Ladino” XIII, n. 3-4, pp. 287-326.

PROPP, VLADIMIR JAKOVLEVIC

1963 *Russkie agrarnie prazduiki*, s.l., Università di Leningrado [trad. it. *Feste agrarie russe. Una ricerca storico-etnografica*, Bari, Dedalo, 1993].

SCHWEIZER, BRUNO

1983 *Il ciclo della vita nelle tradizioni cimbre*, Giazza (VR), Edizioni Taucias Gareida.

SOLE, GIOVANNI

2004 *Il tabù delle fave. Pitagora e la ricerca del limite*, Soveria Mannelli, Rubettino.

SOMMARIVA, MONICA

2002-2003 “*Sitten und Gebräuche in Fassa*”. *Le raccolte di tradizioni orali di Hugo de Rossi*, Tesi di laurea, Università degli studi di Trento, Facoltà di lettere e filosofia, Corso di laurea in lingue e letterature straniere, a.a. 2002-2003.

SORAPERRA, SIMONE (SIMON DE GIULIO)

2005 *Usanzes e lurgeres da zacan*, Vich/Vigo di Fassa, ICL [prima edizione: 1983].

STÄUBLI-BÄCHTOLD, HANNS

1927 *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Herausgegeben unter besonderer Mitwirkung von E. Hoffmann-Krayer und Mitarbeit zahlreicher Fachgenossen*, Berlin und Leipzig, Vol. I, pp. 1470-1473, v. *Bohne*.

1929-30 *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Herausgegeben unter besonderer Mitwirkung von E. Hoffmann-Krayer und Mitarbeit zahlreicher Fachgenossen*, Berlin und Leipzig, Walter De Gruyter & Co., Vol. I, pp. 1192-1215, v. *Farben*.

1932-33 *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Herausgegeben unter besonderer Mitwirkung von E. Hoffmann-Krayer und Mitarbeit zahlreicher Fachgenossen*, Berlin und Leipzig, Vol. V, pp. 1081-1113, v. *Leichenmahl*.

TAGLIAFERRO, ELEONORA

1981 *Sangue. Area lessicale nell'epica greca arcaica*, in *Atti della settimana Sangue e antropologia biblica*, Roma, 10-15 marzo 1980, a cura di F. Vattioni, Centro Studi Sanguis Christi, Roma – Pia Unione del Preziosissimo Sangue, pp. 173-221.

THOMAS, LOUIS-VINCENT

1976 *Antropologia della morte*, Milano, Garzanti.

THOMPSON, FRANK C. (a cura di)

2006 *Il libro di Daniele*, in *La sacra bibbia*, Romanel sur Lausanne, Società biblica di Ginevra, pp. 926-942.

TRAGNI BIANCA

2000 *Il cibo dei morti*, Bari, Palomar.

TRENTINI, NADIA

1982a *L'uso delle fonti orali negli studi storico-folclorico-antropologici*, in "Mondo Ladino" VI, n. 1-2, pp. 57-80.

1982b *La vita rurale in Val di Fassa agli inizi del Novecento attraverso le fonti orali (Parte I)*, in "Mondo Ladino" VI, n. 3-4, pp. 95-145.

1983a *La vita rurale in Val di Fassa agli inizi del Novecento attraverso le fonti orali (Parte II)*, in "Mondo Ladino" VII, n. 1-2, pp. 75-100.

1983b *La vita rurale in Val di Fassa agli inizi del Novecento attraverso le fonti orali (Parte III: Il sistema di riferimento magico-religioso)*, in "Mondo Ladino" VII, n. 3-4, pp. 81-110.

1984 *La vita rurale in Val di Fassa agli inizi del '900 attraverso le fonti orali (Parte IV: La festa)*, "Mondo Ladino" VIII, n. 3-4, pp. 73-94.

1986 *Chi egn... Vita rurale e tradizione in Val di Fassa. Studi e documenti di storia orale*, Vich/Vigo di Fassa, ICL.

VALENTINI, GIANFRANCO

1971 *Folklore e Leggenda della Val di Fassa*, Bologna, Licinio Cappelli.

VAN GENNEP, ARNOLD

1981 *I riti di passaggio*, Torino, Boringhieri.

ZANONER PICCOLIORI, VERONICA

1992 *I Segnai. Storie di pastori e contadini al confine del reale*, Moena, Grop Ladin de Moena.

Sitografia

www.miti3000.it

www.grecoantico.com

www.cathopedia.org

Interviste

Archivio Audio - Istitut Cultural Ladin "Majon di Fascegn", Vigo di Fassa (TN).

Ressumé

L'enrescida se svilupeia entourn na credenza che vegn ca da na letra de n tel Amadio Calligari, dla fin dl Otcent, che do é vegnuda trascrita dal folclorist Hugo de Rossi te siei codejei de laour. Te chesta letra pòrten dant la credenza che an ne mess mai sté dlongia n mort sce an é arfamé, percie che l mort podessa levé su y mangé chi che é laprò. Chesta credenza vegn contestualiseda tla tradizion a ousc te na contia olache n om é bon de se salvé de gra a na formula de esorcism, olà che al é truepes oujes misterieuses y latinisms, che lascia imaginé che al fossa nasciù te na epoca precristiana.

Da l'analisa di elemenc plu significatifs dl esorcism dal pont de veduda etnografich y antropologich y da l'ejam dles testimonianzes che reverda les usanzas da mort conesciudes te Fascia anter la fin dl Otcent y l scomenciament dl Nuefcent él vegnù fora influisc arcaics y formules rituales che, sceben che ales fova "viziedes" da la trasmiscion a ousc, é souravivudes tla memoria coletiva y ales é ruvedes enfin aldidancuei tres la letra.

The survey develops around a belief derived from a letter written by Amadio Calligari, dating back to the late nineteenth century and later transcribed by the folklorist Hugo de Rossi into his workbooks. The letter refers to the belief that one should never stay hungry next to a dead person, as s/he could get up and devour the living. This belief finds its context in oral tradition in a story where a man manages to save himself thanks to an exorcism, in which there are many obscure words and Latinisms, which suggest that it dates back to a pre-Christian era.

From the ethnographic and anthropological analysis of the most significant elements of the exorcism, and from the examination of the testimonies about the funeral uses of the Fassa Valley in the late nineteenth and early twentieth century, archaic influences and ritual phrases have emerged that, although "corrupted" by oral transmission, have surprisingly survived in the folk memory and have come before us through the letter.

Ladino nelle scritture di guerra

Le lettere dal fronte di Simone Chiocchetti (1915-16) ¹

Fabio Chiocchetti

La “scrittura popolare”, quale fonte primaria per gli studi storici del Novecento ha da tempo richiamato l’attenzione degli specialisti della nostra regione: per quanto concerne in particolare la Grande Guerra, una sistematica attività di ricerca, promossa dal Museo Storico in Trento e dal Museo storico italiano della guerra di Rovereto fin dagli anni ’80, ha consentito la formazione di un poderoso archivio contenente svariate centinaia di diari, memorie, lettere, in parte pubblicate in accurate edizioni monografiche, in collane e riviste ². Molti di questi documenti rivestono un notevole interesse anche sul piano linguistico, per le complesse relazioni che si instaurano tra scrittura e oralità in un’area dialettale come quella trentina, posta al confine con il mondo di lingua tedesca e inclusa in uno stato multinazionale ³.

In questo contesto, l’esistenza di un epistolario contenente quasi duecento missive inviate dal fronte austro-russo durante gli anni di guerra 1915 e 1916 costituisce di per sé un fatto di notevole importanza per la conoscenza di quella che oggi viene chiamata la “guerra dimenticata”, una guerra che comincia nel 1914, quando – come ci ricorda Paolo Rumiz – Trieste era ancora asburgica, e così pure il Tirolo meridionale, e migliaia di austriaci di lingua italiana andarono a combattere in Galizia per l’Impero Austro-ungarico (Rumiz 2014 e Antonelli 2008). Se poi si tratta di testi scritti in buona parte in una forma linguistica inusuale, ovvero in una varietà del ladino centrale, allora è chiaro che ci troviamo di fronte a un documento singolare, anzi più unico che raro.

¹ In R. Fresu (a cura di) *“Questa guerra non è mica la guerra mia” – Scritture, contesti, linguaggi durante la Grande Guerra Ladino*, Il Cubo, Roma 2015, pp. 55-84, per gentile concessione dell’Editore.

² Cfr. in particolare la rivista di studi storici “Materiali di lavoro” (1979-1993) sorta a Rovereto per iniziativa di un gruppo di studiosi tra cui Quinto Antonelli, Diego Leoni, Fabrizio Rasera e Gianluigi Fait, e la successiva collana “Scritture di guerra” (10 volumi dal 1994 al 2004). Un rapido excursus su questa pluridecennale esperienza, sfociata nella fondazione dell’*Archivio della scrittura popolare* presso il Museo Storico in Trento, è contenuta in appendice a Antonelli 2008.

³ Antonelli 1990: 334; si veda inoltre Banfi-Cordin 1996.

È questo il caso delle lettere di Simone Chiocchetti di Moena (1886-1916), *Kaiserjäger* arruolato nel 4° Reggimento e spedito nel marzo del 1915 sul fronte orientale. Questo epistolario è già stato oggetto di una pregevole pubblicazione, curata e commentata da Luciana Palla, in un volume della collana “Scritture di guerra” che include altri testi del genere, diari e memorie di guerra provenienti dalle valli ladine, e precisamente da Fassa e da Livinalongo (Palla 1997: 11-103) ⁴. Esso presenta vari motivi di interesse, primo fra tutti la sua consistenza e organicità, cosa che ci permette di seguire l’autore «quasi giorno dopo giorno nella sua vita da soldato, dal momento della visita militare a Bressanone il 1° febbraio 1915 a quello della sua scomparsa, quando presumibilmente viene fatto prigioniero dai russi, nell’agosto 1916» (Palla 1997: 13).

L’aspetto linguistico appare altrettanto importante. Rispetto ad altre attestazioni di scrittura popolare di impronta sostanzialmente monolingue, qui emergono complesse motivazioni che determinano l’alternanza di due registri, l’italiano e l’idioma locale, motivazioni che meritano di essere indagate per le implicazioni psicologiche e ideologiche soggiacenti. In secondo luogo, i segmenti testuali in ladino, già di per sé notevoli per estensione e coerenza, costituiscono una delle primissime attestazioni scritte disponibili per una varietà, il *moenat*, poco documentata in senso diacronico, posta all’estremo lembo meridionale dell’area ladino-dolomitica a ridosso del confine linguistico tra la Val di Fassa e la Val di Fiemme (Heilmann 1955) ⁵.

L’epistolario di Simone Chiocchetti contiene ben 194 tra lettere, cartoline postali d’ordinanza (*Feldpostkorrespondenzkarte*) e cartoline illustrate, oggi tutte conservate e consultabili presso il Museo Storico in Trento, *Archivio della scrittura popolare* ⁶. Cento di esse sono state

⁴ Oltre alle lettere di Simone Chiocchetti, il volume include il “memorandum” di Vigilio Iellico (pp. 105-127), il “libro di guerra” di Giacomo Sommariva (pp. 129-168) anch’essi di Moena, nonché i ricordi postumi “di guerra e di prigionia” di Albino Soratroi di Livinalongo (pp. 175-262).

⁵ Quanto a datazione, le lettere ladine di Simone Chiocchetti sono precedute solo da *L’aimaria delle femene* [L’Avemaria delle donne], breve testo umoristico scritto da Domenico Sommariva nel 1910, pubblicato negli anni Settanta in una trascrizione molto disinvolta (Sommariva 1976: 16-17), nonché dalla traduzione della novella “Il Re di Cipro”, realizzata da certo don Andrea Sommariva, nel volume di Papanti sui parlari italiani in Certaldo (Papanti 1875: 639-40).

⁶ Il fondo è stato donato al Museo dal nipote Enrico Zanoner, al quale va il merito di aver raccolto e riordinato le lettere, per decenni conservate amorevolmente dai familiari, per destinarle alla fruizione pubblica.

pubblicate integralmente nel volume citato: tra queste, due lettere e nove cartoline sono redatte pressoché interamente in ladino, mentre altre 27 cartoline contengono incisi in ladino di una certa consistenza, per un totale di circa 160 righe di testo a stampa. Parti significative in ladino sono presenti anche nei testi inediti, tra cui spiccano almeno una decina di cartoline: in tutto, trascurando singole parole isolate, la consistenza del corpus ladino sale a non meno di 200 righe di testo.

In questa sede ci proponiamo di rileggere questi documenti soprattutto in chiave linguistica, utilizzando sia i testi riprodotti nella citata edizione del 1997, sia gli originali conservati nell'Archivio trentino, in modo da offrire un quadro complessivo dell'epistolario e al tempo stesso di approfondire l'analisi dei testi sotto il profilo formale, integrando e rettificando all'occorrenza l'interpretazione di alcuni passi critici.

1. *Italiano e ladino in Val di Fassa tra Otto e Novecento*

Allo scoppio del conflitto, nelle valli ladine la popolazione era pressoché totalmente alfabetizzata in virtù dell'obbligo scolastico introdotto nell'ordinamento dello Stato asburgico ai tempi di Maria Teresa, sulle orme di una tradizione che fin dal sec. XVI aveva visto il clero e le comunità locali impegnate nel garantire un minimo livello di istruzione ai ceti popolari⁷. Con ciò si era consolidata, soprattutto in Val di Fassa, una diffusa familiarità con l'italiano come *Schriftsprache*, lingua colta di riferimento usata negli atti pubblici e privati, nel commercio e nell'educazione religiosa⁸.

Se da un lato, per converso, la parlata locale dominava ancora incontrastata nella comunicazione orale quotidiana, il suo impiego nella scrittura rappresentava ancora un fenomeno circoscritto a

⁷ In particolare, secondo una statistica del 1880, nel Distretto di Cavalese (comprendente anche la Val di Fassa) l'analfabetismo riguardava il 2,05% dei maschi e il 3,41 delle femmine: sono in assoluto le percentuali più basse della regione, di gran lunga inferiori a quelle degli altri distretti dell'allora Tirolo meridionale di lingua italiana, per non parlare delle restanti regioni della penisola (Bernard 1995: 405-06).

⁸ Da qui l'uso dell'italiano si estende anche alla devozione domestica, mentre la liturgia resta solidamente ancorata al latino: in particolare, la diffusione di libretti di orazioni e canti devozionali in lingua italiana è documentata fin dal sec. XVII (cfr. Morelli-Chiocchetti 1995). Per contro, il tedesco è la lingua di riferimento per i ceti elevati, soprattutto per il clero e i funzionari pubblici. Si tenga presente che la Val di Fassa, a differenza delle altre vallate ladine, dopo le guerre napoleoniche esce dall'orbita di Bressanone, cui era appartenuta per secoli, e viene aggregata al Circolo di Trento, distretto di Cavalese (1817), e alla diocesi di Trento (1818). Cfr. Pescosta 2010: 212.

ristrette *élites* intellettuali. I tentativi di dare coerente forma grafica alla lingua ladina, che si erano succeduti nel corso dell'Ottocento con intensità sempre crescente soprattutto per opera di sacerdoti e intellettuali, non avevano ancora prodotto effetti significativi sulla massa della popolazione: si trattava per lo più di racconti tradizionali, poesie d'occasione o *pièces* di teatro popolare, come ad esempio quelle divulgate a stampa da don Giuseppe Brunel⁹, testi che mantenevano ancora uno stretto rapporto con l'oralità senza incidere più di tanto sulle competenze attive della gente né sulle consuetudini della vita quotidiana. Allo stesso modo privo di risultati duraturi era rimasto l'ambizioso progetto avviato nel 1905 dall'intelligenza ladina a Innsbruck per fare del ladino una lingua di scrittura codificata d'uso comune, grazie a periodici e pubblicazioni di larga diffusione popolare: un'esperienza promettente, ben presto vanificata per effetto del conflitto mondiale¹⁰.

Anche in precedenza, alcune significative testimonianze di scrittura, riflesso di questa secolare situazione di netta diglossia, con l'italiano colto d'uso scolastico in posizione dominante nei contesti formali, provengono da occasioni connesse con la vita militare, dove sorge precocemente il bisogno di affidare alla carta sensazioni e riflessioni legate a un'esperienza del tutto particolare ed estraniante, un bisogno che sembra diventare nel corso dei decenni un'abitudine diffusa: citiamo *en passant* il diario di Cristoforo Stoffie (Piccolin Somnavilla 2003) relativo alle vicende militari degli anni 1796-97, quello di Pellegrino Chiocchetti (P. Chiocchetti 1981), veterano della "Campagna d'Italia" del 1859, le memorie di caserma di Pellegrino Weiss (1868-1953: Weiss 1988), per arrivare infine all'inedito diario di vita militare di Tita Piaz, divenuto poi alpinista di fama mondiale¹¹. Si tratta di testi redatti in un italiano più o meno connotato da interferenze o espressioni proprie dell'idioma locale. Quello di Tita Piaz, a differenza dei precedenti, contiene tuttavia anche un gustoso componimento poetico in 49 quartine interamente scritto in ladino, intitolato *La fiera de Sent Orsela*, che muove precisamente dalla nostalgia per la terra natia:

⁹ Cfr. Bernardi-Videsott 2013, I: 35-69, § 2.3.3 *Giosef Brunel (1826-1892)*.

¹⁰ Sull'azione dell'Union ladina a Innsbruck, sorta per rivendicare i caratteri "nazionali" della popolazione ladina nel contesto dello stato multinazionale asburgico, cfr. Pescosta 2010: 291-97.

¹¹ T. Piaz, *Memorie della mia vita militare 1900-1903*, ms. inedito, copia fotostatica in Arch. ICL/AS, Fondo "Scritture popolari", 2.3.

Ere giusta sul pajon
No ere strach e no aee son
E canche nia dormir me lassa
Peise semper a mia Fassa.¹²

Ma si tratta evidentemente di un caso isolato, riflesso di una personalità eccezionale, dotata di un buon livello di istruzione e di notevole estro artistico, una sorta di divagazione nel contesto di una narrazione prevalentemente affidata alla lingua italiana, che il giovane Piaz padroneggia in modo egregio, al pari del tedesco¹³.

La Grande Guerra, evento catastrofico che segnerà profondamente (con l'Europa intera) anche le piccole comunità dolomitiche, moltiplicherà a dismisura simili esperienze di scrittura popolare, coinvolgendo indistintamente – e in modo ben più drammatico – militari e civili. La corrispondenza dal fronte diviene un esercizio pressoché quotidiano, e trepidante l'attesa di notizie da parte delle famiglie. Allo stesso modo per i soldati impegnati nelle operazioni di guerra diviene esercizio abituale e consolatorio annotare giornalmente fatti, circostanze ed esperienze vissute, oppure rielaborarne più ampiamente il ricordo in retrovia, talvolta dal letto d'ospedale o in convalescenza¹⁴.

Questi documenti, ormai particolarmente numerosi per il nostro territorio, confermano su ampia scala il grado di diffusione raggiunto dall'alfabetizzazione di massa tra la popolazione rurale, non solo maschile, nonché la buona padronanza della lingua italiana assicurata dal sistema scolastico. Prova ne sia il diario di Caterina Pezzei, una ragazza quattordicenne di Moena, che riferisce in questo modo la notizia dell'eccidio di Sarajevo (Pezzé Batesta 1995: 67):

Lunedì 29 Giugno 1914

Non volevo scrivere neppure oggi, ma sono quasi obbligata.

Devo notare una grave disgrazia avvenuta alla mia cara patria, all'Austria.

Mentre scrivo non sono capace di tratenermi dal piangere! Furono assas-

¹² Per ulteriori informazioni e commenti, cfr. l'edizione integrale in Piaz 2003.

¹³ Tita Piaz (1879-1948) si distinguerà, oltre che per le sue imprese alpinistiche, anche come istrionico uomo di teatro e autore di svariate poesie d'occasione a sfondo satirico, precoci documenti della nascente letteratura ladino-fassana. Cfr. Palla 2006, con bibliografia e rimandi puntuali ai testi ladini editi e non.

¹⁴ Come è noto, i militari arruolati nell'esercito austro-ungarico venivano dotati a tale scopo di appositi taccuini di formato tascabile, contenenti il calendario annuale, i tradizionali *Kriegskalender*, stampati nelle varie lingue dell'Impero e distribuiti dall'amministrazione militare, cui spesso si affiancava un taccuino o quadernetto personale acquistato singolarmente. Cfr. Antonelli 2008: 11 e 266.

sinati l'arciduca Francesco Ferdinando principe ereditario e la consorte di lui duchessa Sofia di Hohemberg... Io piansi molto e piango tuttora. Quanto era buono e quanto impareggiabile la sua consorte!!!...

Come già osservava Quinto Antonelli, in simili scritture il modello di una lingua "alta" è evidente fin dall'uso sistematico del passato remoto, in sé estraneo al registro orale dell'italiano regionale (Antonelli 1996). Si trattava di una scuola dove convivevano senza problemi l'attaccamento alla casa d'Austria e l'amore per la lingua di Dante, dove si insegnava in italiano e si imparava a cantare l'Inno austriaco "Gott erhalte, Gott beschütze / Unsern Kaiser, unser Land" nella versione italiana: "Serbi Dio l'Austriaco Regno / guardi il nostro Imperator".

Intenti quasi letterari sono rintracciabili ad esempio anche nelle memorie di guerra del moenese Battista Chiocchetti (B. Chiocchetti 1995) così come in quelle di Marino Bernard di Pera di Fassa (Bernard 2011), testi anch'essi scritti in buon italiano, pur colorito da espressioni del gergo militare rese in un tedesco piuttosto approssimativo, quando non in "austriaco"¹⁵. A parte le interferenze involontarie, molto più sporadica in genere è la presenza di termini o locuzioni espresse deliberatamente nella lingua materna, "tasselli espressivi" (per usare il termine proposto da Quinto Antonelli) introdotti per sottolineare momenti particolari del vissuto personale, come l'incontro inatteso con dei compaesani, civili o militari¹⁶.

In questo orizzonte si colloca l'esperienza umana ed epistolare di Simone Chiocchetti, falegname moenese arruolato nei "Cacciatori imperiali" (*Kaiserjäger*) dove convivevano non del tutto pacificamente reparti formati da tirolesi di lingua tedesca e italiana, in un esercito a sua volta formato da quadri e militari di almeno dieci nazionalità diverse, dove tuttavia il tedesco era "lingua di comando". Partito da Moena il 1° febbraio 1915 per Bressanone, poi inquadrato nelle compagnie complementari (*Ersatzkompanie*) in addestramento a Hall, quindi a Mezzolombardo nelle unità destinate al campo (*Marschbataillon*), egli dà subito inizio a una fitta corrispondenza

¹⁵ Forma linguistica gergale assunta dalla terminologia militare austriaca nell'uso dei soldati del Tirolo italiano, per lo più poco o per nulla pratici della lingua tedesca: «Il termine nasce dalla commistione delle parole "austriaco" e "italiano" e viene usato per indicare un linguaggio casermatico, utilizzato dai soldati trentini durante il servizio militare» (Bonfanti 1996: 101 e segg.).

¹⁶ Bernard 2011: 188. Così anche Albino Soratroi di Livinallongo ne *I miei ricordi di guerra e di prigionia (Maggio 1915 – Febbraio 1919)*, in Palla 1997: 226-27. Sulla presenza di simili incisi dialettali nei testi autobiografici di area trentina cfr. ancora Antonelli 1996: 254.

con la famiglia e con il fratello don Giovanni Battista, curato nel vicino paese di Soraga.

Nei primi due mesi di vita militare le sue missive riflettono in sostanza le stesse competenze linguistiche di molti suoi convalligiani, quelle di un “tirolese italiano”, o meglio – nella fattispecie – di un tirolese di cultura italiana e di madrelingua ladina: discreta padronanza dell’ortografia, lessico tutt’altro che povero, persino una certa cura dello stile¹⁷. In questa prima fase il ladino compare solo in qualche interferenza morfo-sintattica, nei soprannomi dei commilitoni suoi compaesani («quel del gris fregolin», «Bepi Ragnol», «quel Giuselon da Someda», «quel del zan borcanella») e nei termini di parentela che utilizza di preferenza per riferirsi ai familiari: *non*, *nona*, (padrino, madrina), *fioc* (figlioccio), *au* (nonno), *ameda* (zia), *barbes* (zii)¹⁸.

Qualcosa accade a partire dal momento in cui egli giunge a destinazione, in prossimità del fronte austro-russo. Il 25 marzo Simonin scrive al fratello:

Io non sono punto spaventato, mi pare di sentire sempre una voce, che mi dice coraggio, che presto farai ritorno; io mi rassegnò alla volontà di Dio e con ciò mi basta (SdG6, 6. cart. post. 25.3.1915).

Parole di fede e di speranza, una costante nelle sue lettere dal fronte, parole che tuttavia sembrano voler esorcizzare la paura e il presentimento di un triste destino. Sta di fatto che di lì a poco Simonin introduce una variabile significativa nella sua scrittura:

Siamo stati quattro giorni sui carpazi, adesso mi trovo su territorio Ungarese, ma non so dove andiamo. (...) *Ge zion za scampè*¹⁹ da un pericolo, Iddio e la Madonna mi [hanno] protetto... (SdG6, 7. cart. post. 1.4.1915).

“Siamo già scampati ad un pericolo”. Luciana Palla, nel commentare questo passo, fa notare come da questo momento in poi Simone Chiocchetti, per trasmettere notizie sull’andamento delle operazioni

¹⁷ Così anche Cesare Bernard a proposito del profilo identitario e linguistico che scaturisce dalle memorie di guerra di Marino Bernard di Pera. Cfr. Bernard 2011, *Introduzione*: 20-22.

¹⁸ Palla 1997: 17-23. D’ora in poi i singoli documenti editi in questo volume saranno citati nel testo mediante la sigla SdG6, seguita dal numero, genere e data del documento stesso. Per quanto riguarda gli inediti rimandiamo invece una volta per tutte all’*Archivio della scrittura popolare*, epistolario Simone Chiocchetti (sigla: ASP/SCh), indicando la data del documento citato.

¹⁹ In grafia odierna: *ge sion ja scampè*. Sugli aspetti fonetici e ortografici dei testi ladini torneremo a breve.

militari, ricorra sempre più frequentemente alla lingua materna. La necessità di «sfuggire al controllo della censura» è certamente una delle motivazioni principali del cambio linguistico che caratterizza questo epistolario, come avremo modo di vedere di seguito, ma nella fattispecie qui le informazioni sensibili relative ai luoghi interessati dai movimenti della truppa sono già state fornite chiaramente, per quanto in termini assai generici, in italiano. L'espressione ladina sembra piuttosto sgorgare spontanea dal profondo, come reazione emotiva allo scampato pericolo, quasi volta a cercare rifugio e sicurezza nell'alveo dell'intimità e della confidenza familiare.

Comunque sia, per Simonin è la scoperta di una nuova possibilità espressiva, grazie alla quale egli potrà affinare notevolmente le proprie strategie di comunicazione.

2. *Geser reverz, ovvero "leggere all'incontrario"*

Carissimo fratello,

Zon col I Battaglione che pauze ten ciamp, ma de viac dal quarto diz, zotte en bel zol, ma dovon ezer prest a post. Ve die o la che ruon, ma chognede geser reverz, cioè la ultima silaba la meté la prima, e cosita con dute ruon a (ahcotsoR) le stat cater diz de rogazion, noi stason ben del rest, ie mec sgerli col mal ai piec [?].

E ciapa el pachett e ence dute le cartoline, ve reingrazie, vepree ancora canchele che me manezade una bozzetta de cognac o vermut o roba cosita, perche certe oite dotrei gocce certe oite le fa ben, geè scrit ence a casa de chest, ma perchel no men mana mia duceduoi, ciocholatta non refude mai, perche zente che la fa ben. Speron prest de aver la pas e de vederze prest: ze Dio voleze, fozze na gran grazia ve salude con amor fraterno enzema col Beppo, e zaludame chi a ciasa chi da Someda Fortunata, il vostro frat. Simonin

(SdG, 12. cart. post. 28.4.1915)

Sono con il I Battaglione che riposo in un campo, ma in viaggio dal quarto giorno, sotto un bel sole, ma dobbiamo essere presto a posto. Vi dico dove arriviamo, ma dovete leggere alla rovescia, cioè l'ultima sillaba [= *lettera*] la mettete per prima, e così con tutte: arriviamo a (ahcotsoR). Sono stati quattro giorni di rogazioni [= *peregrinazioni*], per il resto stiamo bene, sono mezzi azzoppati, col male ai piedi.

Ho ricevuto il pacchetto ed anche le cartoline, vi ringrazio, vi prego ancora, quanto sarà [il momento], che mi mandate una bottiglietta di cognac o vermut o qualcosa del genere, perché alle volte, alcune gocce alle volte fanno bene. Ho già scritto anche a casa di questo, ma perciò

non mandatemene mica entrambi! Cioccolata, non ne rifiuto mai, perché sento che fa bene. Speriamo presto di avere la pace, e di vederci presto: se Dio volesse, sarebbe una grande grazia.

Vi saluto con amor fraterno insieme con il Beppo, e salutatemi quelli a casa, quelli di Sameda, Fortunata. Il vostro fratello Simonin

È la prima missiva scritta in ladino quasi per intero, salvo le formule di apertura, che saranno sempre in italiano, mentre sempre più spesso anche i rituali saluti di chiusura saranno espressi nella lingua di casa²⁰. Si mette in atto qui una doppia strategia per eludere la censura: l'uso di una lingua "altra", presumibilmente ignota ai censori, unita all'espedito di invertire l'ordine delle lettere per occultare il nome della destinazione (in questo caso *Rostoča*, località non identificata) o altre informazioni sensibili. Una volta assunto questo compito, tuttavia, la lingua materna si rivela un efficace strumento di comunicazione non solo per veicolare esigenze di quotidiana utilità, come la richiesta di generi di conforto, ma anche per esprimere intime aspirazioni e sentimenti religiosi, aspetti abituali della corrispondenza militare, del tutto innocui agli occhi della censura. Anche qui sembra prevalere un bisogno profondo di rafforzare con i propri familiari e con la propria terra quei legami che le circostanze mettono a dura prova.

Il testo risulta scorrevole ed efficace, perfettamente aderente alla lingua parlata. La forma ortografica è largamente mutuata dall'italiano, in virtù della familiarità con la lingua scritta. Lo si nota anche nel caso di certi nessi e raddoppiamenti non richiesti in ladino: «Battaglion» ('battaglione', moen. *batalion*), «zotte» ('sotto', moen. *sote*), «pachett» ('pacchetto', moen. *pachet*), «bozzetta» ('bottiglietta', moen. *bozeta*), «fozze» di contro a «voleze». La fonetica del ladino moenese, laddove questa si discosta dall'italiano, è resa in modo altrettanto istintivo, e tutto sommato con una notevole coerenza, se si considera l'assoluta mancanza di una tradizione letteraria consolidata.

In particolare evidenza risulta la scelta del grafema <z> per rappresentare la tipica sibilante alveodentale ladina, caratterizzata

²⁰ Qui, come altrove, i saluti sono indirizzati alla famiglia, ai parenti di Sameda e a Fortunata, la governante del fratello sacerdote; come spesso accade Simonin vi associa il cognato Beppo (Giuseppe Felicetti, marito della sorella Margherita) che per lunghi periodi sarà nella sua stessa compagnia [fig. 1].

Le trascrizioni sono sempre fedeli al manoscritto originale, mentre le traduzioni qui proposte talvolta divergono leggermente da quelle contenute nell'edizione a stampa, rispetto alla quale si introducono integrazioni e rettifiche per colmare, ove necessario, lacune o imprecisioni; qui anche la punteggiatura è normalizzata in funzione di una miglior comprensione del testo.



1. Simone Chiocchetti (a destra), in divisa di Kaiserjäger, con il cognato Giuseppe Felicetti.

da un punto di articolazione piuttosto avanzato, simile per esito sonoro alla cosiddetta “zeta trentina”. Di contro, il segno ⟨s⟩ indica la serie delle sibilanti palatali, senza distinzione tra sorda e sonora, per cui avremo:

⟨z⟩ = /s/ *zon, pauze, zol, ezer*, ma anche:
*rogazion, grazia*²¹

⟨s⟩ = /š/ *cosita, pas* ‘pace’, altrove *fos* ‘forse’
 = /ž/ *geser, stason* ‘stiamo’

Il grafema ⟨s⟩ è usato senz’altro anche in posizione preconsonantica, dove l’articolazione palatale (sorda o sonora) è notoriamente automatica: *prest, stason, sg[h]erli*, ecc. In posizione interna troviamo invece qualche prevedibile oscillazione, talvolta suggerita forse anche dalla corrispondente forma italiana: si noti per esempio *casa, ciasa*, altrove coerentemente *ciaza*. Viceversa nel breve inciso sopra riportato, «ge zion za scampé», il segno ⟨z⟩ è usato anche in *za* ‘già’, dove ci si attenderebbe “sa”, foneticamente /ž/, grafia odierna *ja*²².

Anche ⟨c⟩ e ⟨g⟩ sono in genere usati secondo norme grafiche dell’italiano:

/k/ *cosita, cater, pachett* /g/ *rogazion, gran*

/č/ *ciamp, ciapà, certe oite* /ǰ/ *geser, ge*

Non mancano tuttavia ipercorrettismi su base italiana, con ⟨h⟩ non richiesta, come in *chognede, ciocholata*, mentre la forma *sgerli* (recte: *sgherli*, ‘sciancati, azzoppati’) è dovuta all’influenza dell’ortografia della lingua tedesca, che Simonin ovviamente conosce, seppur in modo approssimativo²³. Nella resa dei suoni palatali tipici del ladino /č/,

²¹ Si tratta in sostanza della stessa soluzione codificata nel Dizionario moenese (Dell’Antonio 1972), superata nei decenni successivi in direzione di una maggior uniformità con il sistema ortografico del ladino centrale, tema complesso sul quale in questa sede non è possibile soffermarci. Si tenga presente che l’opposizione /ts/ - /s/, tipica del sistema delle sibilanti ladine, non è più presente nel moenat, per la caduta dell’elemento occlusivo nell’affricata. La grafia spontanea adottata da Simone Chiochetti, che di fatto annulla tale opposizione, sembra indicare che all’epoca il passaggio /ts/ > /s/ era già compiuto.

²² Lo stesso dicasi per il nome di persona citato in precedenza, «zan borcanella», dove *zan* sta per Giovanni, pronunciato /žan/, in grafia odierna *Jan*. Si noti che la grafia ⟨z⟩ per /ž/ è attestata non di rado nelle scritture d’archivio, sia di marca italiana che tedesca, laddove lo scrivano tenti di rendere il suono della sibilante palatale sonora (simile alla ⟨j⟩ francese) presente in toponimi e forme linguistiche locali.

²³ In tedesco Simonin scrive al fratello, forse a mo’ di esercizio, un’intera cartolina postale, datata 23.1.1916, cui segue una seconda missiva dove autoironicamente

/ǵ/, in posizione finale o come esito dell'evoluzione dei nessi latini CA e GA, troviamo qualche ulteriore e comprensibilissima oscillazione: già si è visto sopra il caso di *casa - ciasa*, ma anche la forma *scampé* rinvia a un nesso palatale /šč/ qui non marcato (in grafia odierna *sciampè* 'scappati'). La stessa incoerenza si osserva in posizione finale:

/č/ *viac, mec*²⁴, altrove *todesc* (leggi /šč/, oggi *todesc*), ma:

/k/ *cognac*, altrove *poc* 'poco'

Analoghe oscillazioni si noteranno in seguito anche nella rappresentazione della vocale turbata /ö/, tipica del moenese (non presente nel testo qui in esame), così come nell'indicazione dell'accento in parole tronche uscenti in vocale (qui: *meté*, ma *perche, ciapa*; recte: *perché, ciapà*). Lo stesso dicasi per le forme del verbo essere, ora accentate *geè scrit* (= *ge è scrit*), ora agglutinate senza accento al pronome personale debole: *le stat, ie mec sgherli* (= *l é stat, i é mec sgherli*).

Anche altrove l'inesatta rappresentazione dei confini di parola comporta qualche incongruenza, ma non al punto di ostacolare la comprensione del testo: *o la che* (= *olache* 'dove'), *vepree* (= *ve pree* 'vi prego'). Diverso è il caso dell'espressione *canchele*, rimasta oscura anche agli occhi della curatrice, che forse per questo ne omette la traduzione: si tratta di un modo idiomatico ben noto ai moenesi, da leggersi *canche l é* (ossia 'quando' + forma impersonale del verbo essere), il cui senso può essere reso mediante circonlocuzioni del tipo 'quando vi sarà l'occasione', 'la prossima volta', 'una volta o l'altra', e simili.

Non mancano talvolta semplici sviste, anch'esse assolutamente comprensibili, come *duceduoi* (dove la «u» deve essere un *lapsus calami*, recte: *duc e doi*), o interferenze sintattiche come in *vederze*, forma calcata sull'italiano "vedersi", laddove il ladino prevede il pronome preposto all'infinito, come del resto si legge in uno scritto successivo: *ze pol ze veder*²⁵.

annota: «Ve ne scrissi una in tedesco, mi pare di vedervi ridere nel leggerla» (ASP/SCh, cart. post. 25.1.1916).

²⁴ Sing. *mez* 'mezzo': «mec sgherli», «mezzi azzoppati». Nella stessa linea dell'edizione a stampa la lettura «piec» (per «piedi») è assai sospetta, complicata com'è da una autocorrezione dell'Autore. Una «c» finale qui non trova giustificazioni linguistiche: in moenese ci si attenderebbe semplicemente *pié*, mentre in fassano avremmo *pie* o *piesc* (= /š/). Una lettura alternativa potrebbe essere «piee», che nelle intenzioni dello scrivente poteva indicare la vocale accentata finale.

²⁵ ASP/SCh, cart. post. 25.5.1915: «come ze zent aon bõna speranza de ruar enint prest, che fos dapò ze pol ze veder» (come si sente [dire], abbiamo buona speranza di tornare presto [in Tirolo], così che forse poi possiamo vederci). Si noti l'espressione *ruar en int*, lett. 'arrivare in dentro', che indica movimento in direzione della terra d'origine, in opposizione a *jir en fora*, lett. 'andare in fuori', ossia andare verso paesi

Per il resto, la morfologia verbale e nominale corrisponde largamente alla realtà odierna del ladino moenese, salvo che per un punto su cui è bene soffermarsi: «le stat cater diz de rogazion», (sono stati quattro giorni di “peregrinazioni”, con riferimento metaforico alle tradizionali processioni propiziatricie di primavera). Ora, *diz* è palesemente la forma sigmatica del plurale di *di* (giorno), presente in Fassano come in genere negli altri idiomi ladini, ma non nella varietà di Moena, dove questo sostantivo resta eccezionalmente invariato: *l di*, pl. *i di*, (fass. *i dis*)²⁶. Potrebbe trattarsi di un arcaismo, relitto di una fase oggi superata, come capiterà ancora di osservare qui di seguito, ma in questo caso tale spiegazione appare poco plausibile, poiché la stessa forma è usata poco sopra anche nella locuzione «dal quarto diz» (dal quarto giorno), dove il plurale è del tutto incongruente. Allora? L'ipotesi è che Simonin usi coscientemente (ma in modo improprio) il plurale sigmatico, a lui ben noto, per “mascherare” ancora di più il suo scritto agli occhi della censura, e per far questo attinga dal repertorio linguistico del vicino paese di Soraga, dove come si sa è in cura d'anime il fratello don Giovanni Battista.

Gli elementi di analisi formale fin qui tratteggiati sono più che sufficienti per fornire le coordinate entro le quali collocare gli scritti che qui prenderemo in esame. D'ora in avanti saranno sufficienti ancora poche noterelle a margine, mentre l'attenzione sarà rivolta soprattutto al contenuto, al lessico e agli aspetti semantico-espressivi del testo.

3. *I canalign, ovvero gli “italiani”*

Nel mese di maggio le voci di un'imminente entrata in guerra dell'Italia contro gli Imperi Centrali, che cominciano a circolare anche fra le truppe impegnate sul fronte orientale, per il nostro Simonin

d'oltralpe. Sul complesso sistema di preposizioni e avverbi di luogo che il ladino utilizza per descrivere e rappresentare le relazioni spaziali percepite dal soggetto nel contesto dell'ambiente alpino cfr. Ponticelli 2005 e – in tempi assolutamente pionieristici – Poppi 1977.

²⁶ La forma propria del moenese, con plurale invariato, ricorre altrove regolarmente nell'epistolario: «le otto di che zion che pazun», ossia “sono otto giorni che stiamo riposando” (ASP/SCh, cart. post. 28.5.1915); «tenc di», “tanti giorni” (ASP/SCh, cart. post. 16.8.1915); «te poc di», “tra pochi giorni” (ASP/SCh, cart. post. 1.11.1915); «ze ciapon 14 di estra i viasez», “se riceviamo 14 giorni oltre ai viaggi” (ASP/SCh, cart. post. 8.3.1916). Come si vede in quest'ultimo esempio, il moenese condivide peraltro con il ladino centrale il plurale sigmatico per una nutrita serie di sostantivi e aggettivi maschili. Cfr. più oltre: *autrez* ‘altri’, *gamberez* ‘gamberi’, *strapacez* ‘strapazzi’, ecc.

sono motivo di nuove preoccupazioni, che si aggiungono a quelle derivanti dai combattimenti in corso, ma anche di qualche speranza di un prossimo rientro:

I giorni sono terribili che passiamo adesso, tutti i giorni si combatte, siamo forse a cento e venti passi dai russi, ma siamo ben in trincea (...) forse riceviamo il cambio un giorno o l'altro (...) Sento che avete venduta la manza, seicento venti cor[one] è un bel importo, non c'è male ma doveva ben essere bella grassa, già l'avete data *al menegon da maza* (SdG, 18. lettera 22.5.1915).

La lettera è tutta in italiano, segno che qui – più che della censura – Simonin si preoccupa dei modesti affari di casa: quella manza, certamente venduta come carne da macello al *Menegon*²⁷, aveva consentito di realizzare una discreta sommetta, essenziale a garantire il sostentamento della famiglia, che ora deve fare a meno delle sue braccia. Tuttavia l'apertura del fronte con il Regno d'Italia avrebbe reso impraticabile al pascolo l'intera zona del passo San Pellegrino, dove la comunità di Moena aveva la maggior parte degli alpeggi:

Se è vero che vengono su i *canalign* allora toccherà mantenerle in stalla anche in tempo d'estate, non faranno affaroni i *canalign* a venire dalla nostra parte (*Ibid.*).

Come spiega correttamente Luciana Palla, il termine *canalign* (sing. *canalin*) nell'idioma moenese possiede un duplice significato: esso designa in primo luogo gli abitanti di Canale d'Agordo, e per estensione quelli dell'intero Agordino, zona piuttosto depressa economicamente da cui in epoca storica provenivano braccianti agricoli, ambulanti più o meno regolari, talvolta anche mendicanti in cerca di qualche opportunità a Moena e nella contigua Val di Fassa. In secondo luogo, e forse proprio a partire dall'annessione del Veneto al Regno d'Italia (1866), l'uso del termine si è esteso ulteriormente a indicare i “regnicoli”, quindi gli italiani in generale. Il passo citato attesta contemporaneamente l'uso di entrambi questi significati: l'arrivo delle truppe italiane al passo, oltre che impedire il pascolo del bestiame, ostacolerà anche il transito e i commerci dei “vicini” in terra tirolese.

In genere il termine è connotato negativamente e usato spesso – come sottolinea ancora Luciana Palla – «con un certo disprezzo» (SdG6: 36, nota 3). Si chiarisce così ulteriormente la complessa struttura identitaria che Simonin condivide con la gente della sua terra in

²⁷ Soprannome di famiglia (accrescitivo di *Menego*, Domenico) con cui si indica Giuseppe Zanoner, al tempo intraprendente commerciante di carni e bestiame di Moena.

questo particolare frangente storico: tirolese di madrelingua ladina, egli non esita a definirsi “italiano” rispetto ai commilitoni di lingua tedesca o di altra nazionalità, ma tendenzialmente non usa lo stesso termine per le popolazioni d’oltre confine:

- [1] E paura che adez te pöc di i me mette en te la mars, come che ze zent dir i met int duc i tagliegn ence chi racomanè ²⁸.
- [2] Ia tot fora duc i taliegn, e i fa su la mars, e così i fa dei todesc ²⁹.
- [3] De tagliegn zion alla mia comp. en 7 ³⁰, da Cavalese 4, in ogni comp. ce ne sono tirolesi, (...) la maggioranza sono Sloveni, Ungheresi.
- [4] Più tardi forse si riceve permesso anche noi italiani, questi slovacchi partono continuamente in permesso (SdG, 44. cart. post. 26.12.1915).

Per marcare la propria appartenenza e la propria diversità rispetto agli abitanti dello Stato confinante, ora nemico, egli ricorre di preferenza al nomignolo ladino, oppure a circonlocuzioni topografiche del tipo “quelli di sotto”, “quelli a mezzogiorno”:

Sento che c’è molto movimento di militari costì, sentii pure che con [quelli] che ci stanno a mezzogiorno è ormai decisa, forse, chi sa che non arriviamo anche noi costii ³¹ (SdG, 19. cart. post. 24.5.1915).

È il 24 maggio: già “l’Esercito marciava per raggiunger la frontiera...”. La guerra con l’Italia potrebbe richiedere lo spostamento dei *Kaiserjäger*, avvezzi alla montagna, sul fronte meridionale: è questa la speranza che comincia a serpeggiare tra i combattenti tirolesi attenuando un poco il peso delle tristi condizioni in cui si trovano a operare.

Pochi giorni dopo Simonin scrive di nuovo a casa e al fratello sacerdote, usando ampiamente la lingua materna. Ora il ladino non serve per ingannare la censura militare, ma sembra ancor di più espri-

²⁸ “Ho paura che adesso tra pochi giorni mi mettano nella compagnia di marcia (*Marschkompagnie*); come si sente dire mettono dentro tutti gli italiani, anche quelli raccomandati” (SdG, 38. cart. post. 1.11.1915).

²⁹ “Hanno preso fuori tutti gli italiani ed hanno formato la compagnia di marcia, e così fanno con i tedeschi” (SdG, 40. cart. post. 6.11.1915) .

³⁰ “Di italiani alla mia compagnia siamo in sette” (SdG, 43. cart. post. 30.11.1915).

³¹ Così anche altrove: «Come stanno le cose da noi, e con quei di sotto seguitano [a combattere?]]» (SdG6, 46. cart. post. 11.1.1916). «Che si dice di quei a mezodi, che i la fenis» (che la smettono?) (SdG6, 55. cart. post. 20.2.1916). Cfr. invece: «è vero che Riva è in mano dei taliani?» (SdG6, 81. cart. post. 14.5.1916). è uno dei pochi luoghi in cui si fa riferimento all’esercito italiano usando il termine proprio. In precedenza troviamo solo un «ci scaperà anche questa volta dalle balle taliane», per dire le pallottole nemiche (SdG6, 23. cart. post. 17.6.1915).

mere la trepidazione per le vicende che d'ora in poi coinvolgeranno direttamente la propria terra, la propria famiglia:

Carissimi genitori,

(...) E zentu che i canalign i ataca vèra, el prior la cognu tramudar fora dut, pòlézer che vegnizane en int, fos te pòc temp. Chilgiò le na polgéra che fa paura. Per entant pacchec non vegn più (SdG, 20. cart. post. 26.12.1915).

(...) Ho sentito che gli "italiani" hanno attaccato [= *i à tacà*] guerra, il priore ha dovuto traslocare tutto [a Moena]; può darsi che si torni [in Tirolo] forse in poco tempo. Qui è una pidocchiaia che fa paura. Per intanto pacchetti non ne vengono più.

Il "priore" di cui si tratta è il gestore dell'Ospizio, il rifugio eretto sul valico nel 1358 dai Frati dell'Ordine di San Pellegrino per offrire soccorso e riparo ai viandanti, tornato successivamente nel pieno possesso della Comunità di Moena³². Poiché la linea del fronte, per esigenze strategiche, sarà attestata più a valle (loc. *El Fanch*), tutte le strutture agricole e ricettive del passo vengono abbandonate al loro destino, se non date alle fiamme³³.

A prescindere dai tratti formali³⁴, il passo contiene diversi elementi lessicali significativi. Innanzitutto il termine «vèra» 'guerra', con riduzione del nesso gw-, regolare in ladino (cfr. anche *vadagn* 'guadagno', *vardar* 'guardare', ecc.) ma nella fattispecie soppiantato oggi a Moena dall'italianismo *guera*. La stessa forma ritorna ancora una seconda volta, pur in contesto italiano: «adesso incominciamo il terzo anno de vera» (SdG, 45. cart. post. 1.1.1916), il che ci permette di affermare che all'epoca la forma propriamente ladina era ancora in uso nella parlata locale, per quanto già affiancata dalla forma concorrente.

³² Dopo la partenza dei Frati, il gestore laico della struttura mantenne il nome di Prior, mentre il ricordo dei fondatori rimane indelebile nella toponomastica, dato che da allora il passo e il torrente che scende a Moena (antieramente *Mont de Aloch* e *Rif de Meda*) portano il nome di "San Pellegrino". Cfr. Felicetti 1906.

³³ «Da sera se à vedù lujores da la man de Sèn Pelegrin. I aea dat fòch ai baic da mont e ai alberghes: l'Ospizio del Comun e l "Monzoni" del Bepo Caiosta. / La sera si videro dei bagliori dalle parti del San Pellegrino. Avevano incendiato le baite e gli alberghi. L'Ospizio del Comune e il "Monzoni" del Bepo Caiosta» (Jellici del Garber 20082: 51 e 107).

³⁴ Da notare ancora l'ambiguità del segno ◊ in fine di parola: *pacchec l'èl* vs. *pòc /k/*, con ◊ dedotta dall'ortografia tedesca, secondo una soluzione che d'ora in poi comparirà ancora nell'epistolario, seppur saltuariamente. Sui verbi frasali *tramudar fora* e *vegnir en int* si veda quanto sopra, nota 25.

Un elemento conservativo, dunque, ma non il solo. Ancora più sorprendente è la voce «chilgiò» ‘qui’, rimasta a Moena solo nella memoria popolare, oggi soppiantata dal più comune *chigiò*: nell’epistolario è un *hapax*, a fronte della forma odierna che invece ricorre per una decina di volte³⁵. Costante sarà invece in tutto il corpus l’uso del lad. *fenir* ‘finire’, forma oggi ritenuta antiquata e largamente sostituita dall’innovativo *fnir*³⁶.

Infine *polgera* (che la curatrice traduce erroneamente con “polverone”), voce non attestata nei dizionari correnti, ma perfettamente riconducibile al moen. *polge*, ‘pidocchio’³⁷. E sul fatto che pulci e pidocchi costituissero il tormento quotidiano per i soldati in trincea non occorre soffermarsi più oltre.

4. *La Malora da Falcade*

«Sarà molto movimento anche costì adesso. Quasi sicuramente veniremo, come ci ahno detto adesso». Così Simonin chiudeva, preoccupato e speranzoso al tempo stesso, la sua cartolina ai genitori. Lo stesso pensiero, ben più estesamente accompagnato da altri interrogativi e raccomandazioni, ritorna nella lettera inviata al fratello il giorno seguente, scritta per larga parte in ladino. (SdG, 21. lettera 27.5.1915, fig. 2)

Carissimo fratello,

Son oggi quattro giorni che siamo in riposo, ma credo che oggi si cammina, i nea dit i uffizai che facilmente ruon en Tirol, ia domana lori de poder vegnir int, e duc ie più contenc, m gevoleze restar en Tirol nomia sir super la Dalmazia.

A Moena no deve ezer più nessugn, i deve avergli fatti duc soldai, e saa caminè, come è zentu. I soldai de assistenza della gendarmeria i zarà saà da pez te fucada.

I soldai che le a Moena elo duc polachi, Tirolesi poc zegur, la malora da Falcade adez laverà lavoro, el Prior è zentu che la tramudà fora a Moena te le ciazze del meneghin Puchi. Recquem.

³⁵ Dal punto di vista evolutivo si tratta della forma intermedia tra *chilò* < vlat. ECCU ILLŌC, attestata a Moena da Heilmann 1955: 69 e 214, ma tuttora presente in badiotto e fodom (livinallese), e gli esiti più recenti: moen. *chigiò*, *fass. chiò* (*fass. ant. clo, gard. tlo*).

³⁶ Cfr. più oltre *fenirà*, *fenis*, *fenì*, oltre a un’altra decina di occorrenze qui non citate, mentre già Heilmann registra solo *finide*, con -i- (ivi: 226).

³⁷ Dal vlat. PEDUC(U)LU, con lo stesso trattamento di -cl- secondario come in *chilgiò*, esito proprio di Moena (e Soraga), di contro a *fass. poie* (ivi: 129).

I ge avrà tot le bestie ence a na part, disege che ze noi cogn noi stae a vener quella manzetta po negra, ze noi cogn, a past i podera sir pöch quest anno per Sent Pellegrino.

Chigiò ia sa metu fora la ciacera che le Venezia en fiamme!!! (...)

(...) Ci hanno detto gli ufficiali che probabilmente arriviamo in Tirolo, hanno chiesto loro di poter rientrare, e tutti sono più contenti, ma bisognerebbe restare in Tirolo mica andare giù per la Dalmazia.

A Moena non dev'esserci più nessuno, devono averli fatti tutti soldati, e già partiti, come ho sentito. I soldati di assistenza della gendarmeria saranno già da un pezzo a Fuciada.

I soldati che sono a Moena, sono tutti polacchi? Tirolesi pochi di sicuro. La malora di Falcade adesso avrà lavoro. Il Priore ho sentito che ha traslocato tutto a Moena nelle case del defunto Meneghin Puci, requiem (= riposi in pace).

Avranno anche sequestrato le bestie ad alcuni. Dite loro che se non devono non stiano a vendere quella manzetta nera, se non devono.

Al pascolo potranno andar poco, quest'anno, al San Pellegrino. Qui hanno già messo in giro la chiacchiera che Venezia è in fiamme!!! (...)

Simonin sembra padroneggiare sempre più disinvoltamente l'uso scritto dell'idioma materno, al quale ormai si affida senza remore. A parte l'incipit, fin qui il testo è reso in un ladino piuttosto fluido che rispecchia in modo immediato la lingua parlata. Le intrusioni vere e proprie dell'italiano sono rare: «facilmente» (lad. *fazilmenter, fazile*), «avergli fatti» (lad. *i aer fac*), «quella» (lad. *chela*), «quest anno» (lad. *chest an*). Il mancato riconoscimento dei confini di parola, a parte le solite forme verbali agglutinate con il pronome, si riscontra solo in «gevoleze» (= *ge voleze*), «nomia» (= *no mia*, lett. 'non mica'), «noi» (= *no i*), e poco altro. Trova anche il modo di risovere l'alternanza /k/ - /č/ in fine di parola: «poc» 'pochi' - «pöch» 'poco', con «ö» correttamente marcata soltanto nella seconda occorrenza.

Per contro l'uso di «s» sia per la sibilante palatale sorda, sia per la sonora, trae in inganno anche la curatrice, laddove interpreta «sir super la Dalmazia» con “andare su per la Dalmazia”, mentre sta per “andare giù”, foneticamente /žir žu/, oggi *jir ju*, come più sotto «saà, sa» per “già”, in grafia odierna *jà*. È probabile invece che – come suggerisce Luciana Palla – i «soldati di assistenza alla gendarmeria» siano gli *Standeschützen*, la milizia territoriale adibita soprattutto a mansioni di supporto, sostegno e rifornimento, nella quale erano inquadrati gli uomini non idonei al servizio nell'esercito regolare (in genere, i giovani sotto i 20 anni e gli uomini con più di 42 anni), reparti che tuttavia non di rado furono impiegati anche in prima linea sul fronte dolomitico. Per altro il nostro Simonin non poteva sapere che la conca

27/5/1915

Carissimo fratello,

Sen' oggi quattro giorni che siamo
in riposo, ma credo che oggi si
termina, i miei del. ufficiali che
probabilmente non in Tirolo, se domani
lori del poter seguir int, e due se più
contino, ma forse restar in Tirolo
come sic super la stabilizzazio.

Allo stesso no deve esser più nessuno,
e deve avergli fatti due soldati, a suo comando
come i soldati. Il soldato se assistenza dello

guardaronaria i suoi san da jor le peccato.
I soldai che lo a obbene sto due polachi
fardesi fore regim, lo malora da italeudo
cile l'aria l'aria, el Bier i senti che la
trama da fra a obbene te lo scaccetol mome
ogin Tocchi. Pasquon.

I ge una dot le buste cuce a me fast,
disge che se noi cogno noi stae a
vener quella manetta per noque, se noi
cogn, a fast i fontora in poch quest'anno
per Sant. Pellegrin.

Chigiro su meta fra la circeia che lo
Venezia in piano !!!

di *Fuciada*, tradizionale alpeggio della regola di Soraga, era già stata abbandonata in favore di una linea difensiva più favorevole tracciata tra il passo delle Selle e le Cime di Costabella.

Il toponimo in questione è qui trascritto *fucada*, dove in ogni caso «ca» sta senz'altro per /ča/, esito di palatalizzazione ladina del gruppo latino CA³⁸, non marcato, come abbiamo visto altrove. Il toponimo ladino condivide la stessa base etimologica con il sottostante paese di Falcade, denominazione che al contrario non subisce il tipico trattamento fonetico del ladino fassano. Questo per dire come il confine linguistico qui coincidesse (e coincida tuttora) con un confine politico-amministrativo, cosa che storicamente ha contribuito a formare anche le contrapposte mappe mentali proprie delle popolazioni confinanti.

Tuttavia qui non entrano in gioco i pregiudizi nei confronti dei *canalign*. Prevale piuttosto la preoccupazione per l'inagibilità degli alpeggi, per la militarizzazione del paese, per le requisizioni che potrebbero toccare anche il bestiame di casa: «che non vendano quella manzetta nera, se proprio non sono costretti»³⁹. L'espressione «la malora da Falcade» non allude sarcasticamente alla miseria della gente d'oltre confine, ora “nemica”, come erroneamente suppone la curatrice (SdG6: 39, nota 3), ma si riferisce a una persona concreta, un'anziana donna di Falcade di nome Luigia De Sacco, detta “Malora” dal soprannome di famiglia, che in tempo di pace trafficava abitualmente di contrabbando attraverso la frontiera, per lo più sale e tabacco, generi sottoposti a dazio. È chiaro che essendo ora il Passo zona di operazioni militari, tale attività sarebbe diventata assai più complicata, per non dire impossibile. Il sarcasmo è tutto qui⁴⁰.

³⁸ Dal vlat. FALCATA, a sua volta derivato da FALCE (lad. *fauc*), con riduzione del dittongo -au- secondario a -u- in posizione protonica. Cfr. Heilmann 1955: 95.

³⁹ Nell'originale la particella rafforzativa *po* risulta stranamente fuori posto, stante che nel parlato non potrebbe mai essere collocata all'interno di un sintagma nominale, ma subito dopo il verbo: che no i stae po a vener chela manzeta negra. Così anche nelle forme interrogative, come vedremo più avanti.

⁴⁰ Su Gigia Malora (Luigia De Sacco, 1852-1931), «regina delle contrabbandiere», cfr. Pellegrinon 1982: 46. L'abilità di questa donna nell'ingannare le guardie di frontiera è rimasta proverbiale. Fino a pochi decenni or sono a Moena ancora si raccontava che un giorno la Malora, mentre rientrava da una delle sue spedizioni oltre confine attraverso il bosco di Falcade, scorse di lontano una guardia che veniva verso di lei. Prontamente si tolse dal sentiero e si accovacciò nell'atto di fare i propri bisogni, nascondendo la merce proibita sotto l'ampia gonna. Passando l'uomo l'apostrofo: «La feu, Malora?», e lei subito di rimando: «Eh, la faze mi se posse», giocando sull'ambiguità dell'espressione “la faccio / ve la faccio”.

5. *Chigiò se la ves longia...*

Venezia in fiamme. Simonin non crede affatto alle voci di uno sfondamento del fronte italiano, messe in giro probabilmente ad arte per tener alto il morale delle truppe impegnate in Galizia. Le perdite sono sempre più ingenti, le notizie di soldati feriti, caduti e dispersi si accavallano giungendo in paese, e le famiglie in ansia chiedono informazioni sui propri cari. Già la cartolina postale inviata al fratello l'11 maggio riferiva notizie su alcuni compaesani arruolati nel suo stesso reparto, dicendo tra l'altro: «quel medil non sò se è ferito, disperso, o morto» (SdG6, 14. cart post. 11.5.1915). Nello scritto qui in esame (ancora SdG, 21. lettera 27.5.1915) egli risponde evidentemente alla richiesta di ulteriori notizie circa l'incerta sorte del commilitone di Medil, piccola frazione posta a monte del paese di Forno:

De quel medil non so niente io, alla compagnia non è, che è morto io non posso dirlo, ne state a dirgli che giò dubite che el fosse mort, el pol ezer perdù ⁴¹.

Questa seconda parte della lettera si apre con le consuete informazioni sulla salute, rese come al solito in italiano: «Io sto bene, come spero di voi tutti». Ma il pensiero del compaesano morto o disperso in battaglia sembra richiedere un linguaggio meno formale: un nuovo, sommo cambio linguistico, forse dettato dal timore della censura, forse indotto da un senso di intima partecipazione al tormento della famiglia, o dal presentimento di un comune destino.

Comunque sia, la lettera prosegue fluidamente in ladino, con notizie più dettagliate sulle condizioni dei combattenti al fronte, che vedono affievolirsi le speranze di una rapida conclusione della guerra, mentre già si annuncia lo spettro della fame: ormai il pane basta appena per un pasto solo e non c'è più modo di ricevere quei provvidenziali pacchetti da casa.

Chigiò ze la ves longia pian pian meza che na pagnoca ze ze la magna ten bast beleche, ma la ze fenirà ben ence chesta naoita o l'altra. I pacchec

⁴¹ “Non dite ai parenti che io sospetto sia morto: potrebbe essere disperso”. Si noti come in contesto ladino si eviti il termine “disperso”, ben noto allo scrivente, in favore del più generico ma appropriato perdù ‘perduto’. Dovrebbe trattarsi di Eustachio Felicetti, classe 1883, morto in Galizia il 3 maggio 1915, nella sanguinosissima battaglia di Gorlice-Tarnow. Cfr. Piccolin 2007: 58-60 e 98. Nella stessa battaglia cadde anche Antonio Rossi di Soraga, del quale Simonin intuisce drammaticamente la triste sorte: «Di Tone Baila non so niente, o che è ferito, overo prigioniero, perche il III Battailon è quasi tutto sparito, io più non lo vidi dopo il 3/5» (ASP/Sch, cart. post. 12.6.1915).

no zi ciapa più entant, l no le trasporti per entant, de ciocolata aeze bezogn, ma adez no podede più manarmene.

Qui la si vede lunga; pian piano mezza pagnotta la si mangia in un pasto solo, quasi. Ma finirà pure anche questa, una volta o l'altra. I pacchetti non li si riceve più, per intanto, non ci sono trasporti per intanto. Di cioccolato avrei bisogno, ma adesso non potete più mandarmene.

In seguito l'assillo per la scarsità di cibo si farà ancora più pressante, appena dissimulato dall'uso della lingua materna, che viene in soccorso almeno per mascherare il termine "fame" – come accadde sistematicamente tra i soldati – dietro nomi e nomignoli locali, ignoti alla censura:

Chigio ze fa zentir ence la fam, ciapon en cart de pinza al di, che no zela nince en man, che la e bel e magnada, zeno i aumenta la e magra ensoma⁴².

Qui incomincia a farsi sentire *la lupia* qualche volta, andiamo a prendersi patate, che buona che sarebbe la polenta...⁴³

Nella lettera del 27 maggio ogni precauzione cede di colpo allo scorcamento e Simonin passa di nuovo alla lingua comune: «Siamo alla fine già del mese di maggio, che non si arrivi a casa per la staggione del fieno? Oh, che stufi che tutti siamo». Uno sfogo istintivo, repentino, subito però ricondotto sotto il controllo della ragione: «Non giova niente: *cogne cambiar linguagio*», non serve lamentarsi, anzi può essere pericoloso farlo in italiano, il disfattismo non solo viene censurato, ma anche severamente punito: meglio tornare alla lingua di casa, incomprensibile ai più. Ma ormai siamo in chiusura, resta solo il tempo per stigmatizzare il comportamento di certi commilitoni e per invocare preghiere per il ritorno:

zence che le guerra, noi desmet de bestiemar, le dut una tacada, nomia duc, una parte. Pregate per me che possa fare ritorno. Vi saluto caramente, ecc.⁴⁴

⁴² «Qui si fa sentire anche la fame, riceviamo un quarto di *pinza* [una sorta di schiacciata] al giorno, che non la si ha nemmeno in mano che è bell'e mangiata. Se non aumentano è magra, insomma» (SdG6, 26. cart. post. 22.7.1915, inviata da una località imprecisata della Dalmazia).

⁴³ *Lupia* è voce gergale tuttora nota in ladino moenese (ASP/SCh, cart. post. 12.1.1916, scritta ancora dal fronte galiziano). Frequentissimo nelle memorie dei soldati al fronte il ricorso all'approvvigionamento spontaneo per contrastare la sempre più drammatica carenza di vettovagliamento, una delle cause che di lì a qualche anno porteranno al collasso dell'Impero.

⁴⁴ «Anche se siamo in guerra, non smettono di bestemmiare, è tutto una dopo l'altra, mica tutti una parte» (SdG, 21. lettera 27.5.1915).

6. *Sicche no i capis nia... ma non sempre funziona*

Simonin rientra in Tirolo il 17 giugno, ma sarà per un breve periodo. Il suo reparto non è destinato al fronte dolomitico, come egli spera, ma sarà trasferito inizialmente in Dalmazia (22.7.1915), quindi dislocato sul fronte croato-serbo. In data 18 e 20 giugno scrive da Bolzano due cartoline, più o meno dello stesso tenore:

Caro fratello

(...) Son contento di essere tornato dalla Galizia, da quei paesi miseri, magari qui sarà anche peggio per trattar di guerra ma saremo sulle nostre terre. Speriamo che forse arrivo in Fiemme o Fassa e poi si avrà una volta o l'altra anche la pace. Speriamo che Dio ceda doni presto (...) ⁴⁵

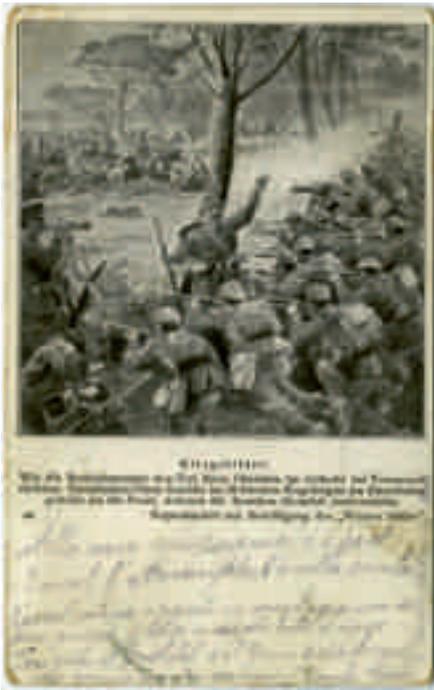
Il mese successivo la sua compagnia è ancora nelle retrovie, in terra tirolese, da dove continua come di consueto una corrispondenza pressoché quotidiana con i familiari. In una cartolina postale datata 18 luglio egli accenna a una lettera scritta «en dialetto nos», allo scopo dichiarato di aggirare la censura. Questa lettera non è presente nel corpus, forse non è mai pervenuta al destinatario: probabilmente – nonostante l'espedito linguistico – essa non è passata inosservata, dato che doveva contenere espressioni sospette, come ci informa la carta postale successiva:

La lettera mepar de averla scritta en dialetto nos, sicché noi capis nia, chel di ère enpoch rabioz, zeben che no zen fa nia a enrabiarze, perche rabbios ze foze ogni dì; chigio ze padis la fam pian pian, chigio che paza la ferata per sora, come zarala canche zion zu per na montagna, aon ciapa fora le carpele, al pian noi ne mena zegur. Qui le na tal moltitudine de mosce, che è da per dut negher (SdG, 25. cart. post. 18.7.1915).

La lettera mi pare di averla scritta nel nostro dialetto, sicché non capiscono nulla. Quel giorno ero un po' arrabbiato, sebbene non si ricavi nulla ad arrabbiarsi, perché arrabbiati si sarebbe ogni giorno; qui si patisce la fame, piano piano, qui che passa il treno di sopra; come sarà quando saremo su per una montagna? ci hanno distribuito i ramponi, al piano non ci conducono di sicuro. Qui c'è una tal moltitudine di mosche, che è dappertutto nero.

Le condizioni di vita delle truppe peggiorano progressivamente, ed è comprensibile che talvolta anche il pur devoto e paziente Simonin

⁴⁵ ASP/SCh, cart. post. 20.6.1915. La precedente, di data 18.6.1915, è una cartolina illustrata con una immagine di propaganda [fig. 3].



3. Cartolina illustrata inviata da Bolzano il 18 giugno 1915, recante il timbro della censura militare. Retro: immagine di propaganda raffigurante la battaglia di Tomaczow (località oggi in Polonia), combattuta dall'esercito austro-ungarico contro la cavalleria cosacca.

possa essere arrabbiato. Al di là dei tratti formali di questo passo ⁴⁶, è necessario qui osservare che l'uso del termine "dialetto", prevedibile all'epoca, non contraddice la coscienza dell'alterità della propria lingua materna rispetto all'italiano, né il suo impiego consapevole messo in campo per eludere la censura. Anzi, il bisogno di intrattenere una comunicazione con i familiari sottratta ai controlli delle autorità militari continuerà a manifestarsi anche nei mesi successivi. Il 30 marzo 1916 suggerirà al fratello, alternando opportunamente i codici: «Se avete qualche cosa da dir, *che no ge vòl che zaeze l'universo, mette cater righe ten pach*» ⁴⁷. Evidentemente i pacchi erano meno soggetti ai controlli, o così almeno presumeva lo scrivente.

⁴⁶ Si noti l'alternanza tra sing. *rabioz* e pl. *rabios* (-s + i > /s/), coerentemente rappresentata nella grafia, ma anche l'interferenza sintattica dell'italiano già rimarcata, con il pron. pers. posposto all'infinito: «averla, enrabiarse», *per l'aver, se enrabiar*.

⁴⁷ «Se avete qualcosa da dire, che non occorre sappia l'universo, mettete quattro righe in un pacco» (ASP/SCh, cart. post. 30.3.1916).

Ciò nonostante, entrambi sospettano che la censura stia creando qualche intoppo nei loro scambi epistolari. Simonin lo ammetterà qualche giorno dopo: «Deve essere proprio come voi dite perché scrivo ogni giorno a voi, o a casa, o al Beppo, ne dovrete ricevere tre in settimana, eh sì che mi pare di non mette[r] su cose di segreto»⁴⁸ (ASP/SCh, cart. post. 3.4.1916).

Comunque sia, non è questa l'unica motivazione che spinge al cambio linguistico: sempre più frequentemente sembra emergere nell'epistolario il bisogno di ricorrere alla lingua materna quasi per evocare per un momento le voci della sua terra, i suoni dei lavori agricoli, il calore degli affetti familiari. «*Scriveme canche ia feni de ziar*, qui in qualche posizione segano già il secondo». «Scrivetemi quando hanno finito di sfalciare il fieno...». Poi repentinamente ritorna il pensiero della guerra, che imperversa sul fronte italiano e minaccia da vicino il paese natale:

Da sta man i deve batter forte, perché le en movimento gran⁴⁹.

7. *Feste giò oramai chest'an non fae...*

Non sarà possibile d'ora in poi seguire Simonin nel suo peregrinare tra il fronte e le retrovie, per scovare tra le righe dei suoi scritti le tracce del suo travaglio, quello di un anti-eroe, schiacciato dal peso degli eventi, rassegnato al suo destino, eppur sorretto dalla fede nella divina Provvidenza, dal pensiero di casa e da speranze di ritorno sempre più flebili. Dovremo limitarci a osservare ancora per un po' le sue testimonianze epistolari sotto il profilo linguistico, laddove sempre più la sua scrittura lascia trapelare i segreti moti dell'anima, e insieme ci tramanda una vivida immagine del ladino moenese di cent'anni fa.

Ferito leggermente al dito mignolo il 1 agosto 1915, Simonin sarà ricoverato per tre settimane in ospedale a Sisak, città croata sul fiume Izek, da dove il 16 agosto scrive al fratello:

⁴⁸ ASP/SCh, cart. post. 3.4.1916. L'accento a righe o parole cancellate dalla censura nelle lettere ricevute da casa si trova anche in altre missive: SdG6, 56. cart. post. 25.2.1916 e 83. cart. post. 21.5.1916.

⁴⁹ «Da questa parte devono combattere forte, perché c'è un movimento grande» (SdG6, 25. cart. post. 18.7.1915). Rettifichiamo anche qui la svista contenuta nella traduzione presente nell'edizione a stampa: *da sta man* non significa «da questa mattina» bensì «da questa parte», intendendo con ciò il fronte italiano, dove già infuriano i combattimenti. La cartolina è inviata dal Tirolo dove la compagnia di Simonin è al momento acquartierata: «Questa sera forse vado a Brunech [Brunico] a trovare gli altri moeni» (*Ibid.*).

Adez le pazà ence la Madonna d'aost, feste giò oramai chest'an non fae, perche come che *poz* capir noi la fenis nince staoita. Che *faipo* i canalign intalo [?] (ASP/SCh, cart. post. 16.8.1915).

Adesso è passata anche l'Assunta. Feste ormai io quest'anno non ne faccio, perché da come posso capire non la finiscono neanche stavolta. Che fanno gli "italiani" là dentro? [= *int alò*]

Il tono è confidenziale, il ritmo è quello proprio della lingua parlata, la forma senza troppe commistioni con l'italiano appreso a scuola. Forse le condizioni di relativa quiete contribuiscono a far fluire le parole con maggior scioltezza, persino la grafia sembra più curata⁵⁰. Da segnalare ancora, tra l'altro, la presenza di elementi arcaici nelle forme verbali, come ad esempio in «*poz*» 'posso', analogo al fass. *posse*, oggi sostituito nel moenese dal trentinismo *pode*⁵¹. Lo stesso dicasi per la frase interrogativa «che faipo?», con la caratteristica inversione verbo-pronome nella sua forma regolare, *i fa > fa-i?*, con la particella rafforzativa postverbale che ne sottolinea l'aderenza spontanea alla lingua parlata⁵². Si vuol sapere che cosa stiano facendo le truppe italiane "là dentro", ossia al passo di San Pellegrino, attestate a pochi chilometri dal paese.

Ormai il nostro Simonin sembra preferire decisamente la lingua materna per scrivere di argomenti legati all'ambiente domestico, come nella carta postale inviata al fratello il 15 novembre da Vöcklabruck, nella quale si accenna a una richiesta di indumenti utilizzando la terminologia che gli è più familiare: *scuffia, ciauze, manezign, ciamije, mudande, ciuzè...*⁵³

Ieri scrissi a casa per le robe che me occur, la scuffia, en par de ciauze e manezign ciamise e mudande no è bezogn, auter creze che no me occur. Gio manere i ciuzè che è porta en fin adez, i mane ai fratelli Giacomuzi, per l'inoltro a voi, le ciuze mioi, arzolè che i e, i e come novez (ASP/SCh, cart. post. 15.11.1915).

⁵⁰ Si noti «giö» correttamente marcato con la dieresi, cosa che invece non si verifica nel testo successivo: cfr. sotto «gio», «mioi», «novez», per *giö, miöi, növes*.

⁵¹ Così anche successivamente, in una missiva indirizzata al fratello: «Le ancora miec, che così *poz* più aidar mio pare», "è ancora meglio, che così posso aiutare di più mio padre" (SdG6, 59. cart. post. 8.3.1916); e similmente, scrivendo ai genitori: «da man le miec che *poz* più ve aidar» (ASP/SCh, cart. post. 8.3.1916).

⁵² Oggi a Moena (diversamente dal resto della valle) in posizione enclitica si preferisce -li: *che fali po?*

⁵³ Dimesso dall'ospedale, Simonin viene inviato al "Quadro" reggimentale di Vöcklabruck (Austria Superiore) dove vengono accolti i soldati in riposo o in convalescenza e dove si riformano le compagnie da inviare di nuovo al fronte. Vi rimarrà dal 30 agosto al 1 dicembre 1915. Cfr. SdG6: 52 e segg.

Ieri scrissi a casa per le cose che mi servono, la cuffia, un paio di calze e mezzi guanti. Di camicie e mutande non ho bisogno, altro credo che non mi occorra. Io manderò le scarpe che ho portato fino adesso, le mando ai fratelli Giacomuzzi, per l'inoltro a voi. Sono scarpe mie, una volta risuolate, sono come nuove.

Sembra che i fratelli Giacomuzzi (nativi di Fiemme stando al cognome) siano in procinto di andare in licenza, perciò egli affida loro il pacco con le scarpe da risuolare⁵⁴. Simonin, al contrario, non potrà mai godere di un pur breve permesso, come egli sperava ardentemente. Chiudendo la missiva, egli esprime rassegnazione e speranza al tempo stesso: «In ogni modo se non mi danno permesso, abbiate pazienza che anch'io ne devo sopportare di più ancora. Verrà poi anche quel giorno sospirato che potrò venire anche a casa». E a margine aggiunge ancora, in ladino: «Me piaseze ence a mi poder vegnir a ciazza, ma che voleo», «piacerebbe anche a me poter venire a casa, ma che volete?»

8. *Che faipo i canalign?, ovvero: le incerte sorti del conflitto*

Segnato dalle crudeltà dell'inverno galiziano inizia il «terzo anno *de vera*» (SdG6, cart. post. 1.1.1916). Dai primi di dicembre 1915 Simonin si trova di nuovo al fronte, a Zalozce vicino a Tarnopol, oggi Ucraina, e le domande sul procedere delle operazioni militari sulle montagne di casa si fanno sempre più incalzanti. È un assillo ormai costante: da un lato l'inquietudine per il dramma che incombe sulla sua gente, dall'altro forse l'idea che uno sfondamento sul fronte italiano possa portare rapidamente alla conclusione del conflitto, qualunque essa sia.

Nei primi mesi del 1916 si accavallano le voci di grandi movimenti di truppa sul fronte dolomitico e giungono persino dicerie su presunte conquiste territoriali dell'Esercito italiano nel Trentino meridionale:

- [1] Che faipo chigiò, batti la strada de S. Pellegrin come a sir ziar?⁵⁵
- [2] E zentu che le cascha Riva, en man dei canalign, con caranta mille omegn. E lo vera? E da voi che novità elo? De zemenar ai feni?⁵⁶

⁵⁴ E a proposito di *ciuzè* (scarpe), ecco un altro modo di dire caratteristico del ladino, che non si può tradurre alla lettera: *arsolè che i é, i é come nôves*.

⁵⁵ «Che fanno qui, battono la strada del passo S. Pellegrino come per andare a fare il fieno?» (SdG6, cart. post. 17.4.1916).

⁵⁶ «Ho sentito che Riva è caduta in mano agli italiani, con quaranta mila uomini. È vero? E da voi che novità ci sono? Di seminare hanno finito?» (SdG6, cart. post. 11.5.1916).

[3] Costi quali novità sono, di pace nulla? Coi taliani comela, vègni [?] ⁵⁷

[4] Ai l'offensiva i canalign, come che disede [?] ⁵⁸

Osserviamo anche qui l'efficacia delle domande formulate mediante l'inversione interrogativa, specie alla terza persona plurale, con -i enclitico regolare in ladino, ma oggi ormai recessivo nel *moenat* di fronte all'innovazione di area trentina ⁵⁹.

Nel passo citato al n. 3 troviamo una delle rare occorrenze in cui le truppe italiane sono indicate senza la copertura, sarcastica o prudentziale, offerta dal popolare nomignolo ladino (*canalign*) ⁶⁰. Qualunque ne sia la ragione, gli interrogativi sull'andamento della guerra sul fronte austro-italiano sono palesemente associati a un pressante desiderio di pace, non certo a inclinazioni irredentistiche, in genere estranee alle popolazioni rurali del Tirolo italiano, come d'altro canto non vi è più spazio per sentimenti patriottici nei confronti dell'Impero: «Non so, ma come la penso io *la deve sir mal daperdut*» ⁶¹. Su tutto prevale ancora una volta il miraggio dell'agognato armistizio, la speranza del ritorno, il pensiero della famiglia e dei pesanti lavori agricoli che ora gravano solo sulle spalle dei genitori e delle sorelle ⁶²:

A ciazza i metterà le patate adez; no fa bisogn che i ze despere a laorar, ma i fae pian pian chel che ie bògn; che i lase far a mi ze è la grazia de ruar ancora a casa. Io spero sempre
(SdG6, cart. post. 17.4.1916).

A casa metteranno le patate adesso; non occorre che si affannino a lavorare, ma facciano piano piano quello che son capaci; che lascino fare a me, se ho la grazia di tornare...

⁵⁷ «Con gli italiani come va, arrivano?» (SdG6, cart. post. 9.7.1916).

⁵⁸ «Hanno l'offensiva gli italiani, come dite?» (SdG6, 99. cart. post. 1.8.1916).

⁵⁹ Oltre al caso già analizzato, si veda: «batti?» (< *i bat*), «ai feni?» (< *i à feni*), «vegni?» (< *i vegn*), oggi a Moena piuttosto *bàteli?*, *àli feni?*, *vègneli?*, ecc.

⁶⁰ Cfr. anche SdG, 43. cart. post. 30.11.1915, di cui sopra alla nota 30.

⁶¹ «Deve andar male ovunque», per dire che a suo avviso le sorti della guerra sono ormai segnate (SdG6, cart. post. 14.7.1916). In precedenza Simonin aveva ripetutamente sconsigliato i familiari di sottoscrivere i prestiti di guerra: «Delle 550 corone, aede fat mal a emprestarle, finché i ciapa soldi la và», ossia «avete fatto male a concedere il prestito: finché ricevono denaro, la guerra può andare avanti» (SdG6, 50. cart. post. 1.2.1916).

⁶² La madre è morta nel novembre del 1915, come ci informa Luciana Palla (SdG6: 13), ma Simonin non ne sarà mai informato: scrivendo a casa egli si indirizzerà sempre ai genitori e alle sorelle.

Anche qui, come in altri passi dell'epistolario, emergono le colorite espressioni proprie dell'idioma locale, ulteriore testimonianza del fatto che Simonin ha acquisito una certa confidenza con la scrittura, riuscendo ormai a trasferire agevolmente sulla carta concetti e pensieri formulati nella propria lingua materna. Si noti in particolare il verbo *se desperar*, lett. 'disperarsi', usato qui nel senso figurato di 'affannarsi, dannarsi l'anima nel fare qualcosa'⁶³. Anche altrove troviamo locuzioni di analogia pregnanza, inserite eventualmente anche in contesto italiano, ma ricavate dal repertorio linguistico nativo, come ad esempio *stochenar l porcel*⁶⁴, *i ne troa bujieres*⁶⁵, *trar polver ti ölgez*⁶⁶, *sgionf e egher*⁶⁷.

Un uso deliberatamente criptico si riconosce invece in espressioni del tipo *jir al cuert* letteralmente "andare al coperto", che Simonin adotta più volte per informare il fratello circa i suoi tentativi di farsi ricoverare in ospedale e uscire dal conflitto.

Adez ghe voleze sir al quert, mentenede ben come che voi di[r] (osp) ma ge voleze la medesina (ASP/SCh, cart. post. 30.3.1916).

Adesso bisognerebbe "andare al coperto", mi capite bene come voglio dire (= ospedale), ma ci vorrebbe la medicina.

"La medicina", forse una sostanza atta a simulare la malattia⁶⁸. Ma nemmeno i vari espedienti, più o meno leciti, messi in campo ripetutamente negli ultimi mesi passati al fronte o nelle retrovie, potranno sottrarre Simonin al suo triste destino.

⁶³ Già in uso risulta per contro il termine patate, mutuato dall'italiano, di contro all'indigeno *pomes*, o *pomes de tera* (cfr. ted. reg. *Erdäpfel*) attestato in altro luogo: «Cosa fatte, se non avete polenta, torta da pomez?» (SdG6, 52. cart. post. 13.2.1916). Improbabile che si tratti di mele: avrebbe detto *pomes de alber*.

⁶⁴ «Avete stochenà el porcel», «avete ammazzato il maiale?» (SdG6, 45. cart. post. 1.1.1916).

⁶⁵ «I ne troa busierez», «scoprono che abbiamo mentito», lett. "ci trovano bugiardi" (SdG6, 59. cart. post. 8.3.1916).

⁶⁶ «Fan di tutto per trar polver ti olges», "buttare polvere negli occhi" (SdG6, 72. cart. post. 19.4.1916).

⁶⁷ «Zon sgonf e egher», "sono stufo [lett. 'gonfio'] e agro" (SdG6, 86. cart. post. 18.6.1916).

⁶⁸ Qualche mese dopo Simonin scriverà al fratello: «Mandatemi due o tre groppi di aglio o cipola, che le adopero poi come mezzo per vegnir» (SdG6, 92. cart. post. 6.7.1916). Anche sul fronte galiziano, come altrove, saranno innumerevoli i casi di autolesionismo. Cfr. Antonelli 2008: 124-26.

9. Epilogo

Le cose precipitano. Nel mese di giugno l'esercito russo, al comando del generale Brussilow, sferra una poderosa offensiva sul fronte galiziano e le truppe austro-ungariche sono costrette a ripiegare. Nelle ultime missive di Simonin troviamo la diretta testimonianza di questi drammatici eventi che segneranno anche le ultime concitate fasi della sua esistenza⁶⁹.

Chigiò zion ensegne a sir inavant come i gamberez, voi dir a batter i tacchi te quel de drio, aon empaca dut; perche i barretogn i bombarda i fozadi che le a sinistra de noi, ma i ciapa ben ence e spez (SdG6, cart. post. 27.7.1916).

Qui siamo pronti ad andare avanti come i gamberi, voglio dire a batter i tacchi nel di dietro, abbiamo impaccato tutto, perché i russi bombardano le trincee che stanno alla nostra sinistra, ma colpiscono anche, e spesso.

Il linguaggio quasi grottesco con cui si allude ai preparativi per la ritirata non riesce a dissimulare l'apprensione per l'efficacia dell'artiglieria russa. Lo stile è frettoloso, infarcito di voci e modi di dire presi dal dialetto trentino, dominante fra i commilitoni, piuttosto che dalla lingua materna: «quel de drio», «i fozadi», «a sinistra»⁷⁰.

Alcuni giorni dopo, in un attimo di pausa, preludio ad altre spossanti fatiche, Simonin informerà il fratello sull'avvenuto arretramento delle linee austro-ungariche, usando ancora una volta la lingua materna per copertura. Si annunciano giornate di duro lavoro e forse altri spostamenti, ma resta intatta la speranza «de ruar a ciazza en dî»:

Carissimo fratello,

Oggi che il tempo permette più che in avvenire scrivo a tutti. Il 28 a mezzanotte aon lassa el stelung che da 8 mes ere semper stat alo, bel come en marciapie. Adez scomenza i strapacez, dormir poch, laorar per semper ma en ultima no le nia, basta demò ruar a ciazza en dî e po ze e tanto uzè, la sete tocca padir che èga no gene fam no zem padis no. (...)

⁶⁹ Cfr. Piccolin 2007: 70-71, specie nota 64, ove si cita tra l'altro il testo qui di seguito riportato, con una traduzione più appropriata rispetto a quella proposta nell'edizione a stampa (SdG6: 99, nota 1).

⁷⁰ In lad. piuttosto *chel de dò*, *i fosc* (o *i fossai*), a *cencia*. D'uso comune tra soldati provenienti dal Tirolo italiano era anche il nomignolo "barrettoni" affibbiato ai soldati russi in ragione dei loro voluminosi copricapo in pelliccia. Per quanto la voce trentina *bareta* 'berretto' sia sconosciuta in fassano, qui il derivato gergale appare regolarmente assimilato sotto l'aspetto fonetico e morfologico: *barretogn* (sing. *bareton*).

Zion recule per na quindesina de chilometri, ma scampon ben ancora, belle prest (SdG6, cart. post. 30.7.1916).

(...) a mezzanotte abbiamo lasciato la posizione in cui da 8 mesi ero sempre stato, bella come un marciapiede. Adesso cominciano gli strappazzi, dormire poco, lavorare sempre ma infine non è niente, basta solo arrivare a casa un giorno; e poi si è così abituati. Ci tocca patir la sete perché acqua non ce n'è, fame no non ne patiamo. (...)

Siamo retrocessi per una quindicina di km., ma scappiamo ancora di sicuro, ben presto.

Il ricorso a qualche termine del gergo militare non intacca più di tanto il fluire del pensiero, una volta effettuato il cambio linguistico, salvo in una momentanea parentesi «la sete tocca padir», subito ricondotta nell'alveo della lingua materna ⁷¹.

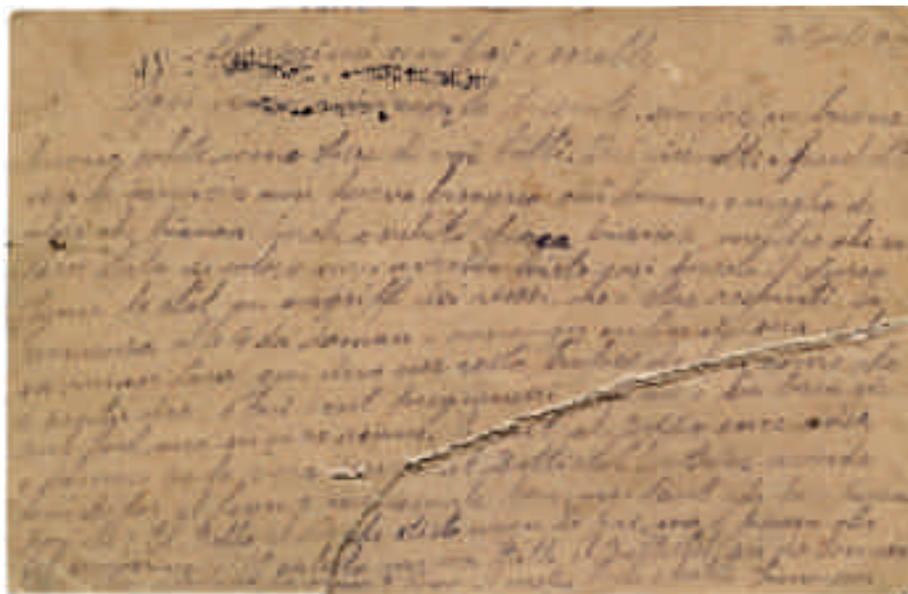
L'ultima lettera contiene il trepidante resoconto di un nuovo furioso attacco, con il ladino sempre più intercalato da voci tedesche, italiane e dialettali: «anriff», «respinti», «pregionieri»... Poco importa se la forma è approssimativa, il contenuto è chiaro, ed è drammatico, anche se Simonin si preoccupa sempre di rassicurare genitori e sorelle sul suo stato di salute e sullo scampato pericolo. C'è appena il tempo per un pensiero sui lavori stagionali a casa, e per l'ennesimo presagio di una pace troppo a lungo attesa per essere vicina veramente:

Ignor le stat en anriff dei russi, che i stac respinti, la scomenza alle 4 da doman i cannongn en fin da sera, dut en rumor taca, gen deve eser resta tropez de ferì come che e zentù dir, e trei cent pregionieri. Gio no è bu breà sir sul foch, ma en viac reane. (...)

Adez avrede fenì de far el fegn, e menomale bon, no tant che lan pazà pero che? El Beppo el dis che stista vegn la pas, ma è paura che nol endovine (SdG6, cart. post. 3.8.1916).

Ieri c'è stato un attacco dei russi, che sono stati respinti, hanno cominciato alle 4 del mattino i cannoni fino a sera, tutto un rumore ininterrotto, devono essercene rimasti molti di feriti da come ho sentito dire, e trecento prigionieri. Io non ho dovuto andare sul fuoco, ma eravamo in viaggio. (...) Adesso avete finito di fare il fieno, e abbastanza buono, non tanto come l'anno passato però, vero? Il Beppo dice che quest'estate viene la pace, ma ho paura che non indovini.

⁷¹ In moenese suonerebbe: *tocia padir la sé*. Si noti invece il part. pass. *reculé* (sing. *reculà*), da un *reclar* 'indietreggiare' che peraltro sembra formato più sul francese *reculer* che non sull'it. 'rinculare'. Viceversa, forme non perfettamente grafizzate sono «quindesina», fass. *chindejina*, e «scampon» anche qui con /č/ non marcato, moen. *sciampón*.



4. L'ultima lettera inviata da Simone Chiocchetti ai genitori e alle sorelle in data 3 agosto 1916 (tutti i documenti qui riprodotti sono conservati presso la Fondazione Museo Storico in Trento, per gentile concessione).

Le ultime parole, apposte a margine, sono per la madrina: «Che diselapo la Nona?» Una domanda che resterà senza seguito: Simone non darà più notizie di sé. Al campo suppongono che sia stato fatto prigioniero, così comunica asciuttamente l'Ufficiale incaricato al fratello sacerdote con la carta postale del 24 agosto ⁷². Senza esito alcuno resteranno le ricerche prontamente avviate dai familiari. Catturato durante l'avanzata nemica, o forse caduto in battaglia o sotto i colpi dell'artiglieria, Simone Chiocchetti sarà uno dei tanti dispersi della guerra austro-russa, la “guerra dimenticata”.

⁷² «Ich teile Ihnen höfl. mit, das ihr Bruder Simon Chiocchetti laut Angabe seiner Kameraden in Gefangenschaft geraten ist» (SdG6, Appendice: 103).

Bibliografia

ANTONELLI, QUINTO

1990 *Scritture in guerra: un'analisi linguistica*, in AA.VV., *I luoghi della scrittura autobiografica popolare*. Atti del 3° seminario nazionale, Rovereto 1-3 dicembre 1989, fascicolo monografico di «Materiali di lavoro», 1-2/1990, pp. 141-150.

1996 *“Io ò comperato questo libri...”*. *Lingua e stile nei testi autobiografici popolari*, in Banfi-Cordin 1996, pp. 209-263.

2008 *I dimenticati della Grande Guerra. La memoria dei combattenti trentini (1914-1920)*, Trento, Il Margine.

BANFI, EMANUELE – CORDIN, PATRIZIA

1996 *Pagine di scuola, di famiglia, di memorie. Per un'indagine sul multilinguismo nel Trentino austriaco*, Trento, Museo Storico in Trento.

BERNARD, CESARE (a cura di)

2011 *Il duro flagello. Memorie di guerra di Marino Bernard (1914-1916)*, Vich/Vigo di Fassa, ICL.

BERNARDI, RUTH – VIDESOTT, PAUL

2013 *Geschichte der ladinischen Literatur. Ein bio-bibliografisches Autorenkompendium von den Anfängen des ladinischen Schrifttums bis zum Literaturschaffen des frühen 21. Jahrhunderts (2012)*. Bd. I: 1800-1945: Gröden, Gadertal, Fassa, Buchenstein und Ampezzo. Bd. II/1: Ab 1945: Gröden und Gadertal. Bd. II/2: Ab 1945: Fassa, Buchenstein und Ampezzo, Bozen, Bolzano/Bozen University Press [Scripta Ladina Brixinensia, 3].

BONFANTI, MICHELA

1996 *L'austriaco nei diari, nelle memorie e nei canzonieri di soldati trentini*, in Banfi-Cordin 1996, pp. 101-122.

CHIOCCHETTI, BATTISTA

1995 *Memorie della guerra Austro-Russa 1914*, a cura di Mario Gallarati e Claudio Boselli, Vich/Vigo di Fassa – Milano, ICL – CUEM.

CHIOCCHETTI, PELLEGRINO

1981 *Vita di un soldato [ovvero i movimenti dell'anno 1859, cioè avanzata e ritirata del sesto Battaglione Reto K.K. Jeger, che finisce colla battaglia di Morando, di Solferino e col riposo di Verona]*, in “Mondo Ladino” V, n. 1-4, pp. 95-112.

DELL'ANTONIO, GIUSEPPE

1972 *Vocabolario ladino moenese – italiano*, Grop Ladin da Moena, Trento, s.d. [1972].

FELICETTI, DON LORENZO

1906 *L'Ospizio di San Pellegrino presso Moena nel Trentino. Memorie storiche*, Cavalese. [ristampa anastatica a cura della Biblioteca comunale di Moena, 1995].

HEILMANN, LUIGI

1955 *La parlata di Moena nei suoi rapporti con Fiemme e con Fassa. Studio fonetico e fonemático*, Bologna, Zanichelli.

JELICI DEL GARBER, CARLO

2008² *Sti egn a Moena. Memorie di un moenese*, Trento, Grop Ladin da Moena – Union di Ladins de Fascia.

MARGONI, ALESSANDRO

2010 *L'identità ladina tra questione nazionale e Schutzvereine*, in “Geschichte und Region / Storia e regione” XIX, n. 2, Innsbruck Vienna – Bolzano, Studienverlag, pp. 53-81.

2017 *Die ladinische Identität zwischen der 'nationalen Frage' und den 'Schutzvereinen' im Habsburgischen Tirol. Ursachen und Ursprünge der Entstehung eines selbstständigen politischen und kulturellen Gruppenbewusstseins einer kleinen Sprachgruppe = L'identità ladina tra 'questione nazionale' e 'Schutzvereine' nel Tirolo*

MORELLI, RENATO – CHIOCCHETTI, FABIO

1995 *I “Sacri Canti” e il rito dei Trei Rees*, in AA.VV. 1995-96, vol. I, pp. 437-561 [= “Mondo Ladino” XIX].

PALLA, LUCIANA

1986 *I Ladini fra Tedeschi e Italiani. Livinallongo del Col di Lana, una comunità sociale 1918-1948*, Venezia, Marsilio (con il patrocinio dell'Union di Ladins da Fodom).

1994 *Fra realtà e mito: La grande guerra nelle valli ladine*, Milano, Angeli.

1997 *Simone Chiocchetti. Vigilio Iellico. Giacomo Sommariva. Albino Soratroi*, Scritture di guerra 6, Trento, Museo storico in Trento.

2005 *La “questione nazionale” tra Ottocento e Novecento*, in Chiocchetti-Riccadonna 2005, pp. 33-46.

2006 *Tita Piaz a confronto con il suo mito*, Trento – Vich/Vigo di Fassa, Museo Storico in Trento – ICL

PAPANTI, GIOVANNI

1875 *I parlari italiani in Certaldo alla festa del V centenario di messer Giovanni Boccacci*, Livorno.

PELLEGRINON, BEPI

1982 *Quando a Falcade la meridiana segnava il tempo. Album di immagini. 1890-1930*, Falcade (a cura dell'Amministrazione Comunale).

PESCOSTA, WERNER

2010 *Storia dei ladini delle Dolomiti*, San Martin de Tor, Istitut ladin "Micurà de Rù".

PEZZÉ BATESTA, CATERINA

1995 *Piccolo diario di Caterina (1912-1918). Dalla pace alla Grande Guerra*, a cura di Michele Simonetti Federspiel, Bassano del Grappa, Grop Ladin da Moena – Ghedina & Tassotti Editori.

PIAZ, TITA

2003 *La fiera de Sent Orsela*, in "Mondo Ladino" 27, pp. 361-381 [ms. 1900].

PICCOLIN, MARIA

2007 *Per no desmentierà... Fies de Fascia morc da la Gran Vera*, Trento, Regione Trentino-Alto Adige [ed. it.: *Per non dimenticare... Figli di Fassa morti nella Grande Guerra*, Trento, Regione Trentino-Alto Adige, 2011].

PICCOLIN SOMMAVILLA, MARIA (a cura di)

2003 *Diario di guerra e di famiglia di Cristoforo Stoffe di Moena*, in "Mondo Ladino" 27, pp. 283-304.

PONTICELLI, LOREDANA

2005 *Paesaggio e linguaggio*, in "Ladinia" XXIX, pp. 73-105.

POPPI, CESARE

1977 *Ecologia ed ecologia culturale*, in "Moena Ladina" III, pp. 18-52.

RUMIZ, PAOLO

2014 *Come cavalli che dormono in piedi*, Milano, Feltrinelli.

SdG6 = PALLA 1997

SOMMARIVA, SIMONE

1976 *Os ladine da Moena*, Moena.

WEISS, PELLEGRINO

1988 *Descrizione della mia povera vita militare*, in "Mondo Ladino" XII, n. 1-4, pp. 147-233.

Abstract

L contribut analiseia tl aspet linguistich l contegnù dles letres manedes dal front oriental, ti prums agn de la Gran Vera, dal Kaiserjäger Simone Chiocchetti de Moena, con atenzion particulara per les pertes scrites per ladin. La racoiuda de letres reprejenteia defat una dles prumes atestazions organiches dl ladin de Moena, na documentazion che deida a sclari, un secul plu tert, n valgugn aspec de na varieté puech documenteda tla diacronia. N valgugn toc vegn enscì prezisès y interpretés miec a confront de co che i é vegnus liec da Luciana Palla tla analisa storiografica. Dlongia i aspec ortografics y lessicai dl test met l' analisa al luster en particular les dinamiche psicologiches liesdes al mudament de lingaz, olà che l talian scolastich se muda ju sovenz con l lingaz dla oma, furbaria che ti dà la poscibelté al autour de ti sciampé al control dla zensura, ma ence de di fora a na moda spontana triches, temes y speranzas de na vita sotmetuda ai patimenc dl ciamp de batalia, dalonc en Galizia, olà che l joen da Moena jirà adincontra a si destin tragich.

The work reviews from a linguistic point of view the content of the letters sent by the “Eastern Front”, during the first years of the Great War, by the Kaiserjäger Simone Chiocchetti from Moena, with particular attention to the parts written in the native idiom. The epistolary represents in fact one of the first organic attestations of the Moena Ladin, a documentation that after a century helps to better clarify some aspects of a variety that is indeed little documented in diachrony. Thus, some crucial pieces are better explained and interpreted than they were in the reading given by Luciana Palla in the historiographical analysis. In addition to the orthographic and lexical aspects of the text, the analysis highlights in a particular way the psychological dynamics linked to the linguistic change. The use of scholastic Italian is frequently alternated with the mother tongue; this stratagem allows the author not only to escape the control of censorship, but also to express in a more genuine way anxieties, fears and hopes of a life subjected to the sufferings of the battlefield, in the faraway land of Galicia, where the young man will go towards his tragic destiny.

Padre Frumenzio Ghetta: l'eredità in un inventario

Daniele Verra

INTRODUZIONE

«Ci sono stati uomini che hanno scritto pagine, appunti di una vita dal valore inestimabile»¹. Con questa citazione, incipit di una famosa canzone italiana vincitrice del Festival di Sanremo nel 2007, iniziava il mio lavoro di tesi sul “fondo Ghetta” custodito negli archivi dell'ICL². Un processo lungo e laborioso aveva preceduto questo scritto, tenendomi occupato per svariati mesi. Un dispendio di tempo ripagato però da una conoscenza nuova, quasi dal formarsi di un rapporto interpersonale con una delle personalità di più alta valenza culturale della Val di Fassa che io, ahimè, non avevo avuto occasione di incontrare. A mano a mano che scendevo e mi inabissavo nei meandri delle carte di padre Frumenzio, iniziavo a mettermi in relazione con lui, sfiorando la sua forza di volontà, le sue capacità, la sua fermezza d'animo, il suo carattere, la sua persona.

Proseguivo ancora dicendo che per comprendere gli obiettivi dell'indagine bisognava anzitutto capire il metodo di lavoro di fra' Frumenzio, figura qui descritta nel primo paragrafo. Egli è stato, oltre che un grande frate dell'ordine minore dei francescani, con tutti gli aspetti e i doveri che l'esserlo comporta, un grandissimo studioso. Grazie alla sua erudizione e alle sue inesauribili ricerche, padre Frumenzio è diventato un'importante personalità nel campo della storiografia trentina, riuscendo a fare luce su una serie di questioni che hanno avuto enorme importanza per molte comunità del trentino, prima fra tutte quella della “sua” Val di Fassa. Si arriva in questo modo a parlare di *modus operandi*: padre Frumenzio era un assiduo frequentatore di biblioteche e archivi; egli passava ore e ore seduto di fronte a un mucchio di vecchi documenti, alla ricerca di informazioni

¹ Moro Fabrizio, Pensa, 2007, Album: Pensa, Warner Music.

² Daniele Verra, *Studio preliminare del “fondo Ghetta” custodito all'Istituto Culturale Ladino di Fassa*, elaborato scritto di prova finale - Università degli studi di Trento, Dipartimento di lettere e filosofia, Corso di Laurea in studi storici e filologico-letterari, a. acc. 2016/17

che potessero illuminare l'una o l'altra questione. Leggeva ogni carta che riteneva utile alla causa e, quando trovava qualcosa che avesse valore (culturale si intende, non dimenticava mai di essere un frate francescano), lo trascriveva o ne faceva una fotocopia. Sfogliando la sua eredità, collocata in parte nell'archivio dell'Istituto Culturale Ladino e per un'altra presso la Fondazione Biblioteca San Bernardino a Trento, troviamo per questo una grande mole di materiale diviso soprattutto fra appunti, regesti, trascrizioni e fotocopie di documenti.

Questo ci portava al secondo capitolo, una sezione nella quale la mia tesi trovava il suo fulcro, quasi il suo intero essere. Dopo aver lavorato sulle carte del fondo, i già citati appunti, regesti, fotocopie e così via, avevo tentato di trovare un criterio d'ordinamento per le carte Ghetta collocate nell'archivio dell'ICL e altresì di creare uno strumento di descrizione del fondo che permettesse di avere una panoramica, seppur non analitica, di tutto il materiale presente. Un lavoro di analisi improntato sul riuscito tentativo avvenuto tra il 2011 e il 2013 presso la Fondazione Biblioteca San Bernardino, dove le carte Ghetta erano state oggetto di un intervento di riordino dal quale è poi nato anche l'inventario che oggi aiuta gli utenti che si vogliono orientare nei meandri del fondo Ghetta lì presente.

La figura del Ghetta – concludevo – sarà dunque vista soprattutto nel suo ruolo di ricercatore, archivista e studioso. Il lato umano e quello religioso del frate, certamente importanti, vengono invece lasciati in ombra; certamente non si devono scindere i suoi valori umani e religiosi da quelli di studioso, poiché ogni dote e ogni aspetto della vita di padre Frumenzio contribuiscono a formare la persona forte e irriducibile nella sua ricerca. Ciò che si vuole prendere in esame nella tesi sono le testimonianze materiali che padre Frumenzio ci ha lasciato, quale vivo attestato del suo impegno e del suo amore per la storia, per la Val di Fassa e per il popolo fassano. Si vogliono presentare, e offrirne un primo strumento di consultazione, le sue carte, le sue ricerche, le sue fatiche; quelle “pagine”, quegli “appunti di una vita” che collocano fra' Frumenzio nell'immortalità e che ancora oggi non smettono di porlo come maestro di molti studiosi e come aiuto e sostegno per chi decide di intraprendere una ricerca già affrontata da lui. Appunti che portano a strade percorse, ma senza togliere la possibilità di batterne di nuove o di percorrerle con ricerche parallele. Proprio come avrebbe voluto il *Chimpl da Tamion*³.

Il presente numero di “Mondo Ladino” ospita interventi su temi

³ *Chimpl* sta per ‘ciuffolotto’: *Chimpl da Tamion* è notoriamente lo pseudonimo con cui p. Frumenzio negli anni '60 e '70 soleva firmare le sue composizioni poetiche.

affini all'archivistica, soprattutto con l'enucleazione di alcuni lavori svolti nel quadro del riordino a cui è stato sottoposto l'archivio dell'ICL. Il riordino del "fondo Ghetta" ne fa parte a pieno titolo ed è stata per me una piacevole notizia scoprire di poter rispolverare il mio lavoro di tesi, riorganizzandolo in questo breve intervento. Queste pagine mi permettono di portare ancora una volta alla luce il lavoro svolto e la mia ammirazione per la figura di fra' Frumenzio; soprattutto, mi danno modo di aggiornare il vecchio elaborato presentando in breve l'inventario Ghetta nella sua forma definitiva già indicato come progetto futuro nella mia tesi.

Nella presente stesura infatti, accanto ad alcune parti sostanzialmente invariate (§ 1 e 3), vi sono sezioni rivisitate e aggiornate con ulteriori informazioni che danno maggior valore a questo lavoro. In particolare il paragrafo 2 (Il "fondo Ghetta" presso l'Istituto Culturale Ladino di Fassa) rappresenta una versione notevolmente abbreviata rispetto alla stesura originale che posso (con grande gioia) definire assolutamente obsoleta: già in sede di discussione presso la Facoltà degli Studi di Trento avevo annunciato che la tabella che sintetizzava l'analisi sulle carte Ghetta sarebbe stata unicamente la base per poter dare vita a un vero e proprio inventario da affiancare a quello già posto in essere dalla Fondazione Biblioteca San Bernardino per avere, ora, una descrizione sintetica di tutta l'eredità archivistica lasciata da padre Frumenzio. E così, da politico mediocre, la promessa mantenuta si traduce oggi nell'inventario definitivo consultabile presso la Biblioteca "Padre Frumenzio Ghetta" dell'ICL oppure online sul sito del medesimo istituto (www.istladin.net).

1. Padre Frumenzio: il frate con il vizio della storia

AI CURIOSH

- [1] Ai curioush che vel saer
chi che l'é chest ciacolon
ve'l die n curt desché son bon,
e te chest saré sinzier.
- [5] Son nashù sun chel da Vich,
de firé, ta la maor neif,
via 'l Solar desché l'é scrit
talgran liber da la Pieif.
M'à tegnù sun sora 'l Batum
- [10] mi non Tonele da Tamion.

I me conta che mia mare
dant de jir via per Gherdena
a me comprar, con mie pare
fin sun Roda de Vael
[15] con bustina e camejot
la é ruada, apede 'l ciel.

Sun Tamion 'pede la iava
gio é passà i prumes egn,
vegnie sù te anter la biava
[20] tegnie agegres barbesh gregn.

Veide amò la iava, rèchia,
che la fash i popacé,
con n pech de lat de feida
la chesh pete ence par me.

[25] Cater ciase da Tamion,
lejia biencia n mez ai pré
dut se speia tal ciel fon
gio tal cher ve portaré.

Per non dimenticare la dimensione della ladinità, sempre fortemente presente in padre Frumenzio, si è ritenuto opportuno proporre all'inizio di questa sezione dedicata alla sua figura un testo poetico "autobiografico" che apre significativamente la sua raccolta di poesie e che ci permette di apprezzare anche la sua spiccata vena letteraria (Ghetta 1987: 17). Eccone una libera traduzione, intesa a consentire ai non ladinofoni di seguire con maggior facilità il testo ladino:

Ai curiosi che vogliono sapere / chi è questo chiacchierone / ve lo dico
in breve come riesco / e in questo sarò sincero. Sono nato in quel di
Vigo / a febbraio, nel periodo di maggiore neve / a Solar [rione nel
centro di Vigo di Fassa] così come sta scritto / nel grande libro della
Pieve; / mi ha tenuto a battesimo / il mio padrino Tonele di Tamion. /
Mi dicono che mia madre / prima di recarsi in val Gardena / per par-
torirmi, con mio padre / fino a Roda de Vael / con corpino e *camejot*
[abito tradizionale festivo da donna] / è arrivata, vicino al cielo. / A
Tamion con la nonna / ho trascorso i primi anni, / crescevo in mezzo
alle messi / rallegravo zii adulti. / Rivedo ancora la nonna, buonanima
/ che cucina popacé [minestra di latte con "fregolotti" di farina], / con
un po' di latte di pecora / cuoce torte anche per me. / Quattro case di
Tamion / chiesa bianca in mezzo ai prati / tutto si specchia nel cielo
profondo: / io nel cuore vi porterò.

Alberto Antonio Ghetta nasce a Tamion, frazione di Vigo di Fassa, l'11 febbraio del 1920. Nel suo paese natale frequenta le scuole elementari, prima di trasferirsi nel 1931 presso i collegi francescani di Villazano e di Campo Lomaso; qui frequenta le scuole medie e il biennio ginnasiale, per poi recarsi a Rovereto dove prosegue i suoi studi con il liceo. Già in questi anni Alberto Antonio Ghetta decide di pronunciare i voti e di entrare nella fraternità francescana: nel 1938 vi è la vestizione e l'assunzione del nome di Frumenzio⁴. Dal 1942 al 1946 studia teologia presso il Seminario maggiore di Trento; sono anche gli anni in cui egli prende gli ordini minori, tra 1942 e 1943, e quelli maggiori, tra 1944 e 1945. Con la conclusione degli studi di teologia nel 1946 inizia un ventennio nel quale padre Frumenzio assume diversi incarichi presso vari conventi della provincia francescana, fino al definitivo trasferimento del 1966 nel Convento di San Bernardino di Trento.

Queste sono, in breve, alcune date che hanno scandito la vita di padre Frumenzio. Una vita produttiva che lo ha portato, grazie ai suoi studi, a essere una figura cardine non solo per la sua valle, ma per un territorio ampio che si estende, almeno, fino ai confini del Trentino Alto Adige. Basti pensare al ritrovamento storico, operato da padre Frumenzio, del diploma originale del conferimento dello stemma di S. Venceslao al Principe vescovo di Trento del 1339: questo recupero ha permesso alla Provincia Autonoma di vantare un proprio simbolo storicamente fondato. Un ritrovamento sicuramente non casuale, ma dato dalla forte propensione del frate alla ricerca, condotta in maniera instancabile nell'arco degli anni. Tra i documenti che ci ha tramandato troviamo carte che riguardano luoghi sparsi in ogni angolo della regione trentina: dalla val di Non che si trova a Nord fino alla Vallagarina a Sud, dalle valli Giudicarie a Ovest andando verso Est fino al Primiero. La stessa varietà e vastità riguarda anche i personaggi che compaiono tra le carte dell'archivio Ghetta.

Nonostante questa premessa, i maggiori sforzi di padre Frumenzio in campo umanistico sono certamente diretti alla Val di Fassa. Egli concentra molte delle sue energie nello studio e nella riscoperta dell'identità del popolo ladino, e in particolare di quello fassano, nel panorama dell'*aishuda ladina*⁵, movimento di rinascita culturale e politica che caratterizza la Val di Fassa nel secondo dopoguerra. Padre Frumenzio partecipò al movimento da intellettuale impegnato, pensatore e studioso al servizio del popolo fassano, che il frate considerava

⁴ Dal latino *Fruementius*, che significa "che si diletta" (da *fruur*).

⁵ "Primavera Ladina".

la propria gente: è questo uno dei tratti che caratterizza maggiormente la figura di padre Frumenzio, la sua capacità di donare il suo tempo e i suoi sforzi, la sua vita, agli altri; egli si impegna nella ricerca di quesiti e di risposte che possano avere un valore pregnante nella vita dei suoi convalligiani, vagando di archivio in archivio, fotocopiando ogni documento utile e passando ore a leggere delle bobine di microfilm con la lente d'ingrandimento e «con molta fatica», come si può leggere in alcune note che scrive a penna sui documenti trascritti a macchina. I suoi studi non sono quindi mai fini a sé stessi. Il suo costante obiettivo è quello di divulgare tra gli abitanti di Fassa le conoscenze raccolte per dare al suo popolo la coscienza delle proprie origini e della propria dignità. Questo concetto trova buon compendio nel titolo che fra' Frumenzio dà a una sua predica tenuta nel 1986 a Canazei: «En popul senza memoria e senza istoria el sarà en popul senza doman»⁶.

In quest'ottica devono essere letti tutti i ruoli del Ghetta studioso: queste sono le motivazioni che lo spingono a farsi storico e filologo per curare la prima edizione in volume delle *Memorie storiche della Valle di Fassa* di Don Luigi Baroldi (1966, 1980²), archeologo nella straordinaria scoperta del castelliere retico al *Col di Pigi*⁷, archivista alla ricerca di informazioni per tracciare i confini della sua valle. Nei vari ruoli che padre Frumenzio assume lungo il corso degli anni, si possono leggere la sua passione per la cultura, quella per la giustizia e, soprattutto, la sua passione per i luoghi nativi. Un amore che egli esprime anche nelle sue poesie, spesso in lingua ladina. Questo concetto assume un'importanza notevole agli occhi di padre Frumenzio: la lingua è simbolo e veicolo dell'identità di un individuo e del popolo. Si scopre così un altro punto cardine del lavoro umanistico del frate: accanto al suo lavoro di storico-ricercatore e archivista, padre Frumenzio proverà sempre a dare dignità letteraria alla lingua ladina. Su questo tema padre Frumenzio si sente animato da un forte spirito patriottico che lo porta talvolta a dare giudizi severi sulla propria gente nel tentativo di risvegliare negli animi dei suoi fassani l'ardore spesso sopito per la propria lingua. I risultati di questa sua impuntatura sono oggi ben evidenti. Grande parte del merito riguardo la sopravvivenza di molte tradizioni e la resistenza di una lingua fassana viva va senz'altro data a padre Frumenzio.

Un'interessante lettura della figura del Frumenzio studioso ci viene data dal frate Francesco Patton. Egli, che di fra' Frumenzio fu allievo prima e confratello poi, parla «sapendo che è stata proprio la

⁶ «Un popolo senza storia e senza memoria sarà un popolo senza domani».

⁷ Per approfondire: Lunz 1979, 1981 e 1983a e 1983b.

sua vocazione francescana a unificare la sua vita interiore e il suo agire esteriore, il suo essere e il suo fare, la sua dimensione comunitaria e il suo impegno ascetico di ricerca da eremita che sa ritirarsi in solitudine nella selva documentale di un archivio» (Patton 2014: 19). Nel breve *excursus* fatto in precedenza sulla vita di padre Frumenzio, questa dimensione ascetica non era stata introdotta. Tuttavia molti conoscono l'assiduo impegno profuso dal Ghetta negli anni della formazione alla vita francescana. Anni dedicati allo studio, alla preghiera e alla meditazione; anni di preparazione alla sua futura vita da frate; anni tesi a fortificare la volontà e il carattere dell'uomo. Sono questi sforzi, secondo fra' Patton, quelli che formano non solo un frate, ma anche un grande studioso. Tutto ciò che apprende Frumenzio e tutto l'esercizio praticato rimarranno dentro di lui come vero valore e lo aiuteranno a cimentarsi in tutti i ruoli ricoperti.

Il 22 aprile 2014 Alberto Antonio Ghetta si è spento a Trento. Di fronte a uomini che hanno avuto tale peso in vita, rimane la certezza del ricordo che non svanirà mai. Padre Frumenzio continuerà certamente a vivere nei cuori dei fassani e in quelli di coloro che l'hanno conosciuto; rimarrà nel pensiero degli archivisti e dei bibliotecari che lo hanno osservato mentre passava ore a studiare antichi documenti. Soprattutto, egli continuerà a vivere nella sua opera, fatta di poche pubblicazioni, ma ricca di materiale raccolto. Chi ha lavorato su queste carte sa bene ciò che padre Frumenzio ha messo a disposizione degli altri: nel suo archivio, egli ci ha lasciato una grande guida alle fonti archivistiche del Trentino, indicando dei sentieri percorribili per giungere alla conoscenza. Sfogliando le sue carte si viene incitati ad addentrarsi sempre più alla ricerca di nuove strade: padre Frumenzio ci pone davanti a una serie di *input* e ci chiede di seguirli fiduciosi, promettendoci che ci porteranno da qualche parte. Spesso è difficile comprendere la sua opera in prima battuta, capire perché abbia fotocopiato quello o quell'altro documento, eppure il significato è lì, dietro l'angolo. Ognuno dei sentieri ai quali l'archivio Ghetta ci indirizza porta alla conoscenza di un pezzo di storia, perlopiù trentina, e contribuisce a completare un enorme *puzzle* che, per chi ha la forza di affrontarlo pezzo per pezzo, può rivelare dettagli quanto mai preziosi per la comprensione della nostra storia.

1.1. *Gli orizzonti archivistici*

Si è vista fino a qui l'ampia gamma di ruoli ricoperti da padre Frumenzio nella sua attività di studioso. Su tutti spicca però quello di

profondo conoscitore delle fonti documentarie. Egli è un incessante frequentatore di archivi e biblioteche, da Trento a Bolzano fino a Bressanone, spingendosi anche oltre i confini italici per varcare la soglia degli archivi di Innsbruck e Monaco di Baviera. Studiando le carte del fondo Ghetta presente all'Istituto Culturale Ladino si comprende presto questa dimensione archivistica di padre Frumenzio e la sua passione per gli antichi manoscritti. Tra le altre infatti, si trovano numerose fotocopie o trascrizioni, da lui stesso rilegate, di documenti presenti in questi archivi. Le più numerose sono senz'altro quelle derivanti dall'Archivio di Stato di Trento. Questo era certamente il suo archivio "preferito", un po' per convenienza geografica e un po' perché esso contiene numerosissime carte riguardanti il Trentino e la tanto amata Val di Fassa.

Nel libro dedicato a padre Frumenzio in occasione del suo settantesimo compleanno, Fabrizio Leonardelli, descrivendo l'esperienza nella Biblioteca comunale di Trento di padre Frumenzio, definisce un processo di simbiosi tra il frate e l'istituto stesso: «Come spesso accade per chi opera seriamente e diurnamente in un settore, arriva il momento in cui non è più possibile distinguere tra persona e ambiente di lavoro [...]. Così la figura di padre Frumenzio ha subito negli anni una sorta di processo di 'simbiosi mattutina' con il palazzo che ospita la Biblioteca comunale e l'Archivio di Stato di Trento» (AA.VV 1991: 29). Egli aggiunge che l'elenco delle pubblicazioni di padre Frumenzio non rende giustizia del suo lavoro nell'ambito di ricerca storica e che invece molto di più la farebbero le richieste di consultazione di documenti nei diversi istituti cittadini. Questo è senz'altro vero. La mole di carte, siano esse fotocopie o trascrizioni di documenti, presenti tanto all'Istituto Culturale Ladino quanto alla Fondazione Biblioteca San Bernardino di Trento, è impensabile se confrontata al numero di pubblicazioni a opera di padre Frumenzio. Ecco perché si vuole qui riportare qualche breve dato numerico a conferma di queste affermazioni. Grazie alle ricerche di Luciana Chini ⁸, si riesce oggi a conoscere il numero delle domande quotidiane fatte dal frate presso l'Archivio di Stato di Trento. Per entrare nella sala di studio dell'Archivio è necessaria una domanda annuale nella quale si riporta la materia sulla quale si intende fare ricerca. Dopodiché servono altre domande specifiche per poter consultare i documenti e il materiale in possesso dell'ente. Considerando il periodo d'attività del frate presso l'Archivio di Stato di Trento, che va dal 21 ottobre del 1965 al 12 gennaio del 2007, si contano 3983 domande di consultazione, *ergo*

⁸ Si veda il paragrafo successivo (1.2).

quasi quattromila richieste in 42 anni circa. A questi dati si dovrebbero aggiungere le richieste fatte presso altri archivi e biblioteche, tuttavia si può già intuire e affermare senza alcun dubbio che l'attività di ricerca di padre Frumenzio non è assolutamente rivolta al desiderio di pubblicare i risultati. Pubblicazioni di ricerche che, tuttavia, nascono ugualmente nel momento in cui altri studiosi sfruttano, con il suo consenso, gli sforzi e il materiale raccolto dal frate.

La presenza di padre Frumenzio negli archivi e nelle biblioteche di tutto il Trentino-Alto Adige non si esaurisce nel lavoro meticoloso di ricerca e di spoglio delle fonti archivistiche. Egli coopera con questi enti in più di un'occasione, sempre con il suo spirito altruista, nel cercare di riparare a situazioni di disordine e decadenza. Per citare un esempio, egli collabora con la Biblioteca comunale di Trento ordinando e inventariando la raccolta di disegni, stampe e carte geografiche tra il 1976 e il 1978 e regista in maniera analitica oltre 2500 pergamene del Fondo diplomatico della Biblioteca di Trento. Ancora, quando nel 1966 una disastrosa alluvione aveva colpito la città di Trento, padre Frumenzio, aiutato da alcuni studenti di teologia, estrasse dal fango centinaia di documenti dell'Archivio di Stato: egli si impegnò duramente per recuperarli, lavandoli e stendendoli nel cortile del convento francescano, prima di riconsegnarli alla loro primaria collocazione.

Un ultimo aspetto, non meno importante degli altri, riguarda le abilità di padre Frumenzio nei lavori di legatoria. Tale capacità non solo si è rivelata fondamentale nei suoi interventi negli archivi dando la possibilità di volta in volta di effettuare i lavori di restauro più urgenti, ma risulta di notevole importanza anche nelle carte lasciate dal frate. Le sue rilegature possono essere paragonate a un biglietto da visita, sono inconfondibili e permettono, in situazioni di disordine archivistico, di determinarne immediatamente l'origine. Più volte, studiando il fondo Ghetta presente all'Istituto Culturale Ladino, mi è capitato di intuire la provenienza ghetiana di alcuni volumi rilegati grazie alla forma in cui essi si presentavano. Una rilegatura solida, fatta manualmente da padre Frumenzio. Di fondamentale importanza per il frate la modalità francescana di lavoro, tesa al risparmio e al totale riciclo dei materiali, che non erano mai appositamente acquistati, ma recuperati fra imballi e altro materiale di scarto. Ad esempio, percorrendo la tratta che porta dal convento di San Bernardino all'Archivio di Stato egli passava davanti a un panificio; lì riusciva a recuperare i sacchi del pane non più utilizzabili e li sfruttava nel lavoro di legatoria.

Il risultato del lavoro di ricerca di padre Frumenzio si ritrova collocato in due archivi, dei quali si parlerà più avanti. Il materiale che il frate ci ha lasciato in eredità è infatti diviso tra l'Istituto Cul-

turale Ladino di Fassa e la Fondazione Biblioteca San Bernardino di Trento. Padre Frumenzio, con il suo spirito irriducibile e la sua forza di volontà, ha portato un grande esempio di serietà, professionalità e competenza all'interno degli enti in cui ha lavorato e studiato. Con il suo spirito leggero ha lasciato il ricordo forte della sua presenza a chi ha assistito alla sua opera e che oggi può fare tesoro dell'insegnamento ricevuto.

1.2. Padre Frumenzio all'Archivio di Stato di Trento

Avere notizie su padre Frumenzio Ghetta può non essere facile come sembra. Egli era certamente una persona molto stimata, conosciuta nella sua Val di Fassa, in tutto il Trentino e anche al di fuori dei confini italiani. Tuttavia, da buon padre francescano, padre Frumenzio non ha mai dimenticato la virtù dell'umiltà e ha sempre cercato di non mettersi in mostra. Le notizie che si possono reperire su padre Frumenzio sono per questo limitate, rintracciabili su alcune pubblicazioni fatte in suo onore⁹. C'è comunque una via secondaria utilizzabile per conoscere meglio questo grande uomo: indagare su di lui presso le persone che, per svariati motivi, sono entrate in contatto con lui; queste, familiari, amici e studiosi, sono molto numerose. Padre Frumenzio era una figura affascinante che calamitava in qualche modo a sé gli altri. Egli ha collaborato con numerosi studiosi e ne ha fatti crescere altrettanti; nonostante la sua vita conventuale, non ha mai interrotto il contatto con la sua famiglia fassana, intesa sia nei legami di sangue sia in quelli di affetto con i suoi convalligiani; si devono poi prendere in considerazione anche tutti i suoi confratelli, che hanno trascorso con padre Frumenzio momenti di grande intimità. Appare facilmente intuibile che, pur potendo avere notizie originali da ognuna di queste persone, non è realizzabile l'idea di intervistare tutti quanti. Ecco perché nell'ambito di una tesi che approfondisce soprattutto la dimensione archivistica di padre Frumenzio, si è deciso di optare per un breve incontro con Paolo Giovannini e Luciana Chini, archivista e responsabile della sala studio il primo e responsabile della conservazione e del laboratorio di restauro la seconda, cariche ricoperte presso l'Archivio di Stato di Trento che, come si è visto, era l'archivio più frequentato dal frate. L'incontro con i due studiosi non è stato affrontato come una classica intervista, decidendo invece di

⁹ Pubblicazioni dedicate interamente alla figura di padre Frumenzio Ghetta sono il libro pubblicato in occasione dei suoi 70 anni (AA.VV. 1991) e il 38° numero di "Mondo Ladino" (AA.VV. 2014).

fare “quattro chiacchiere” nel ricordo di quello che per i due è stato anche un grande amico ¹⁰.

La prima cosa che entrambi vogliono mostrare è l'affetto e la riconoscenza che a distanza di anni ancora li lega a padre Frumenzio. Paolo Giovannini esordisce infatti con «il Ghetta è sempre stato un maestro in tutti i sensi. Io l'ho conosciuto quando sono arrivato in archivio nell'ottobre del 1982. Io e Luciana Chini abbiamo condiviso l'amicizia con padre Frumenzio. Credo che abbiamo imparato tantissimo da lui e se oggi siamo quelli che siamo molto del merito è suo». Negli occhi di entrambi si legge grande sincerità. La convinzione con la quale si pronunciano per tutto l'incontro e la voglia di raccontare con le loro parole chi era fra' Frumenzio fa intuire che c'è davvero molto di lui in loro. Un rapporto che deriva da una frequentazione quotidiana. «Il frate veniva tendenzialmente ogni giorno all'Archivio di Stato; ci veniva la mattina presto, verso le otto o le otto e un quarto, e rimaneva qui per tre ore circa. Visto il rapporto d'amicizia che si era creato, era nato anche un piccolo rito del caffè delle 10:00. Ovviamente, essendo frate, aveva molte cose da fare, ma non ha mai avuto incarichi precisi in convento. Per molti anni ha invece svolto l'assistenza spirituale in casa di riposo a Trento. Questo andava in qualche modo a favore della sua attività di ricerca, perché dovendo uscire aveva la libertà di fermarsi in biblioteca o in archivio».

Ciò spiega molto bene la personalità eclettica di padre Frumenzio: lui aveva certamente avuto una chiamata spirituale, ma non era quella la sua unica vocazione. Grazie ad alcune sue doti, come una memoria cristallina, la capacità di lettura dei documenti e l'ingegno di creare collegamenti tra manoscritti di origini apparentemente lontane, padre Frumenzio si sentiva chiamato anche a un lavoro di ricerca storica minuziosa e dettagliata. In qualsiasi documento padre Frumenzio era in grado di trovare un collegamento con qualcos'altro; memorizzava e collegava ogni informazione che riteneva interessante e così le sue idee non erano mai limitate a un argomento solo, ma si aggrappavano sempre ad altre e nuove conoscenze. In questo modo riusciva ad aiutare tutti gli studenti ed è per questo che molti lo considerano un maestro; la maggior parte degli studiosi trentini ha almeno un motivo per essergli grato. Si spiega così il suo impegno nel ricavare tempo e spazio per lavorare su entrambi i fronti, conducendo una vita conventuale da una parte e diventando un importante ricercatore e archivista dall'altra.

¹⁰ Le citazioni inserite tra virgolette in questo paragrafo si riferiscono alla sunnominata conversazione avvenuta presso l'Archivio di Stato di Trento nel maggio 2017.

Queste due chiamate non erano esenti dall'intrecciarsi: «Dal punto di vista del Ghetta-ricercatore ci sono intere generazioni di studenti e di studiosi che gli possono essere grati; era molto disponibile nel dare suggerimenti sul materiale da consultare, anche se voleva prima accertarsi di trovarsi di fronte a una persona meritevole. Prima di dare confidenza, padre Frumenzio studiava bene il proprio interlocutore. Bisognava dimostrargli di lavorare con amore, voglia e intenzione. Provato questo diventava generoso e disponibile. Questo era un atteggiamento anche giusto, soprattutto per evitare di diventare un bancomat di informazioni. Inoltre studiare chi si ha di fronte permette di aiutarlo in maniera migliore, dando risposte più mirate in base alle esigenze del richiedente». Tale meticolosità del personaggio va probabilmente inquadrata su tre diversi ambiti: nelle origini, perché il popolo fassano era formato da gente di fatica abituata a lavorare con scrupolo; nei suoi maestri, che come era uso del tempo tendevano a essere piuttosto severi; nella sua francescanità. «Quest'ultimo punto è molto importante per padre Frumenzio. L'essere un frate francescano porta a vivere in un certo modo, dando molto peso e rigidità per esempio allo scandire le ore del giorno. Questa dimensione viene poi dimostrata anche agli altri, agendo talvolta con una certa severità: per esempio padre Frumenzio criticava in maniera rigida chi, per abbreviare, definiva "Salone Vescovile" il "Salone principesco-vescovile", poiché a suo modo di vedere, e con ragione, il Principe-Vescovo era stato più principe che vescovo nella funzione delle carte che sono lì contenute».

Nell'Archivio di Stato, padre Frumenzio ha di certo preso in mano tutti i fondi più importanti, in particolare quelli della sezione latina dell'archivio del principato vescovile; questi li ha visti tutti riscrivendo un regesto basandosi su un lavoro già fatto nel '700 da altri due padri francescani. Padre Frumenzio, assieme a padre Remo Stenico, ha riletto tutti i documenti di questa sezione dell'Archivio di Stato, verificando e controllando i regesti scritti dai suoi predecessori francescani e arrivando infine alla pubblicazione di un inventario aggiornato (Ghetta-Stenico 2001). Tuttavia la sua attività di studioso non si esaurisce in questa ricerca. «Egli era uno studioso a tutto tondo. Probabilmente nessun ricercatore ha messo le mani su un quantitativo così ingente di documenti di argomenti diversi come ha fatto lui. Per questo motivo era in contatto con molti studiosi del tempo (per citarne alcuni: Giuseppe Sebesta, Nicolò Rasmò, Clemente Lunelli), senza parlare di quelli che sono gli studiosi di oggi (come Marco Bellabarba, Fabio Chiochetti) o di altre personalità come per esempio Alessandro Andreatta, sindaco di Trento dal 2009».

Un argomento ampiamente trattato da padre Frumenzio è quello della ladinità. «Questa era certamente una delle sue impuntature. Se la lingua e la tradizione ladina sono state portate avanti, grande parte del merito va al Ghetta. Questa forte identità ladina gli deriva probabilmente dal fatto di essere stato estirpato, sradicato dai suoi luoghi fin da piccolo. La lontananza ha creato questa voglia di tenere i collegamenti più fissi ed è riuscito a tramutare questa sua nostalgia in voglia di fare, vedendo da lontano il pericolo della perdita dell'identità». Era questa un'altra grande caratteristica di fra' Frumenzio: possedeva la capacità di ricavare sempre nuove forze ed energie da qualsiasi situazione. «Padre Frumenzio dal punto di vista caratteriale aveva una buona corazza. Lo si nota anche, per esempio, quando egli subisce una sorta di duro ostracismo per la questione della Marmolada: inizialmente infatti, mentre lui si batteva per i propri ideali e per la giustizia che c'era da fare sulla questione riguardante i confini della montagna, vigeva un clima di indifferenza in Val di Fassa e una forte opposizione proveniente da Trento, poiché la Democrazia Cristiana trentina non voleva inimicarsi la più potente fazione politica veneta».

Questo carattere duro si riportava anche nelle sue relazioni, soprattutto nel momento in cui egli si affezionava a una persona o teneva in modo particolare a una causa; e quella ladina era certamente una causa che aveva a cuore. Un banale esempio di quanto fosse profonda la sua radice fassana si scopre al momento della sua morte quando, a differenza di quello che accade solitamente nell'ordine francescano, a fra' Frumenzio viene concesso il privilegio di essere sepolto lontano dal convento, nella sua terra. Ecco che sulla questione ladina padre Frumenzio combatte in modo rigido e vigoroso, talvolta rivolgendosi in maniera molto severa verso il popolo fassano. I risultati sono però evidenti. Grazie alla sua passione e al suo impegno sono rimaste vive la lingua e le tradizioni ladine, che sarebbero state messe in grave crisi dall'avvento delle moderne tecnologie e dai mass media sempre più invadenti.

Fortunatamente c'è ancora qualcuno, qualche nuovo pioniere, che si impegna e lotta per la medesima causa per la quale ha lottato il frate fassano, pure talvolta in una situazione di completa indifferenza da parte dei più. Pochi in questi tempi, come evidentemente pochi lo erano allora se vogliamo giustificare la dura linea di padre Frumenzio, hanno la voglia e la coscienza per combattere in nome della ladinità. La speranza, in tal senso, è che continuino a esserci quei, seppure pochi, "figli del Ghetta" che hanno recepito il messaggio e continuano a tramandarlo con forza. È anche questo il senso dell'archivio Ghetta e del *modus operandi* del frate. Le mille vie che lui ha aperto devono

trovare uomini irriducibili, motivati nel proseguire fino al perseguimento di una serie, forse infinita, di mete.

Anche il suo metodo di lavoro è rimasto un ricordo vivo. «Lui partiva nelle sue ricerche con una meta ben definita, ma prendeva in considerazione tutto quello che trovava sulla strada per raggiungerla. La sua teoria era abbastanza semplice: decidendo di andare alla ricerca di porcini è buona norma tenere gli occhi ben aperti, perché se per caso si trovano anche funghi diversi si ha la possibilità di cucinare un misto». Questo metodo di lavoro, compendiato con questa metafora, risulta molto dispersivo ed è anche la causa del disordine apparente fra le sue carte. Conoscendo il personaggio però si riesce a fare un discorso diverso. Si è infatti vista la sua grande capacità mnemonica e la possibilità della sua mente di trovare facilmente collegamenti tra varie epoche, personaggi e documenti. Il suo depositare fotocopie e trascrizioni di manoscritti vari in un'unica teca, che diventa per noi un'unità archivistica, non è la creazione del disordine; è questa la conferma di una massima che dice «il disordine è un ordine di grado superiore che solo pochi eletti sanno comprendere». Questo si intuisce seguendo due fattori: da un lato ci sono documenti che a noi risultano molto distanti, ma che avevano invece per padre Frumenzio collegamenti interni a noi sconosciuti e ancora da scoprire; dall'altra bisogna considerare che «se non ci si ricorda dove si è trovato un fungo, si può provare a pensare a quando si è andati in quel bosco a cercarlo». Il suo sistema d'archiviazione non era dunque disordinato, era semplicemente l'ordine di chi conosceva quelle carte molto bene.

L'Archivio di Stato di Trento non ha avuto sempre sede dove si trova tutt'ora. Prima del 1991 esso si trovava in Via Roma (attuale Biblioteca Comunale di Trento.). Padre Frumenzio ne era già un assiduo frequentatore: «Aveva il suo tavolino, guai a Dio che qualcuno prendesse il suo posto, che era quello vicino alla finestra che dava sull'attuale giardino, al secondo piano di quella che oggi è la Biblioteca Comunale. Dal 1991 ci siamo trasferiti qua in via Maestri del Lavoro e per un periodo padre Frumenzio non è venuto. Dopodiché ha sentito la necessità di tornare e anche qui si è preso il suo posto in un angolo, forse per avere tutto sott'occhio». Seguendo la descrizione di ricercatore dal carattere duro che si è accennata in qualche tratto, si può immaginare padre Frumenzio come un erudito “vecchio stampo”, piegato sui documenti, concentrato, silenzioso e poco incline al dialogo. Fra' Frumenzio non si comportava invece così: «Se qualcuno si avvicinava e gli chiedeva qualcosa egli si dimostrava sempre disponibile. Alle volte invece era lui stesso che, nel momento in cui

trovava qualcosa di apparentemente interessante, cercava appoggio presentando la propria conquista culturale. Questo anche perché era molto curioso, in senso buono; una curiosità sana, data dalla voglia di sapere per accrescere le proprie conoscenze attraverso il dialogo. Tuttavia quando gli si chiedeva qualcosa, non diceva tutto; dava un *input*, aspettando poi che la controparte andasse avanti con voglia e capacità». Questo è il comportamento che personifica, rende vivo lo spirito del suo archivio. Le carte del fondo Ghetta sono spesso delle tracce che permettono di iniziare una ricerca, permettono di scovare ottime fonti riguardanti l'argomento; sta però a chi studia quelle carte il compito di addentrarsi all'interno della selva documentale per trarre delle importanti conclusioni.

L'ultimo lavoro fatto dal Ghetta in Archivio statale, prima di decidere di non presentarsi più in via dei Maestri, è stato l'inventario, ancora aleatorio, dell'archivio della giurisdizione di Castellalto e della famiglia Buffa ¹¹.

Questo è il ritratto di padre Frumenzio Ghetta che emerge dal ricordo di Paolo Giovannini e Luciana Chini, persone che hanno condiviso con il frate sia situazioni di lavoro, sia momenti d'amicizia. Risulta evidente che la sua era una figura imponente e importante. Lo si legge nella passione, e nel sentimento di mancanza, con la quale i due la raccontano. Un uomo che ha dato tutto sé stesso per gli altri, sia nella veste di frate che in quella di studioso. Egli era pervaso da un grande sentimento di giustizia: «Frumenzio aveva l'amore per l'onestà. Quando si operava nella ricerca, lo faceva per passione, curiosità e, soprattutto, in nome della giustizia. Pensando per esempio al lavoro di studio fatto sulla Marmolada, esso viene certamente svolto con il pensiero rivolto alla sua Val di Fassa, ma anche in nome della giustizia: non è infatti possibile prendere per buono un confine tratteggiato su una cartina nel mezzo di un crinale misurato con approssimazione a causa della troppa neve. Padre Frumenzio, convinto di questo, decide di andare fino a Venezia per leggere tutte le mappe e tutte le pratiche che avevano portato alla loro costruzione. Il risultato è un'argomentazione solida, difficile da confutare». In questo esempio si vede la dimensione della giustizia e forse anche la base della forza della sua erudizione. Quest'ultima si fonda sulla sua meticolosità, sulla sua forza d'animo, sulla sua perseveranza, sulla sua curiosità. Doti che, in più di un'occa-

¹¹ Contiene atti della famiglia Buffa e della giurisdizione di Castellalto. Notevole una ricca raccolta di spartiti musicali sia manoscritti che a stampa. Le musiche, recentemente restaurate e riordinate, sono contenute in 5 scatole (descrizione tratta da www.archivi-sias.it).

sione, lo portano ad avere anche un colpo di fortuna, quella che aiuta gli audaci. Questo è il caso del ritrovamento dello stemma dell'Aquila di San Venceslao ¹². L'Aquila fiammeggiante fu concessa il 9 agosto 1339 dal re di Boemia, Giovanni di Lussemburgo, al Principe vescovo di Trento Nicolò da Brno quale segno araldico, diventando in questo modo l'aquila del Principato. Nel corso dei secoli il diploma originale di concessione dell'Aquila di San Venceslao venne perduto facendo sì che essa, nel passaggio dal principato al comune di Trento e da un'istituzione all'altra, venisse irrimediabilmente modificata non avendo la controprova dell'originale. Nel 1971, durante una ricerca all'Archivio di Stato, padre Frumenzio ritrovò il diploma di Re Giovanni.

Nonostante l'importanza del lavoro di padre Frumenzio e la sua anima dolce, pronta a vegliare gli ammalati e aiutare i bisognosi, egli non sempre è stato esente da critiche e accuse. Spesso alcuni riferivano il fatto che il Ghetta non fosse nemmeno laureato. Questo è senz'altro vero, dal momento che tutti gli studi fatti dal frate, compiuti all'interno dell'Ordine, non sono riconosciuti ufficialmente ¹³. Già i latini poi dicevano *nemo propheta in patria sua* e padre Frumenzio ne è in alcuni frangenti della sua vita una conferma. «Il personaggio era conosciuto anche fuori dai confini italiani e forse era più stimato fuori che in Italia. Padre Frumenzio non mancava mai di visitare biblioteche e archivi, neanche all'estero. Amava andare al Tiroler Landesarchiv di Innsbruck. Una volta andò al Bayerisches Hauptstaatsarchiv a Monaco e il direttore, venuto a conoscenza della presenza del Ghetta, ha voluto invitarlo nel suo ufficio per conoscerlo personalmente, poiché lo considerava una grande personalità».

Questa ricostruzione dimostra che il ricordo di padre Frumenzio è ancora vivo; conferma che il suo lavoro non è stato vano e che il suo passaggio terreno ha lasciato a noi un tesoro di inestimabile valore che continuerà a esistere e resistere nei secoli. Mostra soprattutto l'ecletticità del personaggio, le sue numerose sfaccettature che, radunate in un'unica persona, contribuiscono a formare non soltanto un frate e

¹² L'aquila di San Venceslao è un simbolo associato a svariati stemmi. Rappresenta solitamente un'aquila nera avvolta da fiamme. Essa fu originariamente utilizzata dalla dinastia boema dei Přemyslidi. Il nome deriva dal fatto che San Venceslao fu il santo fondatore della nazione boema. Questo stemma è ora utilizzato nella bandiera del Trentino, ma è utilizzato anche da diversi comuni della Repubblica Ceca. Lo stemma del Comune di Trento raffigura un'aquila di colore nero, rostrata, armata, munita sulle ali di due gambi trifogliati d'oro, linguata e cosparsa di fiammelle rosse. Essa è lo stemma ufficiale di Trento dal 1407.

¹³ Per conoscere con precisione gli studi di padre Frumenzio, descritti sommariamente in precedenza, si veda il ricordo fatto da padre Patton (Patton 2014).

non soltanto uno studioso, ma un uomo di caratura eccezionale di cui la storia ricorderà il nome.

2. Il “Fondo Ghetta” presso l’Istituto Culturale Ladino di Fassa

In questa sezione viene presentato l’inventario sintetico delle carte Ghetta custodite presso l’Istituto Culturale Ladino di Fassa. Il lavoro di disamina e parziale riordino del fondo proposto nei prossimi paragrafi era l’obiettivo principale della tesi di laurea. Dopo parecchi mesi di lavoro, inteso nella rapida lettura dei documenti contenuti nelle 299 unità archivistiche, si era giunti a un inventario sintetico destinato a essere ampliato in futuro. Il futuro è arrivato. L’inventario provvisorio presente nella tesi è stato ampliato, tanto che le 300 unità archivistiche sono state superate, riordinato seguendo la proposta che proprio nel lavoro di tesi veniva snocciolata punto dopo punto e infine reso utilizzabile per gli utenti che lo possono ora trovare in forma cartacea presso la Biblioteca “Padre Frumenzio Ghetta” dell’ICL oppure online sul sito dell’Istituto (www.istladin.net). Il riordino delle sue carte era un lavoro che stava molto a cuore a padre Frumenzio, convinto che esse potessero aiutare i vari studiosi, suoi successori, a portare alla luce temi che erano già stati silenziosamente affrontati dal frate: spesso dialogando di un argomento o di un altro, incalzato da qualche domanda, egli rispondeva con un categorico: «Lejé! É ja scrit»¹⁴. Certo è che questo inventario facilita in maniera notevole la lettura e lo studio dei documenti del fondo e, *dulcis in fundo*, conduce sulla strada che porta alla piena soddisfazione della volontà di padre Frumenzio riguardo al riordino delle sue carte.

2.1. Padre Frumenzio e l’Istituto Culturale Ladino di Fassa

Fin dalla sua fondazione, avvenuta nel 1975, l’Istituto Culturale Ladino ha visto la partecipazione attiva di padre Frumenzio Ghetta. Nei primi anni egli assume la funzione di segretario pro-tempore, affiancandosi così nella programmazione culturale e scientifica al professor Luigi Heilmann, presidente della Commissione Culturale. La scelta di scendere in campo in prima persona per preservare e valorizzare la cultura ladina non dev’essere stata difficile per padre Frumenzio anche se, ovviamente, non banale.

¹⁴ “Leggete! Ho già scritto”, cfr. Bernard 2014.

Anche per questo, risulta interessante ricercare in breve le motivazioni che hanno spinto i fondatori dell'ICL a dargli vita e che, ancora oggi, continuano a dare vigore e forza alle persone che vi lavorano. Occuparsi di cultura non è sempre facile. Spesso il dito è puntato contro, il pugno si apre in un pollice verso; si va incontro a contestazioni, non sempre il lavoro a favore della cultura viene apprezzato. Il contesto fassano, pur nel fermento culturale dell'*Aishuda Ladina*, non era esente da questi pensieri negativi (e lo è forse ora più di allora); dice Danilo Dezulian del Garber: «Magari la jent de Fascia la fossa bona de tor sù dut chel che l'Istitut produsc, perché te chest moment [2004] me sà che no l'é l'Istitut che resta endò, sion noi che no sfruton te la maniera più positiva che l'é meso dut chel che l'Istitut ne porta dant»¹⁵.

Anche padre Frumenzio notava questo comportamento dei fassani che, troppo spesso, sottovalutano il peso della cultura nella loro vita. Si è già visto l'impegno del frate nel tentare di accrescere l'entusiasmo e il senso di appartenenza negli abitanti della Val di Fassa, con l'obiettivo di tenere in vita e valorizzare le proprie tradizioni, la propria lingua e i propri luoghi. Spesso padre Frumenzio aveva pensieri e parole dure per quella gente che tanto amava e che non sempre riusciva a cogliere l'importanza del suo lavoro e di chi, come lui, si adoperava in ricerche storiche e linguistiche atte a dare sempre maggior valore alla terra fassana e ai suoi stessi abitanti.

Questo è il contesto nel quale nasce e opera l'Istituto Culturale Ladino ed è in queste critiche e in questa incomprensione a volte miste a indifferenza che l'Istituto non deve smarrire la propria motivazione: la lingua e la cultura ladina sono un bene prezioso che non può essere tralasciato; questo è stato scritto nello statuto dell'Istituto Culturale Ladino ed è questa l'idea di fondo che sempre dovrà essere difesa di fronte a chi non comprende l'importanza di chi lavora nel *tobià de la Pieif*, tanto voluto da chi amava la propria gente e voluto ancora oggi da chi questo amore lo rinnova ogni giorno.

Padre Frumenzio vive tutto questo, si sforza di tenere alto questo sentimento d'amore e di dovere verso il proprio popolo. Probabilmente è anche questo, oltre alla grande passione, che lo spinge a raccogliere materiale e informazioni, a trasportarsi da un archivio all'altro alla ricerca "della carta perduta". Carte *perdute* e ritrovate, accumulate e, a mano a mano, depositate proprio presso l'ICL (oltre a quelle conservate nel convento).

¹⁵ «Magari i fassani riuscissero a fare proprio tutto quello che l'Istituto produce, perché in questo momento mi sembra non sia l'Istituto a non tenere il passo, ma siamo noi che non sfruttiamo nel migliore dei modi tutto ciò che l'Istituto ci offre».

Riordinando il lascito del frate ho trovato più e più lettere indirizzate all'Istituto e al suo direttore. Spesso padre Frumenzio inviava documenti con una letterina allegata, scritta quasi sempre a biro nel suo indistinguibile, perlomeno oramai a me e a chi altro ha messo il naso nel suo fondo, corsivo leggermente indirizzato a destra. Nelle lettere d'accompagnamento si ritrovano informazioni varie riguardanti i documenti, qualche riferimento a dove sono stati trovati e in quali circostanze e immancabili sono gli aneddoti che padre Frumenzio inserisce con genuinità spontanea.

«El fers de stista el ne ha cot fora bel dalvers; più bogn de nia, l'é amò asà che siane bogn de jir fora de us [...]. Ades te mane cater piate di documenç che menciaa...»¹⁶ esordisce in una lettera inviata dalla casa di riposo di Trento a fine agosto del 2003. Una lettera in cui vengono date parecchie informazioni sul toponimo "Carezza", prima della chiusa: «Ma basta cosita per chesta scontrada, se tu as domande o oservazion scrivi pura che vardarè de far el posibol par te responer a tono. Saluc e bona ventura, fr Frumenzio»¹⁷.

Ancora nel 2003, inviando invece del materiale relativo allo scrivano Pezzei, Frumenzio scrive: «Mane el lurier de na setemana de fadie; dant par troar fora i documenc dal scrivan Pezzei Veichtner Steffen e dò per poder aer le fotocopie. [...] E can son vegnù a ciasa bel content, me son troà con doi piate sbagliade e cosita e cognù endò jir te archivie e me prear le piate giuste»¹⁸. Parole che possono far sorridere pensando alla povera sventura del frate, ma che hanno in sé anche il profondo senso dell'opera instancabile di p. Frumenzio. Pronto ad andare sempre in fondo alle questioni, a dedicarvi tutto il tempo e le energie necessarie.

Anche grazie a queste periodiche consegne si è avuta la formazione dell'archivio Ghetta, oltre a un più generale arricchimento dei fondi presenti all'Istituto di cultura ladina. Formazione dell'archivio che si completerà con una definitiva consegna del *corpus* da parte di padre Frumenzio, lascito ricco e prezioso che viene di seguito sommariamente analizzato.

¹⁶ «Il terribile caldo di quest'estate ci ha cotto per bene; non riusciamo più a far nulla, è già abbastanza riuscire a varcare la porta [...]. Adesso ti invio quattro pagine di documenti che mancavano...».

¹⁷ «Ma basta così per questa volta, se hai domande o osservazioni scrivimi e farò il possibile per risponderti a dovere. Saluti e buona fortuna, fr Frumenzio».

¹⁸ «Invio il lavoro risultato di una settimana di fatiche; anzitutto per trovare documenti relativi allo scrivano Pezzei Veichtner Steffen e quindi per poterne avere le fotocopie. [...] E quando sono tornato a casa bello contento, mi sono accorto di avere due pagine sbagliate e così sono dovuto andare nuovamente in archivio e pregare per avere quelle giuste».

2.2. L'inventariazione del "Fondo Ghetta"

I primi passi

Ho già espresso in precedenza la mia gioia nel poter giudicare ormai obsoleto l'inventario sintetico presente nella tesi. Prima di presentare il nuovo e definitivo risultato, mi pare in ogni caso giusto e doveroso segnalare in breve la forma che esso aveva assunto nel precedente lavoro, dove le carte Ghetta erano state inserite in una tabella divisa in sette colonne [fig. 1].

Nel primo campo, sotto la voce "nr. prov", si trovava il numero provvisorio progressivo delle varie unità archivistiche componenti il fondo. Analizzando il materiale, avevo numerato le varie cartelle inserendovi una striscia di carta numerata progressivamente che permetteva di riconoscere nell'immediato le teche che a mano a mano erano state prese in considerazione (utile soprattutto in caso di successivi spostamenti fisici in archivio) e di collegare con rapidità ogni unità archivistica fisica alla relativa disamina descritta sul computer.

La seconda colonna della tabella conteneva il titolo di ogni unità archivistica, ossia di ogni raggruppamento minimo e indivisibile di materiale deciso dal produttore del fondo.

Nella terza veniva definito il contenuto di ogni unità. Essendo un inventario sintetico, a ogni cartella venivano, e sono ancora, dedicate poche righe, tuttavia molto utili per individuare in breve tempo il contenuto complessivo di ognuna di esse. In alcuni casi non si riusciva ad andare oltre alla vaga nomenclatura "miscellanea di documenti", poiché la sistemazione delle carte fatta da padre Frumenzio, che spesso radunava documenti di argomenti e provenienza diverse, non poteva essere variata: in archivistica è sempre bene che le carte seguano l'originaria volontà del produttore di un fondo. Con uno studio postumo più approfondito, preso anche in considerazione il *modus operandi* di padre Frumenzio che non sempre dava importanza alla collocazione del materiale che raccoglieva bensì ammuccchiava documenti di varia natura nel corso delle sue ricerche, si è deciso di smembrare queste miscellanee laddove uno spostamento sarebbe risultato utile per migliorare l'ordine interno delle varie unità archivistiche.

Il quarto e il quinto campo contenevano rispettivamente la descrizione fisica e la tipologia dei documenti, informazioni utili per identificare fisicamente l'unità archivistica e capire poi la natura dei documenti che vi erano contenuti.

Se infine il sesto campo (note) non necessita di ulteriori informazioni, qualche parola va invece spesa riguardo alla provenienza contenuta

nella settima e ultima colonna della tabella. Come si è già ripetuto più volte, padre Frumenzio era un grande frequentatore di archivi e biblioteche. Ogni istituto che conteneva antichi documenti era per il frate un punto di interesse e da ognuno di essi, quando gli era concesso, cercava

NIL. PROV.	TITOLO	CONTENUTO	DESCRIZIONE FISICA	TIPOLOGIA	NOTE	ISTITUTO DI PROVENIENZA
1	Archivio Rizzi	Regesti delle carte contenute nei fascicoli del fondo "Archivio Rizzi"	3 Quaderni rilegati, materiale cartaceo, carte n.n.	1b Trascrizioni di documenti		ICL
2	Antonio Rizzi, strazzerbo 1739-1808	Appunti, note e notizie ricavate dal libro di bottega di Antonio Rizzi e di sua moglie Giuliana Vian	Quaderno cartaceo, carte n.n.	1b Trascrizioni di documenti		ICL
3	[Fassa-Novacella]	Informazioni ed elenco degli affitti di masi fassani dal 1630 al 1680 e decime del prevato di Fassa raccolta in 35 masi fassani; copia del registro della Decima di Novacella	Quaderno cartaceo, carte n.n.	1b Trascrizioni di documenti		AP Vigo
4	[Cultura Feltrina 2000/6]	Traduzione di alcuni documenti latini (1493-1494) e note bibliografiche riguardanti il passo e il fortilizio dello Scherer, i diritti di legnatico e di pascolo degli uomini di Primiero, l'investitura dei feudi della pieve di Sarvo, l'investitura di Francesco di Castellazzo e l'investitura di beni e decime a Pren, Marle, Pianerna, Cesio Maggiore e Cesio Minore, a Cimia e a Farra	Quaderno di fotocopie rilegate, materiale cartaceo, pp.68	4. Copie di estratti o lavori d'altri		-
5	[Cultura Feltrina 2000/7]	3 capitoli: tavoletta plumbea di San Vittore; lapidi, stemmi e graffiti della Cittadella a Feltre; profilo dell'epigrafe dal sec. 0° al sec. 20°	Fotocopie rilegate, materiale cartaceo, pp.67	4. Copie di estratti o lavori d'altri		-
6	Contratti 1720-1779	Regesti e parziali trascrizioni di documenti vari: testamenti, atti ereditari, contratti, istrumenti, accordi, compromessi, atti scolti)	11 Quaderni rilegati, materiale cartaceo, pp.386	1b Trascrizioni di documenti		ASTn
7	Contratti 1779-1791	Regesti e parziali trascrizioni di documenti vari: testamenti, atti ereditari, contratti, istrumenti, accordi, compromessi, atti scolti)	11 Quaderni rilegati, materiale cartaceo, pp.370	1b Trascrizioni di documenti		ASTn

1. La "tabella-inventario", relativa alla prima fase di esplorazione, con una riassuntiva panoramica del fondo Ghetta pre-riordinato.

di portarsi via qualcosa. Il suo lavoro di ricercatore ha così condotto al formarsi di un archivio di fotocopie e trascrizioni provenienti dai più disparati istituti. Nell'analisi delle carte depositate all'Istituto Culturale Ladino di Fassa si è allora anche cercato di segnalarne la provenienza, indicando l'archivio di conservazione degli originali. Questo procedimento di edificazione di ponti tra il materiale del Ghetta custodito all'ICL e i relativi originali è stato fatto soltanto sulle fotocopie e sulle trascrizioni di documenti: non avrebbe avuto alcun senso allargare questa indagine ai suoi originali, alle copie o estratti di lavori suoi e di altri e al materiale vario. Molto interessante sarebbe stato invece trovare l'origine di alcuni documenti originali che sono in qualche modo finiti nel fondo. Anche se non evidenziato nella tesi, alcuni di essi erano già stati identificati nella loro provenienza: nel corso della disamina si erano infatti trovati alcuni documenti sottratti al fondo Rizzi (ICL Fassa) e una pergamena dell'Archivio Parrocchiale di Alba.

L'inventario definitivo

L'inventario presente nello studio preliminare, per quanto provvisorio, è stato un passo fondamentale e decisivo verso la costruzione di una fonte di ricerca utile a muoversi in maniera sicura e immediata all'interno delle carte Ghetta. La tabella-inventario presente nella tesi è stata la base di tutto il riordinamento del fondo, per il quale già allora avevo formulato una proposta che, con mia grande soddisfazione, è stata seguita per filo e per segno nei mesi successivi. Come si intuisce facilmente scorrendo le varie voci dell'inventario presente sulla tesi, e come tra l'altro si è già accennato, le carte Ghetta si trovavano in una situazione definibile come disordinata. Ci si poteva allora chiedere in quale modo intervenire, come ridisporre l'archivio Ghetta per renderlo più facilmente avvicinabile e farlo uscire dalla situazione di apparente *caos* in cui si trovava in quel momento. Quello che si poteva fare a questo proposito era di riordinare perlomeno le varie unità archivistiche senza variarne il contenuto, passando così dal numero provvisorio contenuto nella prima colonna della tabella a una numerazione definitiva che seguisse un criterio fondato e intelligente.

Il criterio, che fosse stato fondato e intelligente oppure no, è stato trovato. Nella colonna relativa alla tipologia nella tabella-inventario, le unità archivistiche venivano infatti suddivise tra fotocopie di documenti, trascrizioni di documenti in forma di regesti, documenti originali (suoi o di altri), copie di estratti (suoi o di altri) e altre tipologie di materiali (per esempio scatti fotografici, articoli di giornale, libretti e cartoncini) grazie a un codice alfanumerico che andava da "1a" fino a "5".

Considerata questa distinzione tipologica, veniva da sé la proposta di riordinamento del fondo Ghetta: le carte avrebbero dovuto essere divise in queste cinque categorie. All'interno di ognuna, poi, si sarebbe dovuto seguire un criterio logico. Quello più adatto era il criterio tematico, poiché avrebbe permesso di riunire lunghi cicli di materiali affini. Non si dica *ipse dixit*, giacché l'autorità di Aristotele certamente mi manca, tuttavia la strada percorsa è stata esattamente questa, trovando così il modo di redigere l'inventario sintetico conclusivo che permette oggi una più semplice, e non poco, fruizione del materiale Ghetta presso l'ICL.

Dal momento che questo riordinamento ha seguito quello precedente relativo alle carte Ghetta custodite presso la Fondazione Biblioteca San Bernardino, come si è accennato e meglio si vedrà nel prossimo paragrafo, si è deciso di dare anche una continuità grafica, oltre che metodologica, al lavoro. È per questo, per esempio, che le teche presenti sugli scaffali dell'archivio ICL e che ora contengono le unità archivistiche del fondo Ghetta sono tutte di colore blu (in un progetto che vedrà, a mano a mano che l'archivio verrà riordinato, l'attribuzione di un colore diverso per ogni fondo archivistico pre-



2. Le copertine degli inventari relativi al fondo Ghetta custodito presso la Fondazione Biblioteca San Bernardino e presso l'ICL.

sente fisicamente presso l'ICL). Ed è ancora per questo che l'inventario definitivo stampato e caricato online ha assunto il *layout*, interno e di copertina, già utilizzato dalla Fondazione nel 2013 [fig. 2].

L'inventario Ghetta definitivo stampato nel 2017, di una lunghezza di 72 pagine e contraddistinto anche in copertina dal colore blu, presenta un indice diviso in sette sezioni corrispondenti appunto alle tipologie documentarie che si sono elencate in precedenza. All'interno di ognuna le voci possono ripetersi, dal momento che si possono trovare nel fondo materiali di tipologie diverse attinenti a uno stesso tema. Di ognuna delle 311 unità archivistiche, fatta eccezione per le bobine microfilm che non sono ancora state lette, viene riferito il numero d'inventario, il titolo, un'essenziale descrizione e l'istituto di provenienza (archivio o biblioteca, secondo quanto accennato in precedenza).

Si è così presentata una originale e importante fonte di ricerca, nata con lo scopo di sistemare e valorizzare le carte Ghetta. Valorizzazione: questa deve essere la parola d'ordine per chi decide di assumere il privilegio di custodire e governare un tesoro di così grande importanza com'è il fondo Ghetta. È indubbio che questo sia un primo passo in questa direzione. Tanto ancora si può fare, ma una buona parte del lavoro è stata fatta.

La valorizzazione delle carte che ci ha lasciato è certamente anche il modo migliore per non dimenticare padre Frumenzio, la sua figura, la sua persona, la sua opera; ottenuta con fatica quest'ultima, in nome dei suoi fassani *in primis*, ma anche in nome di tutti gli uomini. «La memoria è il diario che ciascuno di noi porta sempre con sé», enunciava Oscar Wilde; padre Frumenzio merita a pieno titolo di fare parte di questo diario, di quello di ogni fassano, in una pagina colma di ricerche, carica di sforzi e dedizione nel tentativo di garantire un futuro al *suo* popolo poiché, ormai lo sappiamo, «un popolo senza storia e senza memoria è un popolo senza divenire».

3. Il "Fondo Ghetta" presso la Fondazione Biblioteca San Bernardino di Trento

Le carte Ghetta non sono presenti nella loro totalità presso l'Istituto Culturale Ladino; parte di esse si trova infatti a Trento, custodita dalla Fondazione Biblioteca San Bernardino. Le carte che si trovano qui sono molto numerose, nonostante abbiano nel corso degli anni subito un processo di selezione, un'operazione di scarto archivistico, prima di essere definitivamente riordinate tra il 2011 e il 2013. Que-

sto fondo merita di essere perlomeno citato nel contesto di questo studio, dal momento che contiene carte degne di interesse e in parte complementari a quelle depositate presso l'ICL.

L'esistenza di una biblioteca presso il vecchio convento di San Bernardino a Trento è attestata sin dal 1494. Nel corso dei secoli la Fondazione ha raccolto vari fondi, giungendo ora ad avere un grande patrimonio librario e archivistico: sono infatti 200.000 ca. i volumi conservati dall'ente, tra i quali oltre 300 incunaboli, 3.600 edizioni del '500 e 25.000 ca. edizioni precedenti al XIX secolo.

Leggendo lo statuto della Fondazione Biblioteca San Bernardino si possono individuare i quattro compiti istituzionali che essa si pone. Il primo riguarda la conservazione, la tutela e la valorizzazione del patrimonio librario, storico-archivistico e storico-artistico proveniente dai vari conventi costituenti la Provincia Tridentina di S. Vigilio dei Frati Minori; un secondo compito è quello di creare un fondo documentario specialistico che dia un'attenzione particolare alla storia del cristianesimo, al francescanesimo e alla storia locale. L'ente si riserva inoltre di permettere la fruizione del materiale raccolto al pubblico e, infine, di promuovere la pubblicazione di opere che portino a compimento l'intenzione segnalata in precedenza di creare un fondo documentario specialistico.

Le volontà qui illustrate, nonché desumibili dallo statuto dell'ente, sono state certamente dimostrate nell'ambito del lavoro di riordinamento delle carte Ghetta presenti presso la Fondazione. Al loro arrivo presso l'ente esse erano contenute in tredici scatoloni e non presentavano alcun criterio d'ordinamento. Padre Frumenzio era infatti solito andare negli archivi e nelle biblioteche, fotocopiare e trascrivere i documenti che suscitavano il suo interesse per poi riporli in teche senza dare una precisa collocazione al tutto. Nonostante questo disordine, appariva chiaro che il materiale fosse di grande interesse. Iniziò così nel 2011 un grande progetto di censimento e riordino sotto la direzione del dott. Italo Franceschini, vicedirettore presso la Fondazione, che si è concluso due anni più tardi nel 2013. Il primo passo di questo lavoro fu quello di passare al vaglio tutte le carte del fondo per individuare un criterio d'ordinamento che potesse permettere di ridisporre il materiale in modo tale da garantirne la fruibilità agli utenti. Come dice lo stesso Italo Franceschini, «si sono così cercati gli ambiti tematici di interesse dello studioso facciano attorno ai quali radunare la documentazione e smistare le cartelle, senza però smembrarle» (Franceschini 2014: 28).

Il risultato di questa ricerca ha portato a suddividere il materiale in cinquantatré articolazioni che possono essere facilmente individuate

scorrendo l'indice dell'inventario redatto al termine di questo lavoro. Analizzandolo, risulta comodo dividerlo in due parti. Le prime diciannove voci procedono infatti seguendo una caratterizzazione geografica. Esaminando più a fondo questa prima sezione si nota che tutto il territorio del trentino è ben rappresentato, dalla valle di Fiemme a quella di Cembra, passando da Primiero alla Valsugana, fino alla valle dell'Adige. Questo attesta ancora una volta la grande attività del frate studioso, che non si limitava a studiare e approfondire soltanto i temi legati alla sua Val di Fassa, ma dimostrava una notevole sensibilità per tutto il territorio trentino. Nonostante ciò quest'ultima rimane al primo posto per numero di carte che la riguardano: sulle 630 unità archivistiche raccolte dai tredici scatoloni, ben 195 sono state inserite appunto nella voce "I – Val di Fassa" dell'inventario della Fondazione. Nella seconda di queste ipotetiche due parti, troviamo invece le voci che vanno dalla XX alla XLVIII che si riferiscono a personaggi o vicende non inquadrabili entro un preciso ambito geografico. Alcuni esempi significativi possono essere "XXI - I confini della Marmolada" e "XXII – L'aquila stemma di Trento e del Trentino", oppure le voci legate a grandi personaggi, come Gino Onestinghel e Valentino Pollam, o a grandi famiglie come la famiglia Thun e la famiglia Lodron. Ci sono infine cinque ulteriori voci, che raccolgono nell'ordine la cartografia, una miscellanea di documenti, la corrispondenza, le fotografie e i microfilm.

Il rapido *excursus*, appena eseguito, dell'inventario delle carte Ghetta presenti presso la Fondazione Biblioteca San Bernardino ci aiuta a capire la dimensione del padre come studioso, ci aiuta a vedere i campi nei quali esso si cimentava. È mio dovere ammettere che, continuando a leggere l'inventario, andando oltre l'indice e leggendone tutte le 114 pagine, le notizie ricavate faticano ad aumentare. Il lavoro di riordino delle carte del fondo che è stato fatto è sicuramente lodevole. Esso ha permesso di rendere fruibili al pubblico carte che sarebbero altrimenti rimaste chiuse in scatole di cartone, ha dato risalto all'enorme dedizione allo studio di una figura importante per la storia di tutto il Trentino-Alto Adige quale è stato padre Frumenzio Ghetta. Tuttavia lo strumento che ci ha consegnato potrebbe essere migliorato con un'analisi più approfondita: leggendo le descrizioni delle singole unità archivistiche, accade infatti di trovarsi di fronte a indicazioni del tipo: «30. Fotocopie e trascrizioni di documentazione varia (soprattutto secolo XVII) rilegate in un fascicolo; 31. Fotocopie e trascrizioni di documentazione varia. Una cartella»¹⁹, enunciazioni

¹⁹ Fondazione Biblioteca San Bernardino (a cura di), Archivio Padre Frumenzio, Trento, 2013, Fondazione Biblioteca San Bernardino, p. 7

che ci permettono di intuire ben poco riguardo al contenuto di queste unità archivistiche. Queste descrizioni poco corpose sono di certo imputabili al *modus operandi* dello stesso padre Frumenzio, che ci ha consegnato una serie di teche contenenti carte disomogenee: nel rispetto del suo lavoro, e seguendo la normale prassi di un intervento di riordino archivistico, questo tipo di cartelle non possono essere smembrate, tuttavia risultano difficilmente descrivibili e classificabili. Questo è un problema comune a quello riscontrato nell'ambito del riordinamento operato dal sottoscritto, poiché molte volte analizzando le carte Ghetta appartenenti all'Istituto Culturale Ladino mi sono imbattuto in una miscellanea di documenti di dubbia origine, formante, secondo l'eredità lasciata dal padre, un'unità archivistica. La critica mossa in queste righe deve dunque essere inquadrata nella giusta, confusionaria, situazione delle carte pre-riordinate.

Sorvolando questa critica e concentrando l'attenzione sulla sezione relativa alla Val di Fassa, la lettura dell'inventario permette di notare che il materiale raccolto è molto simile a quello presente all'Istituto Culturale Ladino. Una comparazione più precisa, fatta in altra sede, potrebbe dimostrare una forte continuità tra i materiali dei due fondi. Altre carte comuni, o più probabilmente complementari, si trovano qua e là scorrendo l'inventario della Fondazione. Anche a Vigo di Fassa si trovano infatti carte sulla valle di Fiemme e su altri territori del Trentino-Alto Adige, su Gino Onestinghel e Valentino Pollam, sulla famiglia Thun e così via. Sarebbe senz'altro bello e utile poter avere il materiale concentrato in un unico fondo. È indubbio che quest'idea porterebbe l'obbligo, a una delle due parti custodi del materiale, di rinunciare a un patrimonio storico-archivistico di notevole dimensione e importanza. Ecco allora che una soluzione che potrebbe mettere d'accordo entrambe le parti potrebbe essere quella di creare una banca dati informatica sulla quale caricare i documenti dei due fondi, in modo da avere, perlomeno sullo schermo di un computer, una visione d'insieme di tutte le carte Ghetta, grande eredità e tesoro da valorizzare.

La descrizione del fondo Ghetta conservato presso la Fondazione Biblioteca San Bernardino di Trento ci porta ad avere una visione completa delle carte lasciateci in eredità da padre Frumenzio. Ancora una volta abbiamo avuto la possibilità di intuire la grande passione del frate per lo studio e la lettura dei documenti. Una passione alla quale si è dedicato senza ricevere particolari aiuti: «É scomenzà enstes a emparar a lejer le pergamene e documenc veies. É emparà enstes, ma no bonora, tart vé! Ere jà sui cincant'egn. Aee emparà a lejer l gotich, e chel me à didà, ma no é fat na scola apo-

sta»²⁰. Queste le sue stesse parole. Un aiuto gli è stato comunque dato dal Signore, che gli ha certamente affidato un importante dono, che lo stesso padre Frumenzio non nasconde: «Nas n'ae. E gran bona volontà. De servir, de meter en orden. Varda che é metù a post doimile pergamene te la Comunale de Trent»²¹.

È proprio grazie al suo intuito e alla sua buona volontà dunque che la Fondazione può oggi fare affidamento sulle carte del frate. Il compito è ancora una volta quello di valorizzarle, così come ha fatto negli ultimi anni riordinandole e mettendole a disposizione degli utenti, dopo lo scarto archivistico che anche padre Frumenzio ricorda, con un pizzico di desolazione, parlando delle sue carte tenute in convento: «Ades [2011], zeche i à tegnù sù e zeche i à petà te le scoadiè. Ades chiò te convent no é più nia. Aee na cambra con cater armeres piens de monoscric e ades i à tirà fora che che ge para de belebon, i l'è metù da n'otra man, te n'otra neva biblioteca e chiò é pecia roba cassù. No é più temp de ge vardar. I me n'è ben portà amò ogni tant valch pergamena da lejer, son amò bon de lejer»²². Si legge in quest'ultima affermazione la nostalgia di chi, forse, si sente in parte accantonato e superato dal nuovo che avanza. Quello che possiamo oggi testimoniare è che padre Frumenzio riesce a essere ancora molto attuale nelle sue idee e nelle carte che ci ha lasciato; è nostro compito riuscire a trasmettere ciò. Curare le sue carte diventa allora non solo un obbligo culturale, ma anche un piacere per chi sa di portare un po' di conforto all'anima di un mai dimenticato fra' Frumenzio.

4. *Conclusion: mission accomplished*

Rileggere la mia tesi a distanza di un anno circa dal completamento della sua stesura mi ha reso molto soddisfatto. Una soddisfazione nata soprattutto ponendo l'attenzione sulla sezione intitolata “Potenzialità della fonte e progetti futuri”, in questo contributo ovviamente elimi-

²⁰ “Ho iniziato da solo a imparare a leggere le pergamene e i documenti antichi. Ho imparato da solo, ma non presto, tardi invece! Avevo circa cinquant'anni. Avevo imparato a leggere il gotico e quello mi ha aiutato, ma non ho fatto una scuola apposita”.

²¹ “Fiuto ne avevo. E grande volontà. Di servire, di mettere in ordine. Guarda che ho riordinato duemila pergamene alla Comunale di Trento”.

²² “Adesso, qualcosa hanno conservato e qualcos'altro lo hanno buttato. Adesso qui in convento non ho più niente. Avevo una camera con quattro armadi pieni di manoscritti e adesso hanno prelevato quello che sembrava interessante, mettendolo da un'altra parte in una nuova biblioteca, e qui mi è rimasto poco. Non ho più tempo di guardarli. Mi hanno portato qualche pergamena da leggere ogni tanto, sono ancora capace di leggere”.

nata. Già in sede di discussione avevo espresso il mio compiacimento per aver dato alla luce una fonte viva, utilizzabile e non un mero lavoro accademico atto al solo scopo di conseguire il famoso “pezzo di carta”.

Ora la missione è stata definitivamente compiuta: il lasso di tempo successivo allo scorso settembre è stato fruttuoso per quanto concerne il lavoro sul fondo Ghetta e infatti i “progetti futuri” che erano stati indicati nello studio preliminare come successivi passi alla tesi per raggiungere traguardi conclusivi sono stati portati a termine.

Da parecchio tempo questo lavoro era tenuto in una fase di stallo, nonostante lo stesso direttore dell’Istituto avesse a cuore la necessità di portare ordine nel fondo. E proprio la fiducia e la continuità di lavoro che l’ICL mi ha permesso di avere mi hanno portato a realizzare quest’opera di riordinamento, giudicata dalla dott.ssa Angela Mura «lodevole» in commissione di laurea «in quanto le carte Ghetta si trovavano in una situazione parecchio intricata che poteva sfiduciare chi si fosse avventurato in un processo di riordino archivistico alla ricerca di un risultato chiaro e preciso». Dalla mia, io ho sempre avuto soltanto la speranza e l’intenzione, mai la certezza o la superba convinzione, di trasformare il mio tempo e i miei sforzi in utilità per gli altri; ho considerato questo progetto un onore e spero che possa quell’utilità rimanere concreta in futuro.

Questa fonte, e tutto ciò che da essa può nascere, conferisce grande valore al “fondo Ghetta”. Grazie all’inventario stilato d’ora in avanti sarà molto più semplice consultarne i documenti. Tale strumento va perciò incontro alla volontà di padre Frumenzio, a quella dell’Istituto Culturale Ladino e anche a quella di tutti gli studiosi: queste carte risultano ora maggiormente fruibili dal pubblico e diventano esse stesse strumento di ricerca.

Da questo lavoro nascono quindi più progetti futuri. Ci sarà la possibilità di manipolare la fonte per migliorarla, ma ci sarà anche la possibilità di condurre varie ricerche sui documenti del fondo per giungere alle più disparate pubblicazioni. Un esempio di quest’ultima possibilità ci viene dato dal lavoro di ricerca svolto dalla dott.ssa Angela Mura sugli elenchi sei- e settecenteschi degli abili alla leva nel Giudizio di Fassa, pubblicato sul bollettino Mondo Ladino (Ghetta-Mura 2014). Le ricerche e le pubblicazioni da fare sono molteplici, dopotutto lo stesso padre Frumenzio disse: «Devo confidarvi che durante questi quarant’anni di studio, di ricerca e di trascrizione dei documenti che narrano la vita quotidiana della mia gente, mi sono trovato a navigare nei secoli passati, dal 1550 in poi, circondato e accompagnato da un mare di persone, delle quali ho fatto la conoscenza, e sono venuto a sapere di molti di loro, ‘vita,

Bolzano, Archivi di Stato, Arch. del Princip di Brancazzone -

Capra 34 - N. 18, Lit. E.

- Beschreibung der Mannschaft
im Gericht Eves-de Anno 1624 -

Actum Vig. im Gerichtshaus in Eves
den 6 februarii 1624, vor den Eruesten
Herrn Schem Balthusa Maier verwalter der
Hauptmannschaft, auch den firmenren weissen
Simon Calligar di Valli Richter Ampts verwalter,
und dennen orsanen Ciprian de Tschir,
Nichlaus de Bernardt Gerichtschwore als
hierge expedenten beiligen, und Pontaleon
Feichtro. Gerichtschreiber dazulits.

Ist zu gedensamer volziehung des vorritten
dato 24 Januarii 1624 von dem Fürst Wfreg
Herrn Statthaltern und ~~Stetten~~ Rätthen zu
Brixen zu an Abwriten Herrn Verwalter
der Hauptmannschaft abgangen Befehl
nach inhalt desselben die Mannschaft in
Gericht und Thal Eves in Untterschiedlich
Rubriqken Ordentlich beschreiben worden,
wie folgt.

Pagina iniziale del primo dei quaderni manoscritti riguardanti i ruoli militari della
giurisdizione di Fassa, contenente i registi di p. Frumenzio dall'Archivio di Stato di
Bolzano

morte e miracoli' come si suol dire. Per pubblicare soltanto una parte di tutti i documenti di Fassa da me trascritti, ci vorrebbero molti volumi» (AA.VV. 2014: 81).

Probabilmente non si riuscirà mai a pubblicare tutto ciò che padre Frumenzio ha raccolto, tuttavia è giusto, e di notevole importanza culturale, dare alla luce e offrire al pubblico almeno una parte di quei "molti volumi" che secondo il Ghetta servirebbero. È compito di tutti gli studiosi informarsi, conoscere e avvicinarsi a questa figura che tanto ci ha dato e lasciato. Soprattutto, è compito di ogni fassano ricordare chi era padre Frumenzio e tutto quello che ha fatto per il popolo ladino. La sua carica e la sua forza devono tornare forti in una valle che a volte dimentica le proprie radici; ma gli stessi valori possono essere trasmessi a qualunque popolazione del globo. In un momento in cui la globalizzazione e le nuove tecnologie sempre più invadenti vogliono uniformare il mondo, rendendo chiunque sostituibile, come ingranaggi di una macchina perfetta, padre Frumenzio viene a ricordarci che siamo invece tutti diversi. Il mondo deve essere bello proprio per questo. Non deve esistere una sola cultura, una sola tradizione, una sola lingua. Ognuno deve ricordare la propria storia con spirito tenace, mostrando agli altri il proprio essere; proprio come ha fatto padre Frumenzio che è riuscito, con grande umiltà e rispetto, a risvegliare il cuore sopito della sua gente. In un mondo che diventa sempre più stretto e in cui persino i valori e i sentimenti stanno diventando uniformi e fenomeni di massa, il piccolo deve resistere rimanendo unito. Questo è un messaggio che deve risuonare forte, un messaggio che padre Frumenzio ha lanciato senza gridare, ma dando un esempio vivo di vigore, energia, capacità e possanza. Lo ha dimostrato sia nella sua attività di ricercatore e studioso, sia in quella di frate; lo ha dimostrato nel suo essere uomo al servizio di Dio, ma anche al servizio dei suoi fratelli sulla terra. Una vita spesa nella difesa della giustizia, nella difesa del suo popolo e nella difesa del suo lavoro.

BANDIERA ²³

Par l'onor de nosha tera
aon uzà chesta bandiera!
L'é 'l segnal de la concordia
de la fé e da l'onor!

²³ Ghetta 1987: 168. Per l'onore della nostra terra / abbiamo issato questa bandiera!
/ È il segnale della concordia / della fede e dell'onore!

Non chiunque potrà usufruire dell'opera culturale di padre Frumen-
zio, ma tutti possono trarre un grande insegnamento dal suo spirito
e dall'esempio che è stato per tutti gli uomini. La speranza è che que-
sta bandiera non sia solo semplice vessillo, ma che sia una bandiera
figurata che ogni uomo porti nel cuore ergendola a simbolo della
propria unicità. Questo è in fondo il messaggio d'amore che padre
Frumentio portava nel cuore; questo è probabilmente il miglior modo
per ricordarlo: preservare la propria cultura, le proprie tradizioni e la
propria lingua anche a costo di fatica, anche a costo di dover studiare
e scrivere pagine e pagine, o meglio, *pagine e appunti di una vita dal
valore inestimabile*.

Bibliografia

AA.VV.

1991 *Per padre Frumenzio Ghetta, O.F.M. In occasione del settantesimo compleanno*, a cura della Biblioteca di Trento e dell'ICL, Trento – Vich/Vigo di Fassa, Comune di Trento – Istitut Cultural Ladin.

AA.VV.

2014 *En recordanza de p. Frumenzio Ghetta* [= “Mondo Ladino” 38 (2014)].

BAROLDI, LUIGI

1966 *Memorie storiche della Valle di Fassa*, a cura di Frumenzio Ghetta, Trento, Lit. Velox [seconda edizione ICL 1980].

BERNARD, CESARE

2014 *Il Lascito documentale di p. Frumenzio Ghetta presso l'ICL*, in AA.VV. 2014, pp. 31-39.

CHIMPL DA TAMION (P. FRUMENZIO GHETTA)

1968 ca. *Rime fassane. Ous da zacan – Voci antiche*, edizion de l'Autor, Trento s.d. (ca. 1968).

CHIOCCHETTI, FABIO (a cura di)

2005 *30 egn. Annuario 1975-2005*, Vich/Vigo di Fassa, ICL.

CHIOCCHETTI, FABIO DEL GOTI

1986 *I poec' del “mal de ciasa”. Na piata de letradura ladina da Moena*, in “Mondo Ladino” 10, *Studi ladini in onore di Luigi Heilmann*, pp. 207-225.

DILF

1999 *Dizionario Italiano – Ladino fassano*, Vich / Vigo di Fassa, ICL – Spell [terza edizione 2013].

FONDAZIONE BIBLIOTECA SAN BERNARDINO (a cura di)

2013 *Archivio p. Frumenzio Ghetta*, Trento, Fondazione Biblioteca San Bernardino.

FRANCESCHINI, ITALO

2014 *L'Archivio Ghetta presso la Fondazione Biblioteca San Bernardino*, in AA.VV. 2014, pp. 27-30.

GHETTA, FRUMENZIO

1987 *Mizàcole de steile. Rimes fashanes*, a cura di Fabio Chiocchetti, Vich/Vigo di Fassa, Union di Ladins de Fasha.

GHETTA, FRUMENZIO – MURA, ANGELA

2014 *Gli elenchi degli abili alla leva nel giudizio di Fassa, anni 1624 e 1637*, in AA.VV. 2014. pp. 81-124

GHETTA, FRUMENZIO – STENICO, REMO (a cura di)

2001 *Archivi Principatus Tridentini regesta: sectio Latina (1027-1777)*, Trento, Archivio di Stato di Trento.

LUNZ, REIMO

1979 *Ausgrabungen im Fassatal. Scavi archeologici in valle di Fassa. Doss dei Pigui-Mazzin di Fassa*, in “Mondo Ladino” III, n. 3-4, pp. 11-29.

1981 *Scavi a Mazzin in Val di Fassa. Campagna 1980*, in “Mondo Ladino” V, n. 1-4, pp. 77-94.

1983a *Scavi archeologici sul Doss dei Pigui. Campagne 1981 e 1982*, in “Mondo Ladino” VII, n. 3-4, pp. 71-79.

1983b *Scavi archeologici sul Doss dei Pigui in Val di Fassa*, Trento, Provincia autonoma di Trento. Assessorato alle attività culturali.

PATTON, FRANCESCO

2014 Ghetta Frumenzio, *L'impegno di un frate minore*, in AA.VV. 2014, pp. 19-25.

ZINGARELLI, NICOLA

2010 *Vocabolario della lingua italiana*, Bologna, Zanichelli.

Abstract

Chest contribut peia via da la tesa de Daniele Verra soura la figura de p. Frumenzio Ghetta de Martin, frate franzescan nasciù te Fascia dl 1920 che à scialdi abù n gran interes per la storia, souraldut se fasciana. Dlongia na curta biografia descriven la figura dl frate souraldut te sie ester archivist: l contribut pert apontin da l archif lascé en arpejon al ICL de Fascia da p. Frumenzio, n grum de chertes che ti ultims temps é vegnù studié y analisé dal autour enstes, ruvan a la produzion de n inventar descritif che ti dà luster. Emplù pòn lieje ciamò valch poejia dl frate y valch curiosité, te n record sentù y lié da n fort sentiment.

This work comes from Daniele Verra's graduation thesis on Fr. Frumenzio Ghetta de Martin, a Franciscan friar born in Val di Fassa in 1920, who had a great interest in history, especially that of Fassa. The figure of this historian and man, described in a brief biography, is seen above all in his being an archivist: the work starts precisely from the archive bequeathed by Fr. Frumenzio to the Institute of Fassa, a collection of papers that in recent times has been studied and analysed by the author himself, leading to the creation of a descriptive inventory that enhances it. In addition, there are a few poems by the friar and a few curiosities, in a deeply felt and sincere memory.

L'Archivio di Hugo de Rossi: un lascito fassano in valigia

Daniele Verra

1. *Una rapida panoramica...*

Ogni valigia ha una storia da raccontare. Può parlare di lunghi viaggi, di sogni e traguardi, ma anche di fatiche e difficoltà. A volte una valigia può contenere addirittura emozioni e passioni, il lavoro di una vita, il risultato di anni dedicati a una visione, a un credo forte e sentito. È questo il caso del *Kufer* (voce dialettale per ted. *Koffer* 'valigia': l'uso del termine presto risulterà più chiaro) che ha fatto capolino all'Istituto Culturale Ladino di Fassa nel luglio 2018.

Sia chiaro fin d'ora, non si tratta di un *trolley* dotato di intelligenza artificiale, non è arrivato di sua spontanea volontà: la volontà che lo ha portato da Innsbruck fin dentro alle mura della *majon di fascegn* è stata quella del direttore dell'Istituto Fabio Chiocchetti e della docente e studiosa Ulrike Kindl, che già in passato avevano avuto l'occasione di studiarne parte del contenuto.

Perché studiare il contenuto di una valigia? In effetti non è cosa così usuale, ma come si diceva, la valigia in questione è nient'affatto banale, né in ciò che contiene né in chi l'ha posseduta. Il *Kufer* era appartenuto a Hugo von Rossi, personaggio di spicco nato a Pozza di Fassa l'8 marzo 1875 e vissuto poi a Innsbruck, dove morì nel 1940.

Ciò che più importa per questo breve intervento riguardo alla figura di Hugo de Rossi è la sua attività di incessante ricerca, fatta di una copiosa raccolta di materiale e di analisi continua. Trascrizioni condotte nell'arco di un lungo periodo, compiute anche in tempi difficili e superando ostacoli notevoli come quando, nel corso della prima guerra mondiale e più precisamente il 24 ottobre 1914, fu ferito gravemente sul fronte serbo subendo l'amputazione del braccio destro ¹. Trascrizioni, ancora, che riflettono l'interesse di Hugo de

¹ Ulteriori informazioni su questo episodio e in generale sulla biografia di Hugo de Rossi si possono ricavare dall'interessante documento pubblicato a titolo di esempio in *Appendice*, fig. 3, ora in formato digitale in Arch. ICL/AL, Fondo de Rossi, 9.8. Per brevità, d'ora innanzi i documenti afferenti al "fondo de Rossi" catalogati nell'archivio letterario dell'ICL (2.2) verranno citati solamente mediante i numeri di serie.

Rossi per il folklore e le tradizioni della Val di Fassa e, soprattutto, la sua passione per il settore linguistico con una forte attrazione verso il ladino-fassano. È in questo campo, in quello linguistico, che i suoi studi si fanno ancora più stringenti, con numerosi tentativi di dotare il ladino fassano di una nuova e migliore veste ortografica, portando al compimento della sua opera più significativa, il primo dizionario ladino fassano – tedesco ².

I documenti di cui si tratta si riferiscono a un periodo compreso tra gli inizi del Novecento e gli anni Trenta del secolo scorso, con alcuni più antichi che risalgono all'Ottocento (1845, 1890). Documenti di grande importanza e contenenti informazioni originali che, come si diceva, meritano di essere studiati e analizzati. Da qui nasce l'interesse dell'ICL, il desiderio di portare quella valigia in Val di Fassa, la necessità di saperne di più. Una necessità che ha spinto l'Istituto a contattare i famigliari, gli eredi di Hugo de Rossi, per richiedere in prestito il materiale. Questi, volendo preservare e valorizzare l'opera svolta dallo studioso, hanno acconsentito acciocché il lascito potesse essere dato in deposito temporaneo con lo scopo di consentirne la visione e l'acquisizione digitale.

Questo tipo di collaborazioni non risulta nuovo nei processi archivistici dell'Istituto che, in questo modo, già in passato è riuscito a garantire a vari possessori di fondi antichi la possibilità di studiare e valorizzare documenti senza sottrarre loro il materiale: cito per esempio il lavoro svolto sul fondo della famiglia Dezulian, o ancora sul “fondo Funé-Soraruf” ³ (Bernard-Verra 2016: 93-133). Anche in questi casi le famiglie avevano concesso i loro documenti in custodia temporanea permettendo la valorizzazione degli stessi. In questi casi il materiale viene visionato e scansionato digitalmente nel minor tempo possibile, creandone una copia virtuale che rimane negli archivi dell'Istituto e consentendo la puntuale restituzione della documentazione fisica ai custodi dei fondi.

Esattamente questo è stato il lavoro svolto partendo da luglio 2018, dal giorno in cui la valigia di Hugo de Rossi ha conosciuto gli archivi dell'ICL: precedenza assoluta. Nel rispetto della gentilezza degli eredi dello studioso, gli archivisti della *majon di fascegn* si sono adoperati fin dal primo momento nel riordino e nell'analisi

² *Ladinisches Wörterbuch. Idiom Unterfassa genannt Brak. Von Hugo von Rossi*, ms. Innsbruck 1914 (FB 13524), pubblicato in edizione moderna nel 1999 per iniziativa dell'ICL, con la collaborazione dell'Università di Innsbruck (De Rossi 1999).

³ I due fondi si trovano in Arch. ICL/AS, “Fondo archivi di famiglia”, 1 (Funé-Soraruf); 2 (Dezulian).

dei documenti. Il lavoro, svolto comunque con la massima precisione, è stato facilitato dalle conoscenze preliminari del fondo acquisite in particolare dalla prof.ssa Kindl a partire dagli anni '80 nel quadro di ricerche svolte inizialmente sul *corpus* fiabistico ⁴ e successivamente in vista dell'edizione critica del citato *Ladinisches Wörterbuch*.

Grazie a queste ricerche il materiale risultava infatti già radunato in macro-sezioni, con i documenti contenuti in alcune teche di vario formato. Una volta aperta la valigia, il lascito è stato estratto e analizzato sommariamente per organizzare il lavoro da svolgere. Il fondo de Rossi a mano a mano ha assunto una struttura ben definita con la creazione di una serie di categorie tematiche che hanno diviso i documenti in materiali personali, materiali attinenti alla linguistica, legati al folklore fassano, quaderni di appunti preparatori e così via.

Riordinando il tutto, si è potuto ben presto verificare che il contenuto del fondo non si limitava ai documenti manoscritti. Il materiale custodito nella valigia comprendeva infatti anche una raccolta di libri e testi in ladino, oltre che una sezione con vari estratti da quotidiani e periodici: in particolare testi ladini a stampa e manoscritti di varia provenienza e natura appaiono raccolti in una personale "biblioteca ladina", ordinati in un dettagliato elenco descrittivo numerato da 1 a 47 ⁵. L'esame puntuale del materiale, che ha portato alla redazione di un nuovo catalogo, ha purtroppo appurato la mancanza di alcuni testi. Una scomparsa probabilmente avvenuta già prima del 1980, notizia accertata dalla testimonianza diretta della prof.ssa Ulrike Kindl che già durante i suoi precedenti studi aveva riscontrato le lacune, oggi segnalate nella trascrizione annessa al documento (2.15/1.1). La sezione della biblioteca comprende riviste, bollettini, calendari, manuali, vocabolari, testi di carattere tecnico e libri riguardanti tradizioni, storia e cultura delle valli ladine. Materiale vario, che rispecchia in ogni caso gli interessi di Hugo de Rossi. Per quanto riguarda la cronologia invece, i testi sono datati in un arco di tempo che va dal 1856 al 1923.

⁴ *Märchen und Sagen auf dem Fassatal*, ms. 1912 (FB 20802), copia anche in "Fondo de Rossi", 2.1; edizione moderna a cura di Ulrike Kind: De Rossi 1984. Si veda più avanti, § 2.

⁵ *Bibliothek über ladinische Werke (bes. In Fassaner Mundart, sowohl Brak als Kazét)*, ms. n.d, ora anche in "Fondo de Rossi", 2.15/1.1 (fig. 1, in *Appendice*).

2. ...sul contenuto

Come accennato, Hugo de Rossi aveva un forte interesse per tutto ciò che riguardasse la Val di Fassa. Un interesse decisamente confermato dall'analisi del contenuto della sua valigia. Scorrendo velocemente la schedatura del fondo, risultante del lavoro di 3 mesi circa degli archivisti dell'ICL, si trovano molte voci legate a diversi aspetti della Val di Fassa, tra i quali spicca come si diceva quello linguistico.

Emerge anche chiara la genesi del fondo, si capisce come quei documenti abbiano avuto origine e come si siano legati fra loro. Si capisce, più precisamente, di trovarsi davanti a un vero e proprio "archivio". In archivistica esiste una caratteristica precisa che distingue un archivio da una semplice raccolta di carte: il vincolo archivistico. Il vincolo rappresenta la *ratio* che vige dietro la creazione dell'archivio, è il nesso che lega tra loro i vari documenti e deve essere "naturale" e "originario". La naturalità sta a significare che codesto vincolo non deve essere volontario, ossia che le carte che formano il fondo devono essere state raccolte naturalmente, senza che il soggetto produttore abbia compiuto una scelta sulla tipologia di documenti da includere e quindi per via di un'attività involontaria e appunto non selezionata dal produttore stesso. L'originarietà invece esprime la congruenza temporale tra la nascita dell'archivio e quella del vincolo: il vincolo nasce assieme all'archivio e non smette di perdurare neanche in seguito a un eventuale smembramento di documenti.

Analizzando e cercando informazioni sui vari documenti, risulta chiaro che il vincolo archivistico è rispettato e ben riscontrabile nel "Fondo de Rossi". I documenti si sono stratificati nel corso del tempo, inchiostro su inchiostro, raccogliendosi in un *corpus* formato da materiale vario sulla Val di Fassa. Oltre ai documenti copiati e trascritti dallo stesso Hugo de Rossi, o dalla moglie su sua indicazione, emerge un'importante attività di scambio epistolare con alcuni rinomati studiosi del tempo come Theodor Gartner e Hermes Fezzi, all'epoca impegnati nello studio degli idiomi ladino o retoromanzi. Degni di nota sono alcuni materiali ritrovati nel *Kufer* e che si legano al nome di Amadio Calligari (1857-1918), personaggio di spicco della cultura ladina, finora rimasto nell'ombra: l'analisi del fondo de Rossi evidenzia l'importante ruolo anche di questo personaggio, che finisce per rivelarsi una delle principali fonti per le trascrizioni e le raccolte di Hugo, assieme a don Giuseppe Brunel (Chiocchetti 2018: 199-246, Capp. VIII-IX).

Parlando dei contenuti del fondo, è doveroso sottolineare che non tutto il materiale si trova nel *Kufer*. Hugo de Rossi, a più riprese e in

special modo nei momenti di più alto rischio per il suo materiale a causa della guerra, ha consegnato parte dei suoi lavori trascritti in bella copia alla Biblioteca del Landesmuseum Ferdinandeum di Innsbruck. Un'azione che sottolinea la cura, l'attenzione e il valore che lo studioso attribuiva ai suoi scritti e che, in un certo senso, ha permesso di incrementare ulteriormente il materiale in possesso dell'Istituto Culturale Ladino di Fassa. Già in passato infatti, l'Istituto era riuscito a procurarsi in fotocopia parte del materiale custodito a Innsbruck, materiale che ora ha trovato un senso più ampio accanto ai "nuovi arrivi", formando un quadro ancora più completo e interessante.

Volendo fare un rapido *excursus*, seguendo l'ordine che è stato stabilito nella nostra schedatura (ICL/AL, 2.2), il fondo de Rossi contiene anzitutto copia della raccolta *Gesammelte ladinische Manuskripte und Druckabschriften Don Brunel's*, manoscritto del 1910 conservato presso la biblioteca del Landesmuseum Ferdinandeum a Innsbruck (FB 12160). Come si intuisce dalla dicitura, esso risulta essere la trascrizione di Hugo de Rossi di una serie di testi ladini raccolti da don Giuseppe Brunel, corredata da importati annotazioni sulla vita e l'opera del benemerito sacerdote di Soraga (Chiocchetti 2018: 145-179).

La seconda sezione comprende una serie di quaderni manoscritti dedicati alle fiabe e leggende della Val di Fassa; si trovano in essa la già citata raccolta di fiabe e leggende *Märchen und Sagen auf dem Fassatal* (ms. 1912) depositata anch'essa presso la Biblioteca del Ferdinandeum, accanto a una precedente e parallela stesura conservata privatamente nel lascito de Rossi. La sezione successiva (2.3) si lega fortemente alla precedente: essa raggruppa vari materiali di provenienza diversa, spesso in lingua ladina, tra cui in particolare diverse versioni manoscritte e dattiloscritte degli stessi racconti popolari, frutto di successive trascrizioni effettuate nel tempo da Hugo de Rossi, ampiamente utilizzate da Ulrike Kindl per l'edizione moderna delle leggende fassane.

Al punto quarto della schedatura, trovano collocazione i materiali riguardanti i racconti umoristici, gli usi e i costumi fassani (2.4/1-9). Spiccano tra gli altri i quaderni, anch'essi consegnati a suo tempo al Ferdinandeum, che contengono i noti racconti intitolati *Ko ke la é stada ke son ruà sul bal dei Dolomitenladiner* (ms. 1910) e *L saut de Giòchele te la libertà* (ms. 1922), già oggetto di specifiche pubblicazioni (De Rossi 1982, De Rossi 1992), cui si affiancano ancora una volta le antecedenti stesure ritrovate nel *Kufer*. Nella stessa sezione troviamo inoltre la trascrizione delle *Cink cianzon da noze per fascian* di Tita Piaz e la documentazione fotografica relativa al carnevale fassano *Fast-*

nachtspiele in Fassa e diversi quaderni dedicati a usanze e tradizioni della Val di Fassa ⁶. Di notevole interesse, ancora, un documento inedito, intestato *Liebwerte Landsleute*, risultato essere un appello lanciato dall'*Ortsgruppe der Dolomitenladiner* con lo scopo di reperire informazioni a tema folklorico presso la popolazione ladina (2.4/6.1).

La quinta e la sesta sezione si riferiscono invece a materiali afferenti al settore linguistico. Nella prima ci sono documenti riguardanti i proverbi, con una raccolta imponente compilata nel 1910 con il titolo *800 Sprüche und Wetterregeln* (ms. FB 20451), affiancata anche questa volta da materiali preparatori e successive stesure conservati nel nostro *Kufer*, ora consultabili anche nel nostro archivio (2.5/1-4). Altro materiale linguistico è contenuto invece nella sesta sezione, più varia e articolata: vi si trovano i materiali legati alla toponomastica (2.6/1), riferita soprattutto al centro-valle, nonché 14 quadernetti manoscritti composti di annotazioni lessicali in preparazione al vocabolario fassano-tedesco (2.6/3), oltre a varie copie del già citato *Ladinisches Wörterbuch* (2.6/2); non mancano neppure vari appunti di grammatica, con 6 quaderni dedicati interamente alle regole grammaticali del fassano (2.6/4).

I materiali che compongono la serie numero 7 sono tanto eterogenei dal punto di vista tematico quanto omogenei tipologicamente. In essa sono infatti contenuti 14 *Notizhefte*, ossia i diversi quaderni di lavoro che contengono informazioni e appunti di svariato tipo, passando dal settore linguistico e letterario a quello folklorico (2.7/1-14).

Un'interessante sezione, seppur non ricca di informazioni come ci si potrebbe aspettare, è quella che riguarda la corrispondenza (2.8/1-5), nella quale si trovano ovviamente le lettere inviate da o indirizzate a Hugo de Rossi, accanto ad altre missive destinate a Wilhelm (1844-1914) e Ernst de Rossi (1914-1998), rispettivamente zio e figlio di Hugo. Segue, per contiguità tematica, la serie contenente vari documenti personali (2.9/1-12), tra cui diversi libretti di deposito e altri documenti bancari, nonché la tessera di immatricolazione di Hugo de Rossi presso l'Imperial-regio Casino di Bersaglio del distretto di Fassa (fig. 2, in *Appendice*).

Di seguito, nella nostra schedatura (2.10) compare anche una serie documentale proveniente da un altro fondo acquisito in precedenza dall'Istituto, il "fondo Franzeleto", a sua volta afferente al "fondo Pitores", oggi catalogato e descritto nell'Archivio storico (Arch. ICL/

⁶ Anche questi materiali sono stati oggetto di vari studi e pubblicazioni, tra cui: Piaz 1983 e 1987, Sommariva 2002-2003, *Faceres* 1983: 53-59.

AS, 1.6): essa contiene corrispondenze e materiali che testimoniano dei rapporti di amicizia e di stretta collaborazione che legarono all'epoca Hugo de Rossi al pittore fassano Francesco Bernard di Pera.

Come per ogni fondo archivistico che si rispetti (si colga l'ironia ma è la realtà), non manca la sezione nominata "Miscellanea" (2.11/1-9), alla quale sono stati assegnati alcuni curiosi documenti non meglio collocabili; segue una parte riservata a immagini, cartoline e disegni di varia natura e provenienza (2.12./1-2).

La tredicesima sezione è dedicata ad alcuni documenti relativi al compositore austriaco Emil Petschnig (1877-1939), autore di un'opera lirica intitolata *Die verheißene Zeit* basata sulle leggende del "Regno dei Fanes" raccolte da Karl Felix Wolff (Dorfmann 2003: 101-226), del quale si conserva peraltro una parte di corrispondenza con Hugo nella già citata sezione relativa alle lettere.

Infine, ai punti 2.14 e 2.15, trovano spazio appunti e documenti relativi a ricerche bibliografiche o d'archivio e, come già si è accennato nel presente intervento, una ricca sezione di materiali a stampa ordinatamente rubricati dallo studioso nella sua personale "biblioteca ladina" (v. sopra nota 5 e fig. 1 in *Appendice*), nonché altre pubblicazioni, riviste e giornali.

Chiaramente quella appena discorsa è una descrizione del fondo alquanto sommaria. I documenti presenti sono molto numerosi, si contano oltre 200 unità archivistiche, intese chiaramente sia come singoli documenti che come gruppi di materiali. Nella materia d'archivi si definisce unità archivistica appunto l'unità minima non divisibile presente in un fondo, che può corrispondere a più documenti fisicamente contigui o a una singola unità documentaria.

Alcuni di questi materiali, come si è visto, sono già stati pubblicati. Con un fondo ora completo e facilmente consultabile, la speranza è che ancora più materiali possano essere studiati e pubblicati, cosicché l'archivio de Rossi abbia la possibilità di mantenersi vivo e utile, come un archivio deve essere.

3. ...sul lavoro svolto

Come già accennato, con l'arrivo del *Kufer* nella sede dell'Istituto, gli archivisti incaricati Simona Paloscia e Daniele Verra si sono fin da subito adoperati, sotto la guida del direttore, per riordinare e scansionare integralmente il fondo.

A partire dal 18 luglio e per i tre mesi successivi, ogni documento è stato preso in esame, analizzato, schedato, collocato e scansionato,

prima di essere chiaramente riposto nella valigia. Ciò che più premeva, considerata la custodia temporanea del fondo che era stata concessa all'Istituto, era di creare una copia virtuale dei documenti che permettesse di poter conservare la memoria di ogni carta negli archivi dell'ICL e poter restituire in tempi brevi il fondo agli eredi, reali possessori del fondo, senza compromettere la futura possibilità di studiare i materiali. Nei tempi moderni, le avanzate tecnologie permettono di avere un processo di scansione abbastanza rapido e, soprattutto, di grande qualità: non di rado le immagini elaborate e lavorate a computer risultano addirittura più chiare e illuminanti degli originali cartacei, benché poter disporre dei documenti fisici sia una ricchezza da non sottovalutare.

Di pari passo alla scansione di ogni documento è stato eseguito un processo di analisi con una raccolta di dati e informazioni culminata nella schedatura del fondo che è ora presente presso l'ICL e che funge da guida per muoversi con rapidità e precisione all'interno del fondo. Di ogni documento si sono ricercati e sono stati inseriti in una tabella Excel una serie di dati: luogo e data di redazione del documento, la lingua in cui è scritto, la consistenza e le misure in millimetri. A queste informazioni sono stati poi aggiunti una segnatura, un titolo, una breve descrizione del contenuto e una descrizione fisica.

Questo modo di procedere permette di creare uno strumento di ricerca relativo al fondo, utile a rintracciare agevolmente un documento qualora ce ne sia la necessità. Si gettano inoltre le basi per poter redigere un definitivo inventario dei documenti, in mancanza del quale la schedatura riesce comunque a sopperire fungendo da guida dei materiali del lascito. Grazie a un ordinamento rigoroso dei file nel computer, vengono altresì a crearsi una serie di solidi ponti tra le indicazioni sui documenti nella schedatura e le scansioni in formato pdf che permettono di visualizzare tutti i materiali scansionati.

Questo tipo di lavoro ha poi, oltre a un'utilità presente, anche una grande potenzialità futura che riguarda la possibilità di caricare i materiali *online*. L'Istituto Culturale Ladino ha già iniziato a muoversi in questo senso, con la volontà di poter appunto permettere agli utenti di visualizzare parte dei documenti d'archivio direttamente da casa, grazie a sistemi informatici in rete.

Il fondo non è stato soltanto digitalizzato e analizzato, ma ovviamente anche riordinato. Il materiale, a mano a mano che veniva esaminato, è stato collocato in una riassuntiva struttura generale degli archivi dell'ICL, gerarchizzandolo e riordinandolo così secondo criteri tematici (come si può ravvisare dall'*excursus* della schedatura del fondo fatta al paragrafo 2) e, in secondo luogo e quindi nelle sotto-serie,

cronologici. La risultante di questo processo di riorganizzazione del lascito è stata la creazione di una serie di macro-gruppi tematici contenenti una sequenza di sottolivelli più specifici e riordinati al loro interno cronologicamente.

L'ultimo passo, prima di poter riconsegnare il materiale alla famiglia de Rossi, è stato quello di inscatolare nuovamente il materiale riempiendo la valigia. Operazione, ve lo assicuro, tutt'altro che semplice per quanto riguarda il *Kufer*, una valigia colma in ogni suo centimetro di storie da raccontare.

4. ...sulle motivazioni

Chi è giunto fino a questo punto con la lettura, sperando sia stata gradita, potrebbe forse chiedersi quale sia l'utilità del lavoro descritto in questo breve intervento, quale sia il senso di impiegare tempo, persone e risorse in simili faccende. La domanda è senz'altro lecita e spesso sorge quando si parla di cultura: a cosa serve?

Senz'altro il lavoro svolto sul fondo archivistico di Hugo de Rossi permette all'archivio dell'Istituto Culturale Ladino di Fassa di arricchirsi, di incrementare il volume della propria documentazione da conservare e valorizzare, mettendola a disposizione di chi ne vuole fruire. Una missione fondamentale per qualsiasi archivio, biblioteca o fondazione culturale che sia. Una missione fondamentale senz'altro per la *majon di fascegn*, Istituto che cerca di preservare e valorizzare la lingua, la cultura e le tradizioni fassane. Missione fondamentale per l'ICL che meglio di chiunque sa che «N popul senza storia e senza memoria l'è n popul senza davegnir»⁷, dal momento che le parole di p. Frumenzio Ghetta sono appese alla parete della biblioteca a lui dedicata nel *Tobià de la Pieif* dove l'Istituto trova dimora.

Come già si accennava in precedenza poi, il lavoro svolto guarda anche e soprattutto al futuro, con l'intenzione e la concreta possibilità di permettere la fruizione dei materiali appartenenti al fondo de Rossi a una larga parte di possibili interessati, tra i quali soprattutto scuole e studiosi, grazie alle nuove tecnologie che permettono la creazione di sistemi di consultazione *online*.

Infine, il riordino del lascito con la creazione di una struttura gerarchica ben definita e razionale consentirà in futuro la possibilità

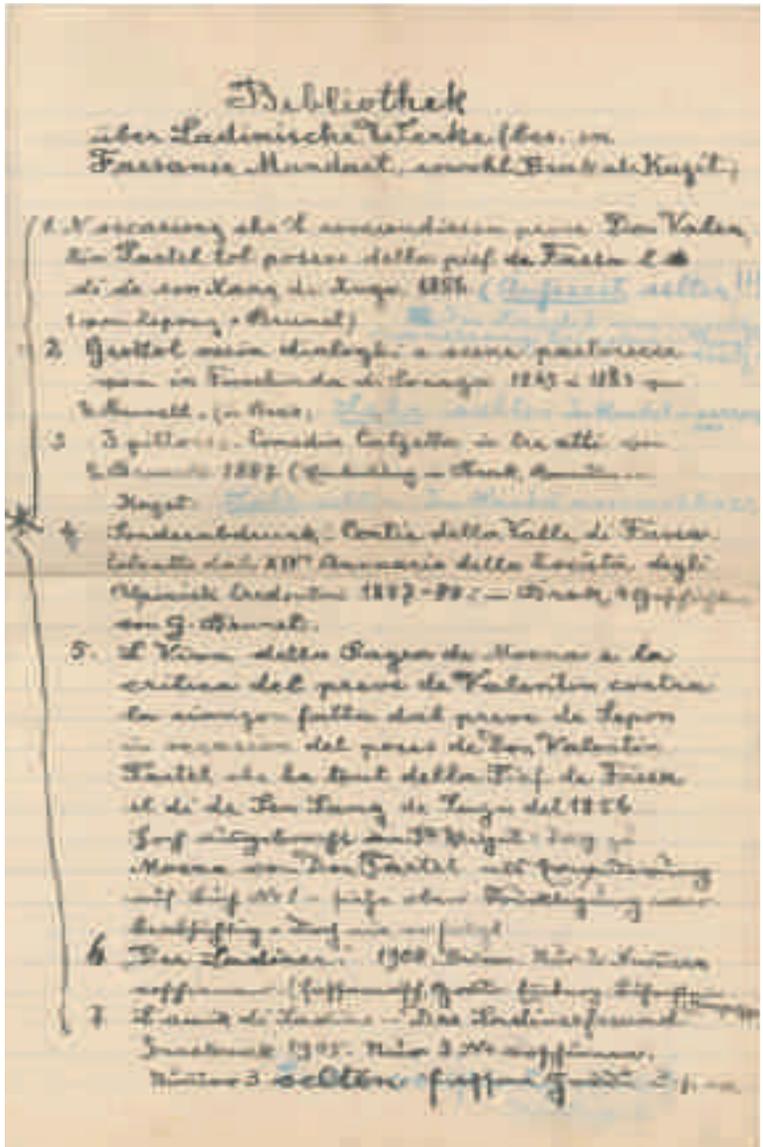
⁷ «Un popolo senza storia e senza memoria è un popolo che non ha un futuro»: parole di p. Frumenzio Ghetta, di cui si può leggere di più nel mio contributo pubblicato in questo stesso volume con il titolo *Padre Frumenzio Ghetta: l'eredità in un inventario*.

di studiare il fondo, con approfondimenti puntuali che saranno senz'altro in grado di fare luce su questioni di grande interesse per la cultura, le tradizioni, la lingua e il folklore della Val di Fassa. Un esempio concreto di tanto dire lo si trova già nel presente volume in coda a questa conclusione, con l'approfondimento delle due lettere scritte da Giuliana Paoletti e indirizzate a Hugo de Rossi, di grande interesse soprattutto dal punto di vista della storia culturale e linguistica di Fassa ⁸.

La speranza è dunque che ancora oggi, anche ora che la valigia è stata chiusa, Hugo de Rossi possa continuare a parlare attraverso le sue carte, con la passione e la tenacia che ha contraddistinto la sua opera. La speranza è che le storie che ha racchiuso nel suo *Kufer* possano appassionare e illuminare ancora, rimanere attuali e tenere alto il valore che hanno in sé, quello di un popolo che ha affascinato e che ancora affascina, il popolo fassano.



⁸ Si veda in questo fascicolo il contributo di Fabio Chiocchetti, *Due lettere in ladino nel lascito di Hugo de Rossi*.



Frontespizio dell'elenco autografo relativo alle opere presenti nella biblioteca ladina di Hugo de Rossi: *Bibliothek über ladinische Werke (bes. in Fassaner Mundart, sowohl Brak als Kazét)*, ms. non datato (2.15/1.1).



Tessera di immatricolazione di Hugo de Rossi presso l'Imperial-regio Casino di Bersaglio del distretto di Fassa, 1904 (2.9/1).

Istanza all'Imperatore: Hugo de Rossi, 10 agosto 1918

Archivio privato De Rossi, Innsbruck (in Arch. ICL/AL, Fondo de Rossi, 2.9/8)
Trascrizione Ulrike Kindl

[Dorso/1]

An Seine
Kaiserliche und Königliche Apostolische Majestät

Innsbruck, am 10. August 1918.

Hugo Rossi von Santa Juliana k.k. Postoberoffizial in Innsbruck und
k.k. Hauptmann der Ruhe derzeit beim k.u.k. Bahnhofkommando
in Innsbruck

bittet um gnadenweise Anrechnung von 4 Jahren seiner Vordienstzeit als Berufsoffizier und von 2 Jahren, 3 Monaten und 15 Tagen Überdienstzeit als k.k. Postassistent für die Gehaltsvorrückkung im k.u.k. Postdienste.

[1]

[timbro di ingresso]

K.K. HANDELS-MINISTERIUM

PR. 18. SEPT. 1918 Z 35126 BLG

Eure Kaiserliche und Königliche Apostolische Majestät!
Allergnädigster Herr und Gebieter!

In tiefster Ehrfurcht wendet sich mit Erlaubnis des k.u.k. Heeresgruppenkommandanten Feldmarschall Freiherr Conrad von Hötzendorf der untertänigst Gefertigte, der als k.k. Oberleutnant und Kompagniekommandant schwer verwundet wurde, (Verlust des rechten Armes, Durchschuß beider Lungenflügel, Bajonettstich im linken Knie und im linken Zeigefinger) an die nie versagende Gnade

Eurer Kaiserlichen und Königlichen Apostolischen Majestät
mit der flehenden Bitte, die ihm als ehemaligen Berufsoffizier auf Grund der Durchführungsbestimmungen zur Dienstpragmatik von seiner Vordienstzeit

- [2] als Einjährigfreiwilliger, Kadettfeldwebel, Kadettoffizierstellvertreter und Leutnant und von seiner Überdienstzeit in der XI. Rangklasse als Postassistent in Abzug gebrachten Beförderungsfristen und zwar mit dem in § 50, Absatz 3; § 51, Absatz 6 und § 57 Punkt E zulässigen Höchstausmaß von 4 Jahren anrechnen zu wollen wie dies bei den Gefangenhausbeamten, welche ehemalige Berufsoffiziere waren, auf Grund des Justiz-Ministerial-Erlasses vom 18. Februar 1914, Zahl 3011/14 geübt wird, und außerdem die sich ergebende Überdienstzeit von 2 Jahren 3 Monaten, 15 Tagen, also zusammen 6 Jahren, 3 Monaten u. 15 Tagen, zur Erlangung der höheren Gehaltsstufen in der Gehaltsvorrückung zugerechnet werden möge.

Seinen Berufskollegen, welche ehemalige Unteroffiziere waren, wurde auch auf Grund des § 57 der Dienstpragmatik eine Anrechnung ihrer Vordienstzeit als Militärpersonen und der in den einzelnen Rangklassen zugebrachten Überdienstzeit zu teil. Den ehemaligen Berufsoffizieren aber nicht.

Bittsteller hat im Jahre 1894/5 beim 1. Tiroler Kaiserjägerregiment als Einjährigfreiwilliger absolviert, diente nach bewilligter Aktivierung beim k.k. Landwehrinfanterie Regiment "Przemysl" Nr. 18 und beim k.k. Landwehrinfanterieregiment "Pilsen" Nr. 7 und erreichte

- [3] die Charge eines Leutnants. Ab 2. August 1900 trat er in den Postdienst ein. Die aktive militärische Dienstleistung beträgt somit 5 Jahre und 25 Tage.

Obwohl der untertänigst Gefertigte als Postassistent vom 2. August 1900 bis zu seiner am ~~2. Mai~~ [correzione a matita: 16 Nov.] 1908 erfolgten Beförderung zum Postoffizialen eine Dienstzeit von 8 Jahren, 3 Monaten, 15 Tagen, - also um 2 Jahre, 3 [correzione a matita: 2] Monate und 15 Tage mehr als die Gehaltsvorrückungsfristen der Dienstpragmatik für seine Gruppe vorschreiben, - zurückgelegt hat, wurde ihm bei der Inkrafttreten der Dienstpragmatik diese Überdienstzeit nicht wie allen übrigen Postbeamten, die aus den Praktikanten, Expeditoren- u. Militaranwärterstände (ehemalige Unteroffiziere) hervorgegangen sind, in Anrechnung gebracht, da ihm als ehemaligem Berufsoffizier neben der Zeitvorrückungsfrist der XI. Rangklasse auch eine Frist von 3 Jahren als die für Praktikanten vorgeschriebene Beförderungsfrist zugezählt wurde, so daß er zur Erreichung der X. Rangklasse 13 Jahre, 4 Monate, 10 Tage benötigte, anstatt nur, wie in der Dienstpragmatik vorgesehen, im Ganzen 6 Jahre, obwohl er nie Praktikant war u. obgleich dieser Vorgang weder bei den ehemaligen Unteroffizieren noch bei den ehemaligen Expeditoren Platz gegriffen hat.

- [4] Dadurch wurde der untertänigst Gefertigte gegenüber allen gleichlan-
ge dienenden Kollegen um die ganze Vordienstzeit und Überdienstzeit
von 7 Jahren, 3 Monaten und 10 Tagen benachteiligt und jeden
erhofften Vorteiles aus der Dienstpragmatik verlustig, weil er ehemals
Berufsoffizier war.

Mit Beginn des Krieges ist Bittsteller am 1. August 1914 als
k.k. Oberleutnant (seit 1. November 1914 k.k. Hauptmann) zum
kk. Landsturminfanterieregiment „Innsbruck“ Nr. I. eingerückt
und erhielt das Kommando der 4. Feldkompagnie. Am serbischen
Kriegsschauplatze wurde er am 24. Oktober 1914 bei Han Semeč
schwer verwundet:

“Verlust des rechten Armes, Durchschuß beider Lungenflügel, Bajonet-
tstich im linken Knie und linken Zeigefinger.”

1. Für tapferes Verhalten vor dem Feinde wurde er Allerhöchst mit
dem Militärverdienstkreuz III. Klasse mit der Kriegsdekoration
und den Schwertern (Landwehr-Verordnungsblatt Nr. 158 vom
13. Februar 1915 ausgezeichnet.
 2. Für vorzügliche Dienstleistung vor dem Feinde wurde ihm die
Allerhöchste belobende Anerkennung (Verordnungsblatt für das
k.u.k. Heer Nr. 57 v. 22. März 1916.)
 3. Für vorzügliche Dienste im Kriege die neuerliche Allerhöchste
belobende Anerkennung (Verordnungsblatt für das k.u.k. Heer
Nr. 72
vom 27. April) zuteil.
- [5]
4. Außerdem wurde ihm das Karl-Truppenkreuz zuerkannt.
 5. Endlich wurde er bereits als k.k. Postbeamter zweimal vom Ge-
neralstabschef des 14. (jetzt XX.) Korpskommandos (Beilage 1
und 2) schriftlich belobt.
 6. Daß er eine Pflicht als Offizier stets voll und ganz erfüllt hat,
beweisen auch die beiliegenden Zeugnisse des Herrn General-
majoren Heinrich Wieden Edlen von Alpbach und des Herrn
Obersten Rudolf Rainer (Beilage 3 und 4) sowie der Gefechtsber-
icht des k.k. Landsturminfanterie Regimentes “Innsbruck” Nr. I
über das Gefecht am 24. Oktober 1914 bei Han Semeč, worüber
eine Abschrift zu erlangen, mir nicht gelang.
 7. Auch als k.k. Postbeamter vermochte er stets eine sehr gute
Qualifikation auszuweisen.
 8. Er erlaubt sich zu erwähnen, daß sein Urgroßvater im Jahre 1809
als Schützenhauptmann für die Verteidigung seines Vaterlandes,
sein Vater Theodor von Rossi als 16 jähriger Student mit der

Standschützenkompagnie Mais (bei Meran) im Jahre 1859 auf dem Stilsferjoch ins Feld gezogen ist (Beilage 5 und 6).

Trotz seiner Verwundung meldete sich der untertänigst Gefertigte schon am 28. Juni 1915 freiwillig unter Verzicht auf seinen noch bewilligten Urlaub zur militärischen

[6] Dienstleistung und leistet noch immer ununterbrochen Militärdienst.

Am 30. November 1916 wurde er mit Erlaß des k.k. Landesvertheidigungsministerium Abteilung I. Nr. 13554 als "invalid für jeden Landsturmdienst ungeeignet" klassifiziert, leistet aber trotzdem noch freiwillig weiteren Militärdienst.

Nach Friedensschluß wird er infolge seiner schweren Verwundung unter Verzicht auf weitere Beförderung und Gehaltsvorrückung als k.k. Postbeamter in den dauernden Ruhestand treten müssen.

Eure Kaiserliche und Königliche Apostolische Majestät!

Die Zurücksetzung in der Gehaltsvorrückung als k.k. Postbeamter trifft auf Grund des Umstandes, daß er vor seiner Ernennung zum Postassistenten Berufsoffizier war, widerfahren ist, trifft ihn mit Rücksicht auf die notwendige Versetzung in den Ruhestand in materieller Hinsicht erdrückend schwer und bedeutet eine wesentliche Verkürzung seine[r] Bezüge, da er bei Anrechnung der 6 Jahre, 3 Monate und 15 Tage schon vor

[7] 2 Jahren in die VIII. Rangklasse getreten wäre, tatsächlich aber jetzt erst das erste Triennium der IX. erreicht hat.

Der untertänigst Gefertigte wagt daher an

Eure Kaiserliche und Königliche Apostolische Majestät

die flehende Bitte zu stellen, daß ihm die infolge der bisher unterbliebenen Anrechnung des Höchstausmaßes von 4 Jahren aus der Vordienstzeit im Militär dienstverhältnisse und der auf Grund der erbetenen Anrechnung sich ergebenden Überdienstzeit von 2 Jahren, 3 Monaten und 15 Tagen ihm entgangenen Differenzbeträge zur Auszahlung gelangen; Differenzbeträge, die aus der durch die erhoffte Anrechnung erfolgenden früheren Einreihung in die höheren Gehaltsstufen der einzelnen Rangklassen resultieren.

Aber nicht nur die Sorge um seine weitere Existenz, sondern insbesondere die Sorge um den Lebensunterhalt seiner vermögenslose[n] Familie ist es, welche ihn mit bangen Herzen der Zukunft entgegensehen läßt.

[8] Von den Ruhestandsbezügen muß er nicht nur sich, sondern auch seine Frau Anna geborene Edle von Dipauli und seine 2 heranwachsenden, unversorgten Söhne, wovon der ältere 15 Jahre, der

jüngere im 4^{ten} Jahre alt ist, erhalten und letzteren eine standesgemäße Erziehung zu teil werden lassen.

Außerdem sind davon die Auslagen für die stete Pflege des untertänigst Gefertigten, welcher er infolge seiner schweren Verwundungen im besonderen Maße bedarf, von den Bezügen zu decken. Wahrlich eine schwere Sorge, welche das Schicksal dem invalid gewordenen Bittsteller auferlegt hat.

Der untertänigst Gefertigte wagt es daher in tiefster Ehrfurcht und voll Vertrauen auf die übergroße Huld und Gnade sein Schicksal in die erhabenen Hände

Eure Kaiserliche und Königliche Apostolische Majestät!

voll und ganz zu legen und

[9] in seiner schweren Lage um die übergnädigste Gewährung seiner Bitte zu flehen.

In tiefster Ehrfurcht Eurer Kaiserlichen und Königlichen Apostolischen Majestät treuehorchsamster Untertan

Hugo Rossi von Santa Juliana
k.k. Postoberoffizial in Innsbruck
derzeit k.k. Hauptmann der Ruhe
beim k.u.k. Bahnhofkommando in Innsbruck

Innsbruck am 10. August 1918

[Dorso/2: *Annotazione dell'Ufficio*]

Post- u. Telegrafendirektion Innsbruck. Zl. 21216/I-1919

Innsbruck am 30. Juni 1919

Dieses Gesuch wird unter Hinweis auf die mit dem h.ä. Dekrete vom 31. Mai l. Js. Zl. 17746/I bereits durchgeführte Anrechnung der Militärdienstzeit als gegenstandslos zurückgestellt.

Der Hofrat und Vorstand

[*firma*]

Traduzione guida ⁹

A Sua imperial-regia Maestà Apostolica
Innsbruck, 10 agosto 1918

Hugo de Rossi di Santa Giuliana, i.r. “Postoberoffizial” [capufficio alle Poste] in Innsbruck e i.r. capitano a riposo allora in servizio presso l’i. e r. comando della stazione ferroviaria (*Bahnhofkommando*) di Innsbruck richiede il benevolo riconoscimento di 4 anni del suo periodo di servizio come ex-ufficiale di carriera, e di due anni, 3 mesi e 15 giorni di servizio ulteriore come i.r. assistente postale per l’avanzamento della retribuzione nel i. e r. servizio postale.

Vostra imperial-regia Maestà Apostolica!
Benevoli Signori!

Nel più profondo rispetto, con il permesso del comandante di armata feldmaresciallo barone Conrad von Hötzendorf, l’umilissimo sottoscritto, che come i.r. Tenente e Comandante di compagnia fu gravemente ferito (perdita del braccio destro, perforazione di entrambi i polmoni, ferita da baionetta nel ginocchio sinistro e nell’indice sinistro), si rivolge all’infinita grazia di Vostra Maestà con la supplichevole richiesta che gli possa essere attribuito un avanzamento della retribuzione (*Gehaltsvorrückung*), in qualità di ex ufficiale di carriera sulla base dei regolamenti vigenti in ordine al suo servizio prestato in precedenza come volontario, cadetto sergente, sottufficiale cadetto e tenente, e in ordine al suo servizio come assistente postale di undicesima classe, detratte [...], nella misura massima di 4 anni, in base alle leggi vigenti [...], nonché il servizio “pre-ruolo” di 2 anni, 3 mesi, 15 giorni, quindi in totale 6 anni, 3 mesi e 15 giorni.

Ai sensi delle stesse norme tale trattamento è già attribuito ai suoi colleghi ex-sottoufficiali, mentre non è concesso agli impiegati ex-ufficiali di carriera.

Il richiedente ha prestato servizio volontario presso il primo Reggimento dei Kaiserjäger nel 1894-95, poi nel 18° Reggimento fanteria

⁹ Data la natura del documento e il linguaggio burocratico ivi utilizzato, la traduzione italiana ha scopo prevalentemente orientativo: si omettono all’occorrenza le ripetute formule di rito, così come i riferimenti a istituti giuridici specifici dell’ordinamento amministrativo-militare dell’Impero asburgico. Ringraziamo la prof.ssa Ulrike Kindl per la trascrizione dell’originale e per l’assistenza in fase di interpretazione [NdR].

“Przemysl“ e nel 7° “Pilsen”, raggiungendo il grado di tenente. Il 2 agosto 1900 prese servizio presso le Poste. Il servizio militare attivo assomma quindi a 5 anni e 25 giorni.

Il sottoscritto avanzò in data 2 maggio [correzione a matita: 16 novembre] 1908 al grado di “Postoffizial”, ma nonostante il fatto di aver in tale data già maturato un’anzianità di servizio di 8 anni, 3 mesi e 15 giorni – 2 anni, 3 mesi e 15 giorni più del dovuto – quel servizio “pre-ruolo” non fu riconosciuto al momento dell’attuazione del nuovo ordinamento del personale civile dello Stato (*Dienstpragmatik*); di tale beneficio godono però i colleghi che hanno prestato il servizio militare nei ranghi dei sottoufficiali, che quindi raggiungono lo scatto della classe superiore di retribuzione già dopo soli tre anni, mentre il sottoscritto, penalizzato dal suo passato di ufficiale di carriera, dovrà aspettare, prima di raggiungere l’aumento di stipendio previsto dalla classe X, 13 anni, 4 mesi e 10 giorni.

All’inizio della guerra, il sottoscritto fu chiamato alle armi – dal 1° agosto 1914 con il grado di tenente, dal 1° novembre 1914 con il grado di capitano – al primo Reggimento di fanteria “Innsbruck”; gli fu assegnato il comando della IV Compagnia di campo; il 24 ottobre 1914 fu gravemente ferito sul fronte serbo, nelle vicinanze di Han Semeč: perdita del braccio destro, trauma balistico in ambedue i lobi polmonari, ferita da baionetta nel ginocchio sinistro e nel dito-indice sinistro.

[Segue l’elenco (1-7) delle medaglie e delle onorificenze ricevute per meriti di guerra, con la minuziosa elencazione delle date e degli estremi dei documenti, nonché la valutazione ottima ricevuta in qualità di impiegato postale. Importante è il seguente n. 8].

8. Il sottoscritto si permette di ricordare che già il bisnonno [Silvestro de Rossi] combatté come capitano degli Schützen nella campagna del 1809 per la difesa del Patria, mentre suo padre Theodor von Rossi all’età di 16 anni prestò servizio sullo Stelvio nel 1859.

Benché gravemente ferito e ancora in convalescenza, il sottoscritto rientrò in servizio militare già il 28 giugno 1915, ed è tuttora in servizio. Il 30 novembre 1916 fu dichiarato invalido al servizio di guerra, ma presta tuttora servizio militare volontario.

Dopo il trattato di pace il sottoscritto dovrà ritirarsi dall’impiego alle Poste e ritirarsi in pensione, senza ulteriore possibilità di avanzamento di carriera e di stipendio.

Considerato il danno subito dal sottoscritto nella ricostruzione della carriera presso le poste, in quanto agli ex-ufficiali di carriera non viene riconosciuto il servizio militare ai fini economici, tale danno

si rivelerà particolarmente grave in caso di prepensionamento, in quanto le rate di pensione saranno assai ridotte. Se al sottoscritto fosse stata riconosciuta l'anzianità di servizio di 6 anni, 3 mesi e 15 giorni, avrebbe raggiunto già due anni fa la classe VIII, mentre si trova ora solo nel primo triennio della classe IX.

Il devoto sottoscritto osa quindi rivolgersi a Sua Maestà con la supplica che possa essere riconosciuto il servizio militare nella piena misura di 4 anni, nonché il servizio "pre-ruolo" di 2 anni, 3 mesi e 15 giorni, in modo che l'ultimo stipendio raggiunga una classe di retribuzione più alta.

Non è solo la preoccupazione per la sua futura esistenza che pesa sull'animo del richiedente, ma soprattutto il pensiero per il sostentamento della sua famiglia, priva di risorse. Il trattamento pensionistico dovrà provvedere non solo a propri bisogni, bensì anche a quelli della moglie Anna, nata nobildonna von Dipauli, nonché all'educazione adeguata dei due figli minorenni, di 15 e di 4 anni.

Oltre a ciò il sottoscritto deve sostenere le spese per le continue cure di cui ha particolarmente bisogno a causa delle sue gravi ferite. Davvero una seria preoccupazione, che il destino ha imposto al richiedente, divenuto invalido.

Nel più profondo rispetto per Sua Maestà, il suo fedele suddito
Hugo de Rossi di Santa Giuliana
[...]

Innsbruck, 10 agosto 1918

Annotazione della Direzione delle Poste di Innsbruck (sul dorso):

In data 30 giugno 1919 l'istanza viene rimandata al mittente, in quanto la causa è obsoleta, visto il riconoscimento automatico del servizio militare, ai sensi del decreto del 31 maggio di quello stesso anno, Zl. 17746/I.

Bibliografia

BERNARD, CESARE – VERRA, DANIELE

2016 *Il fondo "Funé-Soraruf". La storia di una famiglia e di una comunità*, in "Mondo Ladino" 40, pp. 93-133.

CHIOCCHETTI, FABIO

2018 *Scrittores Ladins. Materiali per la storia della letteratura ladina di Fassa*, Sèn Jan/Sèn Jan di Fassa, ICL.

DE ROSSI, HUGO

1982 *Ko ke la é stada ke son ruà sul bal dei Dolomitenladiner*, in "Mondo Ladino" VI, n. 1-2, pp. 121-191

1984 *Märchen und Sagen aus dem Fassatale*, a cura di Ulrike Kindl, Vich/Vigo di Fassa, ICL (ed. it. *Fiabe e leggende della valle di Fassa*)

1985 *Testi ladini inediti. Appendice all'edizione della raccolta "Märchen und Sagen aus dem Fassatale"*, a cura di Ulrike Kindl, in "Mondo Ladino" IX, n. 3-4, pp. 149-168.

1992 *L saut de Giòchele te la libertà. Contia braca per picioi de Fasha tant braches che cazec'*, a cura di Fabio Chiocchetti, in "Mondo Ladino" XVI, n. 3-4, pp. 307-335.

1999 *Ladinisches Wörterbuch*, a cura di Fabio Chiocchetti e Ulrike Kindl, Vich/Vigo di Fassa, ICL – Universität Innsbruck.

DORFMANN, BARBARA

2003 *Emil Petschnig: Die verheißene Zeit. Ein vergessenes Stück Ladinien*, in "Mondo Ladino" 27, pp. 101-226.

FACERES

1988 *Faceres. Maschere lignee del carnevale ladino di Fassa*, a cura di Fabio Chiocchetti, Vich/Vigo di Fassa, ICL.

PIAZ, TITA

1983 *Čink čanzons de noze per fassan (prima parte)*, in "Mondo Ladino" VII, pp. 151-170.

1989 *Čink čanzons de noze per fassan (seconda parte)*, in "Mondo Ladino" XIII, pp. 379-413.

SOMMARIVA, MONICA

2002-2003 *"Sitten und Gebräuche in Fassa". Le raccolte di tradizioni orali di Hugo de Rossi*, Tesi di laurea, Università degli studi di Trento, Facoltà di lettere e filosofia, Corso di laurea in lingue e letterature straniere, a.a. 2002-2003.

Abstract

N cufer plen de cultura, lingaz y tradizions fascianes. Ensçi végnel descrit l fonds de Rossi, racoiuda archivistica che é vegnuda tutta su en format digital te n temp de zirca trei meisc dai archivisé dl ICL de Fascia. Tl contribut pòn lieje valch de plu soura la figura de Hugo de Rossi, produtour dl archif en chestion, soura cie che é vegnù fora da sie cufer y ence soura l laour che é vegnù fat sun i vedli documenc. I resultac arjunc ti dà na richeza majera ai archifs dl ICL y ai darà la poscibelté a scoles y studiosc de se empervalei de documenc de gran emportanza per cie che reverda l folclor, la leteratura y l lingaz de Fascia.

A suitcase full of culture, language and traditions of Val di Fassa. This is how the De Rossi archive is described, an archival collection that has been acquired in digital format by the ICL archivists in a period of about three months. In this work we can read more about the figure of Hugo de Rossi, the producer of this collection, the content of the suitcase and, finally, the work that has been done on these ancient documents. The results achieved further enrich the archives of the Institute and will allow students and scholars to make use of valuable documents regarding the folklore, literature and language of Fassa.

Due lettere in ladino nel lascito di Hugo de Rossi

Fabio Chiocchetti

Il lascito di Hugo de Rossi, acquisito integralmente in forma digitale nei mesi scorsi ¹, ha rivelato una mole considerevole di documenti di particolare interesse per la storia della lingua e della cultura ladina: essi gettano nuova luce sull'attività dell'intellighenzia ladina che a Innsbruck, nel decennio precedente lo scoppio della Grande Guerra, aveva dato vita a un programma culturale di vaste proporzioni, concepito essenzialmente in seno al gruppo dei *Dolomitenladiner* ². Storia, usi e costumi, folclore, credenze, narrativa di tradizione orale, canto popolare, giochi, filastrocche, proverbi e detti, tutto doveva essere minuziosamente documentato per costituire un corpus organico in cui si rispecchiasse la peculiarità linguistica e culturale della comunità ladina delle Dolomiti. Per quanto riguarda la Val di Fassa, abbiamo visto altrove ³ come in questo *thesaurus* siano confluiti testi e documenti tramandati nei decenni precedenti da personalità come don Giuseppe Brunel (1826-1892) o come Amadio Calligari (1857-1918), autore di un ciclo di lettere indirizzate al prof. Giovan Battista Cassan che costituiscono la fonte più rilevante per la raccolta di fiabe e leggende di Hugo de Rossi compilata in manoscritto nel 1912 ⁴.

L'intero fondo, oggi inventariato e agevolmente consultabile in formato digitale, offre la possibilità di intensificare l'analisi dei documenti in esso contenuti, con particolare riguardo per i testi provenienti da diversi corrispondenti e informatori di Fassa, accuratamente raccolti

¹ Cfr. in questo fascicolo: Daniele Verra, *L'Archivio di Hugo de Rossi, un lascito fassano in valigia*.

² Denominazione in uso fin dal 1905, ad indicare la componente ladina organizzatasi come *Ortsgruppe* all'interno del *Tiroler Volksbund*, la "lega patriottica" dei tirolesi di lingua tedesca fondata a Vipiteno / Sterzing precisamente il giorno 7 maggio 1905: vi aderivano numerosi ladini residenti a Innsbruck, provenienti dalle diverse valli dolomitiche (Margoni Alessandro, *L'identità ladina tra 'questioone nazionale' e Schutzvereine nel Tirolo asburgico*, Dissertazione, Leopold-Franzens-Universität Innsbruck, 2017, pp. 242-254).

³ Chiocchetti Fabio, *Scriptores ladins. Materiali per la storia della letteratura ladina di Fassa*, Istitut Cultural ladin 2018, PARTE PRIMA).

⁴ De Rossi Hugo, *Märchen und Sagen aus dem Fassatale*, Istitut Cultural Ladin, 1984.

e studiati dal de Rossi, specie in vista della compilazione del suo *Ladinisches Wörterbuch*. Tra questi prenderemo qui in esame due lettere, scritte in tutto o in parte in ladino, inviate allo studioso fassano intorno al 1909 da tale Giuliana Paoletti «detta *Zinzola*»⁵: esse testimoniano tra l'altro del fatto che all'epoca il ladino era usato per la corrispondenza privata in misura non irrilevante, quanto meno nell'ambito di circoli militanti impegnati nell'affermazione dell'identità ladina⁶.

Maria Giuliana Paoletti nasce a Pozza il 4 febbraio 1843: figlia di Battista Paoletti fu Giacomo, originario di Strigno ma domiciliato a Laives / Leifers, contadino, trasferitosi in Fassa in seguito al matrimonio con Maria Orsola Cinzol fu Valerio, contratto il 6 febbraio 1838; nubile, Maria Giuliana ebbe una figlia “di padre ignoto”, nata il 27 maggio 1867, cui venne dato il nome di Maria Orsola, come la nonna materna⁷.

Entrambe le missive attestano che Giuliana, all'età di 66 anni, si sostenta ancora autonomamente grazie al lavoro dei campi e all'allevamento: secondo quando si legge nella lettera n. 1, agli inizi di giugno essa è in procinto di recarsi con il bestiame «sulla montagna di Karersee» (la *mont de Ciareja*, passo Carezza; 1:13), mentre nella lettera n. 2 si annota che il rientro dall'alpeggio è testé avvenuto il giorno 17 settembre, secondo cadenze ben note al calendario contadino (1:8). Qui è citata per due volte anche la figlia Orsola, allora quarantenne, che verosimilmente aiuta la madre nei lavori stagionali. Difficile stabilire se questa seconda missiva, non datata, sia stata scritta nel 1909 come la precedente, oppure qualche anno più tardi, come sembra più probabile: gli accenni ai timori di una guerra imminente, di cui si chiedono riscontri dal capoluogo (2:10), la potrebbero collocare piuttosto nell'autunno del 1913. Entrambe contengono espressioni di saluto indirizzate a Guglielmo de Rossi, zio di Hugo, il quale in effetti era ancora in vita (nato nel 1844, morirà il 21 febbraio 1914).

⁵ Così in calce alla lettera del 5 giugno 1909 (Fondo De Rossi 4.8/1.1). Nell'originale [fig. 2], la forma grafica con -ò finale per la nota /â/ finale atona riflette verosimilmente la dizione locale del nome di famiglia *Cinzol*, declinato al femminile, matronimico attribuito come di consuetudine alla Paoletti, essendo il padre un forestiero.

⁶ Forse non la lettera familiare di G.B. Rossi al suocero Antonio Rizzi del 1836 (Chiocchetti, *Scritores ladins...*, cit., Cap. III), ma certamente in questo orizzonte si colloca il ciclo di lettere di Amadio Calligari al prof. G.B. Cassan, scritte circa gli anni 1887-1896 (*Ivi*, Cap. VIII), come pure la corrispondenza intercorsa tra lo stesso Hugo de Rossi e l'amico Franzeleto Bernard nei primi decenni del Novecento (Arch. ICL/AS, fondo Pitores 10.1).

⁷ Maria Orsola junior, vedova di Luigi Pollam, morì il 9 aprile 1943. Di tutte queste notizie d'archivio, tratte dai “Libri Parrocchiali”, sono grato all'amico Cesare Bernard, che ringrazio sentitamente.

La distanza cronologica sembra confermata anche dall'evoluzione dello stile epistolare, che nella seconda lettera si fa assai più confidenziale: si abbandona il "lei" dell'italiano in favore del "tu", non scontato in un testo ladino rivolto a persona di una certa distinzione. Ma ormai lo "stigmatissimo Signor Ugo" è divenuto un giovane amico: «Mi caro, mi diletissimo Ugo». Anche l'uso del ladino nella seconda lettera appare utilizzato con maggior disinvoltura, caratterizzato anche da un'attenzione particolare per accenti e segni diacritici, invero del tutto assenti nella precedente, tanto da far ipotizzare l'esistenza di altre missive come tappe intermedie di un progressivo affrancamento nella scrittura in lingua materna.

Dal contenuto delle lettere si evince chiaramente quali siano le motivazioni di tale corrispondenza: Giuliana è una delle informatrici cui Hugo de Rossi ha affidato il compito di raccogliere in forma scritta testimonianze relative alla cultura popolare di Fassa. L'anziana donna non sembra avere soverchie difficoltà con la scrittura, anzi dimostra persino una discreta padronanza dell'italiano, cosa niente affatto scontata per il genere femminile, in seno al quale all'epoca ancora si registrava qualche raro caso di analfabetismo⁸.

Sappiamo dunque che Hugo soleva inviare le sue richieste per via epistolare. Nella lettera n. 2 Giuliana fa riferimento anche a «un libro», forse un fascicolo che doveva contenere una lunga serie di argomenti di interesse di cui presumibilmente si chiedono riscontri e informazioni, tanto che per rispondere adeguatamente la donna ritiene di dover impiegare diverse settimane, profittando del tempo libero concesso dai ritmi dilatati dell'alpeggio: in particolare sembra che siano richieste indicazioni circa «i nomi fassani delle erbe e di alcune che noi fassani teniamo come medicinali» (1:10-20). Insomma, farmacopea popolare, argomento che compare sovente nei quaderni di appunti del Nostro. In verità poi, la Paoletti – passando repentinamente dall'italiano al ladino – riporta tre aneddoti nei quali certe affezioni di stomaco risultano trattate mediante rimedi del tutto improbabili, per non dire grotteschi, piuttosto che mediante l'uso di erbe medicinali: eppure «queste cose sono vere e succedute qua in paese. Sono da ridere ma più di tutto per la loro fine allegra e di utilità» (lett. n. 2, 2:20-22).

⁸Tra le richieste di fabbisogno di legname presentate annualmente all'amministrazione dai censiti del comune di Vigo, alcune sono vergate direttamente dallo scrivano Amadio Calligari e firmate a malapena dall'interessato: nel caso di anziane vedove sono talvolta contrassegnate soltanto da una croce (Arch. Comunale Vigo di Fassa, Protocolli, anni 1889-1899).

Una sorta di “questionario” in lingua tedesca è in effetti conservato in copia poligrafata nel lascito in questione [fig. 1]. Si tratta di un fascicolo di 8 pagine, datato Innsbruck 15 luglio 1909, scritto probabilmente dallo stesso Hugo de Rossi ma firmato per l'appunto «die Ortsgruppe der Dolomitenladiner»: intestato *Liebwerte Landseutzel*, esso rappresenta a tutti gli effetti un appello rivolto agli “amati compatrioti” sollecitati con adeguate istruzioni ad inviare presso il *Landsgericht* Wilhelm von Rossi (lo zio di Hugo) annotazioni e testimonianze relative a un dettagliatissimo elenco di domande, raccolte in 33 soggetti di interesse folclorico, tra cui leggende, credenze, usi, costumi, indovinelli, aneddoti e proverbi: i testi, da redigersi sia in italiano che in tedesco, ma preferibilmente in ladino, sarebbero destinati in particolare ad alimentare un inserto in lingua ladina di imminente pubblicazione come supplemento di una importante periodico tirolese di ampia diffusione⁹. Non abbiamo la certezza che il libro inviato alla Paoletti sia proprio questo (le date tuttavia non collimano per poco), né che la destinataria sia stata in grado di leggere il tedesco; ma poco importa, di certo questo è il senso delle sollecitazioni che provenivano da Hugo de Rossi nel contesto delle attività di documentazione culturale e linguistica avviate in seno agli intellettuali ladini operanti a Innsbruck e rivolte ad informatori privilegiati residenti nelle rispettive valli di provenienza.

Da queste lettere risulta che i “patrioti” residenti nel capoluogo tirolese intrattenevano stretti rapporti con la terra d'origine e che lo stesso Hugo de Rossi era solito trascorrere almeno parte dell'estate in

⁹ «Da in Bälde zu einer weitverbreiteten Zeitung Tirols eine ladinische Beilage erscheinen wird, die sich speziell mit der Pflege der ladinischen Sprache, dann mit der Sammlung alle alten Gebräuche, Sitten, Sagen, Märchen, Geschichteepisoden, dann Anekdoten und lustigen ((humoristischen) Erzählungen und so weiter, aus dem Ladinischen Tirol befassen soll, so ergeht auch an alle Landsleute die höfliche Bitte, dem jungen Unternehmer dadurch beizustehen, dass sie fleissig obgenannte Sachen sammeln und die Aufzeichnungen an einem der Gefertigen eisenen» (Arch. ICL/AL, Fondo De Rossi, 4.6.1). Il testo è trascritto integralmente in Margoni, *L'identità ladina...*, cit., 2017 (Allegato 4): 381-383. È probabile che il “giovane imprenditore” qui citato sia Wilhelm Moroder Lusenberg (1877-1915), il quale già due volte aveva dato vita all'idea di un periodico ladino (“L'amik di ladins / Der Ladinerfreunde”, Innsbruck 1905, e “L ladin / Der Ladiner”, Bressanone 1908); dopo il secondo generoso tentativo, fallito anch'esso per carenza di fondi, il Moroder dovette accarezzare l'idea di un inserto ladino nella “Brixnerchronik”, popolare periodico tirolese di cui fu caporedattore fino all'11 novembre 1909, rimanendo membro della redazione fino al febbraio 1910 (Dorsch Craffonara Helga, *Die ersten dolomitenladinischen Zeitungen*, in “Ladinia” VI [1982], p. 170). Allo stato attuale delle ricerche non risulta che tale ennesimo tentativo abbia avuto seguito.

1909

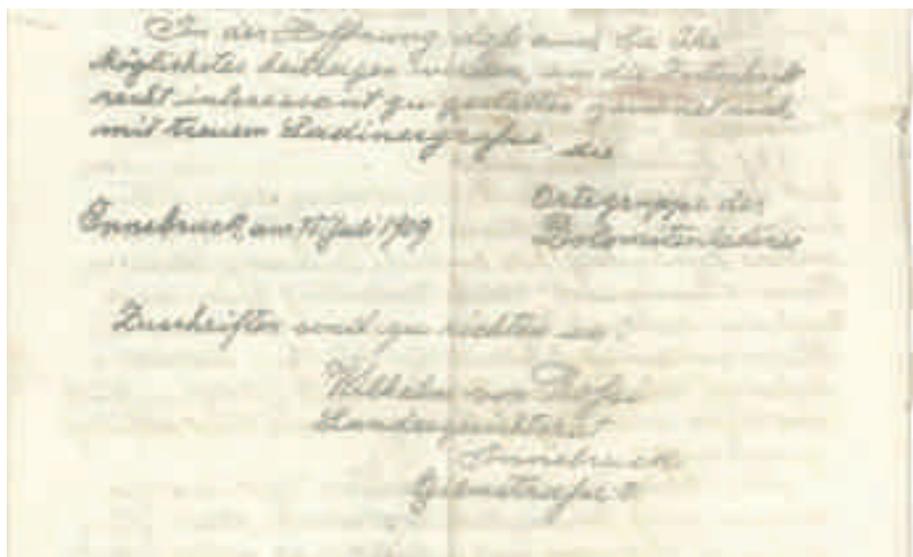
Ladomitenladiner

Es ist mir eine große Freude gewesen, die
 Sie mit uns zu tun mit der Anlage der Ladomiten-
 Sprache, die mit der Sammlung aller alten
 Gebrauche hätte, gegen die ich mich
 spenden kann. Ich habe mich mit
 (historischen) Nachrichten und
 aus dem Ladomiten-Text begeben soll er
 ergibt sich ein alle Ladomiten in die
 Mitte, dem jungen Ladomiten, und
 begünstigen, die sie flüchtig abgemacht
 Sachen anzuordnen, und die
 von einem der geübtesten
 aller Ladomiten Dokumente wird mit großer
 Sorgfalt, angeordnet, und ist für
 Land, dem alle was mit Land- und
 Verhältnisse ist für diese Zeitung
 voll und interessant.

Sie Aufzeichnungen können in
 Ladomiten-Text am besten als in
 Ladomiten-Text verfasst sein.

Alle Namen der Ladomiten
 ganz für die gewöhnlichen
 nächstehende Punkte anzuordnen.

1. Frontespizio e chiusa dell' "Appello" per la raccolta di informazioni sulla cultura popolare fassana emanato dal gruppo dei *Dolomitenladiner* in Innsbruck, in data 15 luglio 1909: ms. poligrafato, pp. 8. Si noti in calce, leggibile a stento, l'annotazione apposta verosimilmente da Hugo de Rossi: «Wenn Euer Hochwohlgeborn nicht Zeit haben sollte, sich dieser Mühe zu unterziehen, so bitten wir, die Anleitung an dem Herrn zu übergeben, der Lust [...] ??», ossia: "Se la S.V. non dovesse avere il tempo per accollarsi questa fatica, La preghiamo di passare questa *guida* a qualcuno che abbia voglia di collaborare".



1a. Ultima pagina: data e firma dell'“Appello”

Fassa, proprio per gli stessi motivi e proprio frequentando gli alpeggi di Carezza, circostanza di cui egli stesso informa il lettore nella nota introduttiva al manoscritto *Märchen und Sagen*¹⁰. Nella lettera n. 2, Giuliana lo informa di un tentativo di furto avvenuto presso l'ufficio postale precisamente l'indomani della sua partenza, «indoman che siede vin šit» (1:12). Ma non basta: un secondo furto accade «la settimana dò che siede partì da noi», e lei è contenta che «Ugo e Rolando, j era sin šičč la settimana innant», cosicché nessuno potrebbe sospettare di loro (2:4-5). Dunque quell'anno Hugo de Rossi era in Fassa in compagnia del figlio primogenito Roland¹¹.

Proprio nel punto in cui la Paoletti si accinge a raccontare l'episodio del furto avvenuto a danno della famiglia Überbacher, la lettera porta il segno dell'incidente scrittorio, comicamente definito addirittura una *desgrazia*: la penna le cade nella bottiglia dell'inchiostro

¹⁰ «Diese Geschichten habe ich in “Chiusel” auf der Alpe von Vigo, von den dortigen Hirten gehört und aufnotiert. Manche waren mir von früheren Zeiten bekannt. (...) Chiusel am Karerpass 26/VII/1912. Hugo v. Rossi». FB 20802, *Vorwort* (oggi in De Rossi, *Märchen und Sagen...*, cit., p. 41).

¹¹ Nato nel 1903 dalla prima moglie Bertha Schecher, Roland perse tragicamente la vita nel 1943 durante la seconda Guerra mondiale (Ulrike Kindl in De Rossi, *Märchen und Sagen...*, cit., p. 39). È nominato nella stessa lettera anche più avanti, insieme allo zio Guglielmo e alla di lui moglie (2:12-13).

e lei è costretta a proseguire con la matita. Un tratto che caratterizza l'autrice come donna di spirito, cosa che peraltro traspare anche dall'intero testo.

La seconda parte di questa lettera è riservata in effetti a trasmettere le novità relative alla raccolta di materiale folclorico, «e in fossa troppe e ençie de belle». Nella fattispecie ci si limita a trascrivere un episodio comico, insomma una *patòfia*, riportata però quasi in forma di dialogo teatrale, di cui sono protagonisti due personaggi che rispondono al nome di *Berlikete* e di *Čičon*, cui si affiancano una *Femenö* (moglie di tal *Marasca*) e un *Sargente* della locale gendarmeria, il quale si palesa proveniente dall'area dialettale trentina. *Berlikete* è personaggio stravagante ben noto alla letteratura ladina di Fassa: esso compare anche in un frammento di “teatro di burattini” (*Kasperspiele*), unica scena superstita di una più ampia serie teatrale attribuita alla penna di don Giuseppe Brunel¹², nonché in una *mascherèda* anonima in due atti, redatta in *cazet*, contenuta in un libretto ricavato dal quaderno scolastico appartenuto a tale Luigi Rasom, recante (a stampa) la data 1 luglio 1908, pure questo ritrovato nel lascito De Rossi¹³.

La diversa provenienza di tali documenti sembra dunque confermare l'ipotesi che all'epoca *Berlikete* rappresentasse in Fassa – anche al di fuori della tradizione brunelliana – un ruolo riconosciuto di personaggio-chiave del teatro popolare, esattamente come le “maschere” della Commedia dell'Arte italiana.

La comprensione di entrambi i documenti qui presentati non comporta soverchie difficoltà, anche grazie alla traduzione delle parti in ladino apposta in nota o in appendice. I segni particolari che compaiono nella lettera n. 2, come già si diceva, denotano una certa ricerca di maggior precisione nella resa grafica dell'idioma materno, forse mutuata dalle soluzioni sperimentate dal de Rossi nelle lettere interlocutorie, o forse ispirata da qualche cultore locale maggiormente esperto in materia, come per esempio il citato Amadio Calligari, scrivano presso il comune di Vigo¹⁴. Si tratta tuttavia di espedienti applicati in modo saltuario, senza alcuna pretesa di pervenire ad un sistema ortografico coerente.

Si osservi in ogni caso l'uso ricorrente ma non sistematico di ⟨k⟩ per indicare l'occlusiva gutturale sorda in opposizione alla palatale,

¹² Cfr. Chiocchetti, *Scrittores ladins...*, cit., Cap. 6, § 4.

¹³ Copia anche in Arch. ICL/AL, Fondo De Rossi, 4.8/4.1.

¹⁴ Si noti che anche una della lettere in questione è datata in Vigo di Fassa, dove la Paoletti aveva trasferito la sua residenza quanto meno dopo la nascita della figlia M. Orsola, che risulta ancora nata a Pozza (1867).

realizzata spesso con ⟨č⟩ o ⟨č̣⟩, specie in fine di parola (*touč*, *duč*) ma talvolta anche in posizione interna (*boč̣ia*, *Čičon*); si osservi anche l'uso ricorrente del grafema ⟨ṣ̌⟩ (più raramente ⟨ṣ̣̌⟩) per la sibilante palatale sonora /ʒ/, come in *piašer* 'piacere', *daševa* 'dava' (oggi *piajer*, *dajeva*). Lo stesso accento a mezzaluna compare anche su alcune vocali, tanto in sillaba tonica quanto in posizione atona, il che comporta qualche caso di ambiguità, del resto facilmente risolvibile *ad sensum*. In particolare:

- ⟨ọ̈⟩ sta per -ò aperta accentata in fine di parola (*kiọ̈*, *demọ̈*), ma anche per la -a finale atona velarizzata, come in *femenọ̈*, *desgraziọ̈* (/ã/);
- ⟨ẹ̌⟩ sta per -e tonica, aperta o chiusa (*zachěi*, *insegnarě*: in grafia odierna *zachèi*, *injignarè*), ma anche per -e atona, come in *costerěs*, *ceivěr* (leggi *costères*, *ceiver*; in uscita = /ə/);
- ⟨ạ̃⟩ sta per -a finale atona velarizzata (*robạ̃*), ma anche per -a finale accentata come in *sforzạ̃*, *sutạ̃* (oggi *sforzà*, *sutà*).

Nulla tuttavia che possa impedire di apprezzare nel testo la nota *vis comica* ben presente in tanta parte della letteratura popolare ladina di Fassa.

Stimolissimo sig. Hugo

Ho ricevuto la vostra lettera del 5 giugno 1909
 e mi ha proprio peccato di non averla
 data. Mi scusi per gran scusazione e questo
 il vedente si conosca ancora della sua
 patria se anche si potrebbe giuridicamente
 tirare i partiti e chi di noi si intende.
 Ora parlavo di un'idea domanda:
 Al presente nel paese il tempo di
 soddisfare al suo desiderio non è il tempo
 che si deve una semplice richiesta al
 suo libito, si tratta di un'idea sulla
 montagna di lavoro per poterlo il
 bestimo, e che potrà cominciare il che
 - divisioni sui nuovi giorni della estate
 e di alcune idee nei giorni tiriamo come
 - individuale, una parte per garanzia dell'ente
 parte vicina per un'idea per lo stato e non
 - plebano forte, e sottile della singola persona
 e di altre condizioni che possono ricorrere -
 per esempio:

2. Lettera di Giuliana Paoletti a Hugo de Rossi del 5 giugno 1909 (pp. 1-3): si osservino le sottolineature e le annotazioni apportate da de Rossi in corrispondenza di vocaboli o concetti interessanti, nonché i grossi numeri apposti a margine che evidenziano i tre “casi” di medicina popolare riportati (p. 2), mentre le parti meno significative appaiono “depnate”.

1. Lettera di Giuliana Paoletti a Hugo de Rossi, 5 giugno 1909

Copia in: Arch. ICL/AL, Fondo De Rossi, 4.8/1.1

[1] Stimatissimo Sig Ugo

Ricevetti con sommo piacere la sua
lettera che proprio posso dirla inaspetta-
ta. Mi produsse gran sensazione e gusto
5 il vedere che si ricorda ancora della sua
patria se anche è partito fanciullo
Vivano i patrioti e chi di noi si ricorda.
Ora trattiamo di ciò che domanda:
Al presente mi manca il tempo di
10 soddisfare al suo desiderio; non ebbi il tempo
che di dare una semplice occhiata al
suo libro, attesoché devo recarmi sulla
montagna di *Karersee* per pascolare il
bestiame e colà potrò esaminare il libro
15 e chiarirmi sui nomi fassani delle erbe
e di alcune che noi fassani teniamo come
medicinali, non faccio però garanzia dell'esito
perché variano, per clima, per lo stato e com-
plessione forte o debbole delle singole persone
20 e d'altri incidenti che possono occorrere.
per esempio:

[2] Un moleta ¹⁵ stracco e tutto sudato beve
due birre e sopra vi riposa. Sente che la
va male: Che fa? Si comanda un caffè nero
vi mette un bel pizzico de rizza ¹⁶. La notte
5 sente brulicarsi nella pancia, ed il giorno dopo
eccolo sano ed allegro.
Un auter va fora a Neva taliana e al
magna na gran spanzada de gnocchess
de formenton ciapa na gastrica da
10 crepar dal teiss. Va fora al medico el
pissa te na bozza, ge dass da beiver
chel piss, e indoman medico e malà varì

¹⁵ Voce alto-italiana di vasta diffusione per 'arrotino'.

¹⁶ Lad. *naza* 'fuliggine del camino'.

i veng a ciazza dessema ¹⁷.

Un terzo laeva mal al ciaff el stomech

- 15 ciareà, un de ciazza trass un pet te na
bozza met ite aga tebia ge la dass
da beiver zu come medesina, al trass su la
marogna ed eccolo varri. Che volede che
ve die de chiss naturai e stomess da orrs ¹⁸.
- 20 Queste cose sono vere e succedute quà in
paese. Sono da ridere ma più di tutto per
la loro fine allegra e di utilità.

[3] Io dunque farò il possibile per compiacerlo. Ma non riceverà sì presto il suo libro, almeno 6 o sette settimane mi occorrono per poter fare come desidera.

- 5 Farò dunque tutto il possibile per soddisfare il suo desiderio.

Tanti doveri e saluti cordiali a Lei e
suoi cari.

- 10 Come pure a tutti i Patriotti fassani
che sono ad Innsbruck.
I miei più sentiti e cordiali auguri e
felicitazioni al Sig Ugo e Guglielmo de
de Rossi.

Vigo di Fassa 5 del/6 1909

- 15 Giuliana Paoletti
detta Zinzolò

[4] [*al rovescio, in piega*]
Scusa de sbegazzi ¹⁹
perché sono stanca
a una outra uta

¹⁷ “Un altro va a Nova Levante e / mangia una gran scorpacciata di canederli / di grano saraceno, si becca un’indigestione da / morire dalla sazieta. Va dal medico / piscia in una bottiglia, [il medico] gli dà da bere / quel piscio e l’indomani medico e malato guariti / vengono a casa insieme.

¹⁸ “Un terzo aveva mal di testa e lo stomaco intasato; / un familiare scorreggia in una / bottiglia, la riempie di acqua tiepida e gliela dà da / bere come medicina, [quello] vomita / le scorie ed eccolo guarito. Che volete che / vi dica di queste tempore e stomaci da orsi?”.

¹⁹ Cfr. lad. *spgaces* ‘sgorbi’. Anche nel saluto finale torna in campo l’idioma materno: «a una outra uta», a un’altra volta.

Mi me mi Rilettosissimo Hugo!
L'hai tu e un via de tempo propizio a
te scrive. Te fa a scer che a scriveri
la fotografia e la lettera un pochettino più.
La Berliete la diti. La mia fotografia ole
stape? Te... ben angoi gust de la veder.
in nome a Dio ju lo perdona per sta sta
a cognosca de mont mi 17 de settembre
e sempre chi de per me... sta al scuff
e lo fast un die data giurando... conta
mia ca scrive angoi.
Indovina che scide vin dit in colto scer
tata posta... na tot via me spriza
via, dove scira traf in bata la vedeva...
... che degrege. Ma into la prova la tua
dell'inchiesta in ogni scer al tempo. La lettera
di che scide part de mi... nel tempo che a dit
tata fira de laia de pat la casa un dit a
cilit che i scer pagame. Tatta per la parte
na de stape de laia pat. La cognosca fira
de la terra per i scer la donna di pagame
fira per me a pancia la scer scide
pat. Te se scer me scer, punti. Te ditta

3. Le prime due pagine della lettera di Giuliana Paoletti a Hugo de Rossi, senza data (ca. 1913?): si noti a pag. 2 la vistosa sovrascritta "Berlikete" che attesta l'interesse del folclorista Fassano per l'episodio burlesco ivi riportato.

In un'ora che ho già da far altro, non potrei
 a voi far altro che dire che sono
 Questa sola stalla a me che mi serve per una stalla
 contigua a quella di sopra, e non sia mai che
 velle non vengano a me per poterle compiere da
 S. Antonio, e tanto più che è nel di meo de
 di padre. Mi aspetta in un'ora che ho da
 Latimer in un'ora.

Marchese

Differenza in più ho potuta
 Spino che finché signor V. G. Probande
 Guglielmo a 10 femore, un sabato in un
 tratto di tant tant de bon de dire. Tanto
 in fosse troppo a notte da bella.
 Una del burbante a de l'ora. Esiste: La
 femore de burbante la trovo con da qui da
 potai a la si segna in casa a la guida
 a burbante ha una potai in El va in
 con tal un potai a l'antico al via a tal tra
 solito de casa in al mondo.

2. Lettera di Giuliana Paoletti a Hugo de Rossi, s.d. [ca. 1913]

Copia in: Arch. ICL/AL, Fondo De Rossi, 4.8/1.2

- [1] Mi caro mi diletissimo Ugo!
Zakan e un ora de temp propizio a
te scriver. Te fae a saer che e ricevù
le fotografie e la letra con grandissim piašer.
5 La Orsola la diss. La mia fotografia olà
ellapo? Aesse ben ampö gust de la veder.
Ma in nome de Dio gie la perdone ben sta uta.
Son vegnuda da mont ai 17 de settember
e semper abù da far, mo adess che al nèiff
10 e le freit son kiò duta giaciada però no conta
nìa ve scrive ampö.
Indoman che siede vin šit ia volù robar
tala posta, mò su no ia ne rot nia ne sforzã
nìa, demò una traf ia batù tel contra us de
15 fòra. Che desgrazia! Me sutã la penna te boča
dell'inchioster ve cogne scriver col lapis. La settemano
dò che siede partù da noi, sal Ueberpaker ge e stat
robã fora de Ciaša da fek la cassa con duč i
soldi che i aeva. Fegurave, kalla pera vèia pake-
20 ra che stragi che larrã fat. La vegniva fiegola
la se tirava per i ciavei, la daševa dei pugnes
fora per i mures, la pianšea la era inirada con
duč. In sè nessuna marevea, perchè lèra dutte
- [2] le usure che la ge ha fat alla šent dutt istã
a sò dit lèra te cassa 11 mile corone de la vera.
Basta siela stata co che la vollù, jo son stata
contenta che Ugo e Rolando, j era sin šičč la
5 settimana innant che no ia podù sospettar de
ki. Autramenter i fae co che i vel ki mač de
ki pakeres. Duč sospetta ke sie chel Ost da
Latemar che sea à touč.
Kio le semper catif temp, e noi fas auter che
10 rešonar de vèrre; E la fora che diši delle vèrre?
Notificame ve pree kò podede.
Spère che fossade segn Voi Ugo, Rolando
Guglielmo e sò femena; ve saluton jo e la
Orselö duč tant tant de ker de ker. Novità

Traduzione

- [1] Mio caro e mio diletissimo Ugo!
Finalmente ho un'ora di tempo propizio per scriverti. Ti faccio sapere che ho ricevuto le fotografie e la lettera con grandissimo piacere. La Orsola dice: "la mia fotografia dov'è? Gradirei davvero vederla. Ma in nome di Dio gliela perdono, per questa volta". Sono venuta dall'alpeggio il 17 settembre e ho sempre avuto da fare, ma ora che nevicata e fa freddo sono qui tutta gelata, però non importa vi scrivo comunque. Il giorno dopo che ve ne siete andati hanno tentato di rubare all'ufficio postale, ma non hanno rotto nulla né forzato nulla, hanno solo battuto una trave nell'antiporta esterna. Che disgrazia! Mi è caduta la penna nella bottiglia dell'inchiostro, devo scrivervi con la matita. La settimana dopo che siete partiti da noi, su al [maso] Überbacher hanno rubato dalla cucina la cassa con tutti i soldi che avevano. Figuratevi, quella povera vecchia "Bàchera" che sconquasso avrà fatto. Andava in deliquio, si strappava i capelli, dava pugni sui muri, piangeva, era arrabbiata con tutti. In sé nessuna meraviglia, perché erano tutti gli interessi
- [2] per i prestiti che aveva fatto alla gente durante tutta l'estate: a suo dire c'erano in cassa 11.000 corone, prestito di guerra. Basta! Sia andata come abbia voluto, io sono stata contenta che Ugo e Rolando erano partiti la settimana prima, che non hanno potuto sospettare di loro. Per il resto, facciano come vogliono quei matti degli Überbacher. Tutti sospettano che sia quell'oste da Latemàr che se li è presi. Qui è sempre brutto tempo, e non fanno altro che parlare di guerre. E là fuori [da voi] che dicono delle guerre? Datemi notizie, vi prego, quando potete. Spero che siate sani, voi Ugo, Rolando Guglielmo e sua moglie; vi salutiamo, io e la Orsola, tutti tanto tanto, di tutto cuore. Novità

15 in fossa troppe e enčie de belle:
Una del Berlikete e de Čičon. Eccola: La
femenö de Berlikete la tout ssu doi sač de
patač e la ě vegnuda sa ciaša e la ge dis
a Berlikete kel vae a portarli šu. El va su
20 ssin tol un sak e l'auter al sia a sel tor
sobito ko laea su al prum.

[3] Čičon al tendea de ge la far; appena che
le stat fora de ciamp al se töl l'auter sak
e al ceivër e šu ša Marasca a venër sak
patač e ceivër. Mõ per sò desgraziö marascö
5 no lërö; lërö invece sò femenö e Ciciön:

Olä el pö Franz [?].

femenö: No lë kiö. Ke volaade pö?

Cicion: Na bõna femenö me à dat kest sak e kest
ceiver e la me a dît che al porte kio da Franz
kal me dae na korona ke la vegnirä a se
10 tor dut e la ge darä la korona.

femenö: Ben, ben, demö lassä kiö dut ke kanke
al ven al ve darä la korona.

Cicion: Dašemela voi la korona, e tegnive dut.

femenö: Oh kel no. šivene sobito fora di pië se
15 aede intenù se no chiamo i Gendarmi.

In kest fratemp Berlikete va ssù per se tor al
sak, nol troa nia e sù šai Giandarmi:

[*Berlikete*.] Signor Sargente [!] Aeve un sak de patač e un
ceiver sun ciamp e intant che son vegnu
20 sù a čiasa con un auter sak zachëi me lä
portä de mezz.

[4] *Sargente*: Ma che volë che faghe mi se i ve
lo ha portä via.

Berlikete: Voi che al mel fae dar da chi che me
lä tout. Oh bellö. Amö dir cossì.

5 *Sargente*: Ma come volë che mi sapia chi lä tout?

ce ne sarebbero, e anche di belle:

Una di Berlichete e di Cicion. Eccola: la moglie di Berlichete ha cavato due sacchi di patate; è venuta a casa e dice a Berlichete di andare a portarli giù. Lui va su se ne prende un sacco e l'altro sarebbe andato a prenderlo subito, quando avrebbe portato giù il primo.

- [3] Cicion stava appostato per fargliela; appena [Berlichete] si allontana dal campo, si prende l'altro sacco e il mastello e giù da Marasca a vendere sacco patate e mastello. Ma per sua disgrazia Marasca non c'era; c'era invece sua moglie e Cicion:

Dov'è Franz?

Moglie: Non è qui. Che volevate?

Cicion: Una buona donna mi ha dato questo sacco e questo mastello, e mi ha detto di portarlo qui da Franz che mi dia una corona, che verrà lei a prendersi tutto e gli darà la corona.

Moglie: Beh, allora lasciate pure tutto qui che quando [Berlichete] viene, vi darà la corona.

Cicion: Datemela voi, la corona, e tenetevi tutto.

Moglie: Ah no di certo. Andatevene subito fuori dei piedi, se mi capite, altrimenti chiamo i Gendarmi.

In quel mentre Berlichete va su [al campo] per prendersi il sacco: non trova niente e giù dai Gendarmi:

Berlichete: Signor Sergente! Avevo un sacco di patate e un mastello su al campo e mentre sono sceso a casa con un altro sacco qualcuno me l'ha portato via.

- [4] *Sergente:* Ma cosa volete che faccia io, se ve lo hanno portato via?

Berlichete: Voglio che me lo faccia restituire da chi me l'ha preso. Oh bella! Ancora dire così...

Sergente: Ma come volete che sappia chi l'ha preso?

Berlikete: Sì. Ello la da saer perché le metù
a posta par ne vardar dai laress.

Sargente: Sentime, mi no son qua per vardar de
le vostre patate, andatemi fuori dai piedi.

10 *Berlikete:* Ah mostri che siede spetta che ve
insegnarë jo sì.

Te chella al va forra sul stradon el troa
al stradarol.

[*Stradarol:*] Mo che aede che sussurade tant [?]

15 *Berlikete:* Amö che aede? Kest moment i me a robà
un sach de patač zachei, e costerës noi vel in saer.

Stradarol: Le passa Cicion con un sak e un zeiver.

Berlikete: A mostro de Cicion vae al kope sobito.

20 Mō intant Cicion se la ficada e berlikete a ciapà
al sak e bona notte.

Per intanto caro Ugo finisco
salutandovi di kuore rimettendomi ad un altra che
vi scriverò presto

Addio adio Paoletti

Berlichete: Sì! Lei deve sapere, perché è stato messo qui apposta per guardarci dai ladri.

Sergente: Sentitemi, io non sono qua per custodire le vostre patate, andatemi fuori dai piedi.

Berlichete: Ah maledetti che siete, aspetta che vi insegnerò io, sì...

In quel mentre esce sullo stradone e trova lo stradino.

Stradino: Ma che avete che gridate tanto?

Berlichete: Ancora chiedi cosa avete? Proprio ora mi hanno rubato un sacco di patate, qualcuno, e questi non ne vogliono sapere.

Stradino: È appena passato Cicion con un sacco e un mastello...

Berlichete: Ah maledetto Cicion, vado e lo ammazzo subito.

Ma intanto Cicion se l'è svignata e Berlichete ha preso il sacco e buona notte.

Abstract

Dai papiers conservés tl “fonds De Rossi”, da puech ruvé adalerch da Dispruch y tout su ti archifs dl Istitut, él sauté fora dlongia l rest does letres per fascian scrites da Giuliana Paoletti entourn l 1909, tl cheder dles relaziions che Hugo ova con la jent de sia valeda al fin de abiné adum informaziions, tesé y testimonianzes entourn la cultura popolara de Fascia. Does letres dal contegnù gustegol, che da una na man documenteia la दौरa dl ladin tla corespondenza privata y da l’altra met al luster l laour di pioniers dla enrescida su lingaz y cultura ladina ai prums dl Nuefcent.

From the papers kept in the “De Rossi archive”, recently arrived from Innsbruck and acquired in the archives of the Institute, have emerged, among other things, two letters in Fassa Ladin written by Giuliana Paoletti around 1909, in the framework of the relations that Hugo had with the people of his own valley with the aim of collecting information, texts and accounts on the popular culture of Fassa. Two letters with a friendly content, which on the one hand document the use of Ladin in private correspondence and on the other hand highlight the work of the pioneers of research into Ladin language and culture at the beginning of the 20th century.

Recenjions

PICOLA PAZEIDA

Provenienza: Penia (Canazei)

Datazione: 1915 (da riferirsi alla stesura policroma)

Dimensioni massime: cm 36,8 x 26,7; altezza 29,4

Recipiente in legno policromo leggermente svasato in alto, a base ovale. Struttura a doghe di cui le due laterali, più lunghe di circa 8 cm, sono forate e sagomate per l'utilizzo come manici e per trattenere il coperchio. Due cerchi in legno chiusi ad incastro bloccano le doghe e sono mantenuti nelle rispettive posizioni grazie a piccoli perni in legno posti lateralmente. Il primo cerchio, alto 4,5 cm, è posto alla base, mentre il secondo si trova a circa 4 cm dal bordo superiore e misura 3,5 cm. La superficie esterna è interamente dipinta con motivi vegetali, simboli ed iscrizioni su fondo azzurro chiaro, con l'esclusione dei due cerchi che presentano un colore blu leggermente più scuro e sono decorati con delle fasce oblique nella sequenza bianco, rosso e blu che si ripete per 5 volte lungo il perimetro. Tra il bordo e la fascia superiore è dipinto un motivo lineare con fiorellini blu o bianchi a sei petali, posti ad intervalli regolari.

Le dimensioni ridotte, la presenza del coperchio e della stesura pittorica, suggeriscono che tale tipologia di contenitori venisse utilizzata per contenere elementi "preziosi" o procedimenti di lavorazione "delicati", come accade ad esempio per le zangole per la lavorazione del burro. In questo caso potrebbe trattarsi quindi di un contenitore per la lievitazione di modeste quantità di impasto per il pane (solitamente per volumi maggiori si usava *l mutré*, la madia), come ricordato da Simon de Giulio nella poesia "Picola pazeida" ¹, o anche per la lavorazione dei *grafons*, citato in due testi inediti, di cui uno di Zot de Rola ².

Nel quadro di un'economia di pura sussistenza come quella della Val di Fassa, l'importanza rivestita dalle risorse alimentari e dalla loro lavorazione fornisce una chiara giustificazione alla presenza dell'articolata decorazione simbolica dipinta sulla superficie, volta quindi a garantire la buona riuscita dell'impasto ivi contenuto e la sua abbondanza, attraverso la protezione divina.

¹ Simon de Giulio (Soraperra Simone), *Picola pazeida* (dal test "Na patofia per doi panc"), 1970, in "Mondo Ladino" II (1978) n. 1, pp. 91-92; Arch. ICL/AL, fondo Simon de Giulio 3.21, anche <http://corpuslad.ladintal.it>.

² Zot de Rola, *L traujel de cèsa da fèch*, 1964; Arch. ICL/AL, fondo Scrittori XX secolo, 7.2/73; Anonimo, *Èrc de len che i durèa te majon*, 1963?, "La Veisc" III/1970, pp. 61-62; Arch. ICL/AL, archivio Mazzel, XIII/1; anche <http://corpuslad.ladintal.it>.

Il fronte, infatti, presenta al centro il simbolo IHS in rosso, arricchito sopra la lettera H da una croce potenziata con delle sfere a poca distanza dalla terminazione dei bracci liberi, mentre nello spazio sottostante sono disegnati in maniera stilizzata i 3 chiodi del martirio di Cristo. Completano la facciata delle rose rosse poste su entrambi i lati, rappresentate in maniera naturalistica lungo un ramo con foglie e boccioli. Il retro riporta le iniziali del proprietario, scritte in carattere gotico, che dividono a metà le cifre dell'anno 1915, componendo l'iscrizione «19. M.V. 15». Sul fianco sinistro è dipinto un uccellino posato su un fiore stilizzato, mentre a destra lo spazio è occupato dall'iscrizione «Año di guera.» in caratteri minuscoli, evidentemente riferita all'anno 1915, epoca a cui risale la decorazione pittorica dell'oggetto, che però potrebbe essere preesistente.

Anche il coperchio, sagomato e rinforzato nella parte centrale, presenta degli elementi decorativi simbolici: nella metà destra una ghirlanda di fiorellini con al centro il Sacro Cuore di Gesù coronato dalla fiamma ardente e, forse, provvisto del serto di spine nella parte centrale, ora pressoché ridotto ad un'ombra. Nella metà opposta campeggia un frutto maturo, ancora appeso al ramo, probabilmente una mela.

Infine, in maniera del tutto inconsueta, anche il fondo del contenitore è dipinto in azzurro e reca una lunga iscrizione a pennello, in caratteri goticeggianti: «ögi sentuto un Segnale ale ore 11. di giorno. 28.12.15 Come un Marsin gewer. pun. pun più volte.», dove il proprietario / pittore annota di aver sentito dei colpi simili a una mitragliatrice, probabile storpiatura dal tedesco *Maschinengewehr*. Accanto ad alcune altre incertezze ortografiche, si noti anche la forma *sentuto* per 'sentito', che riflette il lad. *sentù*. L'interesse per quest'iscrizione risiede nel preciso appunto del momento in cui è stato sentito un *segnèl*, ovvero un fenomeno che preannuncia la morte di qualcuno. Tali accadimenti sono presenti frequentemente nella tradizione orale e sono stati raccolti e analizzati a partire da Hugo De Rossi, trovando anche una sintetica interpretazione nella tesi di laurea di Mara Vadagnini, il cui estratto è pubblicato in questo stesso volume ³. Nel caso specifico non ci è dato sapere se si sia

³ De Rossi Hugo, *Fiabe e leggende della valle di Fassa*, (a cura di Ulrike Kindl) ICL 1984 e *Testi ladini inediti* (a cura di Ulrike Kindl) in "Mondo Ladino", IX (1985) n. 3-4, p. 164; inoltre: Trentini Nadia, *Chi egn... Vita rurale e tradizione in Val di Fassa*, ICL 1986, pp. 120-122; Simon de Giulio (Soraperra Simone), *Usanze e lurgeres da zacan*, ICL 2005 (II ed.); Pallabazzer Vito, *Paranormale e società dolomitica - Credenze, miti, fenomeni strani e meravigliosi delle genti ladine*, ICL - Manfrini Editore, 1992 e Zanoner Piccoliori Veronica, *I segnai. Storie di pastori e contadini al confine del reale*, Grup Ladino da Moena 1992.

trattato di un familiare, di un conoscente o magari, vista la data, di un soldato impegnato sul fronte dolomitico, così vicino al paese. Inoltre i segnali potevano essere sentiti sia con un largo anticipo, anche di mesi, rispetto all'accadimento negativo oppure addirittura nello stesso istante, giustificando così l'idea del pittore di annotare l'avvenimento.

Il recipiente risulta quindi molto interessante non soltanto dal punto di vista iconografico, riunendo diversi temi e simboli ampiamente diffusi nell'arte fassana e tutti riferibili al comune intento di attirare sull'oggetto, sul suo contenuto e per estensione sui proprietari la protezione divina e l'augurio di prosperità, ma anche per le iscrizioni che, nel ricordare il difficile momento del primo inverno di guerra, mettono l'accento sul fenomeno dei *segnèi de mort*, la cui importanza per la gente comune era tale da meritare di essere scritta addirittura su un oggetto in legno dipinto.

Daniela Brovadan









MARGONI ALESSANDRO, *Die ladinische Identität zwischen der 'nationalen Frage' und den 'Schutzvereinen' im Habsburgischen Tirol. Ursachen und Ursprünge der Entstehung eines selbstständigen politischen und kulturellen Gruppenbewusstsein einer kleinen Sprachgruppe = L'identità ladina tra 'questione nazionale' e 'Schutzvereine' nel Tiroler asburgico*. Dissertation, Universität Innsbruck, 2017.

Lo studio ricostruisce le vicende politico-culturali che hanno permesso l'affermazione dell'identità ladino-dolomitica durante gli ultimi decenni dell'esistenza del Tiroler storico. Attraverso il raffronto con la realtà della plurilinguistica compagine asburgica e il vaglio delle fonti documentarie e della pubblicistica, è ripercorsa e analizzata la storia della nascita d'una autonoma identità tra le comunità romanze delle alte valli dolomitiche, caratterizzate, anche in ragione della loro posizione sul confine linguistico tedesco-italiano e politico (Austria e Regno d'Italia), da un diffuso e tradizionale plurilinguismo.

Sebbene il periodo di tempo coperto dalla ricerca sia fondamentale per l'affermazione di tale identità, fino ad ora esso è stato poco studiato. Allo stesso modo, non è stato mai evidenziato il ruolo, qui considerato fondamentale, rivestito dal tradizionale plurilinguismo nel trasformare le comunità ladine in "confine linguistico" e, conseguentemente, nel favorire, piuttosto che sfavorire a vantaggio di altre identità vicine e contrapposte la nascita e l'affermazione d'una autonoma identità. La ricostruzione storica della trasformazione delle valli dolomitiche in "confine linguistico" e la messa in luce dei motivi della presenza e dell'attività delle associazioni nazionali italiane e tedesche nelle comunità ladine per la difesa e la propaganda delle rispettive identità hanno permesso di riscrivere la storia della comunità ladina durante questo periodo: ora emergono gli attori, le ragioni, i tempi e i modi che, secondo la presente ricostruzione, hanno favorito la nascita della terza entità del Tiroler storico.

A cavallo tra Otto e Novecento il gruppo linguistico ladino è protagonista delle vicende che lo interessano e parte attiva dell'affermazione della propria specificità: per la prima volta emerge un'élite ladina che incide con proprie visioni e obiettivi sulle questioni nazionali che coinvolgono l'entità ladina e che contrassegnano gli ultimi decenni d'esistenza della storica provincia asburgica, dalla "questione fassana" a quella della ferrovia della Val di Fiemme, dalle richieste d'una autonomia per il Trentino alle controversie tra Lega Nazionale e *Tiroler Volksbund*. L'attento vaglio delle fonti, *in primis* quelle del suo archivio conservato al *Landesarchiv* di Innsbruck, ha

permesso di attestare la co-fondazione da parte ladina del *Tiroler Volksbund* (1905) assieme alla componente tedesca della regione e di documentare altresì le fondamentali attività di definizione dell'entità ladina e della sua propaganda nazionale portate avanti dai soci delle innumerevoli sezioni locali ladine. Al centro di tali attività politico-culturali ci sono i *Dolomitenladiner*, i soci del gruppo locale della *Lega popolare tirolese* attivo nel capoluogo della provincia.

Qui si riscrive in parte la storia dell'associazione tirolese, con una componente ladina partecipe delle vicende che la caratterizzano. Quest'ultima, proprio dalle fila del *Tiroler Volksbund*, definisce coerentemente la propria identità e agisce politicamente e culturalmente affinché essa si affermi tra la popolazione plurilingue delle alte valli dolomitiche. La ricostruzione delle vicende che hanno caratterizzato l'attivismo politico-culturale ladino agli inizi del XX sec. attribuisce all'*Union dei Ladini*, ritenuta a torto fino ad ora la sola associazione di difesa nazionale ladina fondata a Innsbruck, il ruolo di erede delle innumerevoli iniziative inaugurate con successo dai soci ladini del *Tiroler Volksbund*: la sua fondazione (1912) risponde infatti al tentativo di sottrarre il terzo gruppo della provincia alla contrapposizione nazionale nella quale si era venuto a trovare con la fondazione della *Lega tirolese* con la componente tedesca. Attraverso la ricostruzione e l'analisi qui proposte, è ripercorso il processo di nazionalizzazione delle comunità plurilingui e di quelle dei territori posti sui confini linguistici del Tirolo asburgico e della monarchia danubiana, che, a differenza delle altre entità nazionali, nel caso ladino avviene proprio attraverso l'associazionismo di difesa nazionale. (am)

CHIOCCHETTI ARMIN, *Mutamenti fonetici e fonematici nel ladino fasano dagli anni '60 ad oggi*, "Mondo Ladino" 41/2017, pp. 13-91.

Caro Armin,

ho letto – e riletto – con grande interesse e sorpresa il testo dalla tua tesi pubblicato in "Mondo Ladino" 41/2017. Sorpresa perché non mi aspettavo un'analisi linguistica di questo livello e di tanta precisione (devo quindi chiedere perdono a "Mondo Ladino"). E riletto perché i tuoi termini non mi sono familiari. Non so cosa sia l'affricata medio-palatale o l'occlusiva palatale. Poi, studiando le diverse tabelle con i confronti AIS, Elwert ecc. oppure Alba, Campitello, Moncion, ecc. ecc., *a forza de dai e dai*, sono entrato un po' nella tua scienza. Ho esaminato le varie trascrizioni, ortografiche e fonetiche, le evoluzioni, con tutti quei dettagli, e ho dovuto sorridere leggendo la tua frase: «Senza entrare ulteriormente nel dettaglio ...», *ditene mare!* mi son detto, *no n'asto assà, tosat?* Davanti a molte tue pagine ero stupito come se avessi tenuto in mano un *ostrakon* con scritta paleopatica o sumerica cuneiforme. Ho gustato naturalmente molto i racconti di Giòchele de Stochier, il suo intercalato "*capésceste?*", e di Simon de Giulio (di cui avevo già letto *valch*) e la vivisezione linguistica che ne fai.

Di fronte ai linguaggi e ai dialetti mi sono sempre chiesto come mai nel corso dei milioni d'anni l'*homo sapiens*, e solo l'*homo sapiens*, abbia sviluppato questa facoltà, migliaia di lingue mutualmente incomprensibili e gli infiniti dialetti. Le vertebre della spina dorsale di Pitagora e le mie sono identiche, in numero e sostanza (il solo paragone che mi posso permettere con Pitagora), ma la nostra lingua è diversa. Come mai? L'esofago e il sistema nervoso degli abitanti di Soraga sono identici a quelli degli abitanti di Penia, ma la loro lingua non è identica? C'è un'influenza dell'ambiente sulla lingua? Come mai però certa struttura linguistica dell'esquimese è la stessa di quella dell'abitante del Borneo e i due idiomi si possono comparare? Come si spiega che certi resti di tribù in via di estinzione nel Mato abbiano più tempi verbali di Socrate? C'è forse una *Ur-Sprache*, dalla quale tutte le altre derivano? Ma allora, darwinisticamente parlando, quale necessità c'era, quale fu lo scopo di questa diversificazione? E la differenza del modo di esprimersi, che crea una barriera d'incomprensibilità fra gli uomini, di cosa fu causa nella storia dell'umanità – si capisce, dopo Babele, prima era tutto rose e fiori –: ne sollecitò l'intelletto o ne accentuò la presunzione?

Ho sempre trovato affascinante, bellissimo, che anche due villaggi limitrofi, diciamo Medil e Moena, parlino in modo diverso,

pur avendo gli abitanti lo stesso sistema vascolare e due buchi nel naso e pur essendo, deterministicamente parlando, effetto delle stesse cause etniche, climatiche, storiche, naturali, religiose e alimentari. Ma allora, come nacque questa differenza a parità di cause? Fu “il caso o la necessità”? Sembra un quesito di fisica quantistica. Io adoro le differenze di linguaggio, le considero bellezza e ricchezza, ma forse io sono di gusto discutibile. Esse, le differenze, biblicamente parlando, ci vennero come castigo, quando l’Eterno, per punire l’arroganza umana, «confuse il linguaggio di tutta la terra». *Per mé, en ogni modo, miec coscita.*

Come mai la stessa vocale, nella stessa parola, qui è aperta, e a cinque km di distanza è chiusa? A Moena “strópol”, a Trento “stòpol”, ma ad Ala “stupiàl”. Come mai abbiamo espressioni diverse per lo stesso contenuto in luoghi prossimi? A Trento dicono “nar entórno”, a Rovereto “nar en vòlta”, a Moena “jir a stroz”. A TN “sbalanzadóra”, in bassa Lagarina “slindolèra” (che viene, direi, da *schlendern*), e a Moena “pìsola”. *Wieso?* Come mai? *Tu l saveras tu, che tu as studià.* Comunque – detto di passaggio – proprio per queste diversità mi pare non si possa dire che una lingua è superiore ad un’altra, più preziosa d’un’altra (cheché ne pensino certi *taliègn*). Vanno tutte rispettate, anzi curate: *se cogn ge star dò.*

Data la scomparsa di dialetti e lingue cui assistiamo, quante saranno le circa 6000 lingue attuali in, poniamo, 300 anni? E l’appiattamento derivante dalla cosiddetta globalizzazione porterà in 20.000 anni a una sola lingua sulla terra? (sebbene non mi pare che l’uomo possa vivere tanto se va avanti di questo passo. Cioè indietro). *Via pura.*

Queste ed altre domande ha fatto sorgere in me il tuo testo, oltre all’ammirazione per chi domina così bene la sua materia. E, naturalmente, l’inevitabile pensiero: *ma varda tu, olache l’è ruà sto borsa del Goti.*

Ti faccio tanti auguri e ti ringrazio per tutti questi stimoli. Comunque ora – voglio dire, da queste parti – saremo almeno in tre ad aver letto il tuo lavoro: *to pare, tu e giò. Miec che nia. Diotelpaie, servus!*

Giorgio Jellici del Garber (Erlangen)

AA. VV., *Ats de 2^e Conference regionâl di verifiche e propueste su la atuazion de Leç regionâl 29/2007. Normis pe tutele, valorizazion e promozion de lenghe furlane*. Triest, Region autonome Friûl – Vignesia Julie, [2018], pp. 168.

I provvedimenti legislativi di tutela della lingua friulana datano ad anni piuttosto recenti. Se infatti già dalla promulgazione della Costituzione italiana, il primo gennaio del 1948, si prevedono provvedimenti volti a tutelare le lingue regionali e minoritarie storicamente parlate sul territorio nazionale (l'art. 6 recita: “La Repubblica tutela con norme apposite le minoranze linguistiche”), nondimeno le prime effettive azioni di promozione e di sostegno alle lingue regionali si devono agli organismi della Comunità Europea, ai quali va attribuito anche il merito dell’emanazione della *Carta europea delle lingue regionali o minoritarie*, il 5 novembre del 1992. Alcuni anni dopo registriamo l’approvazione della prima legge regionale di tutela per il friulano, la n. 15 del 27 febbraio 1996 (“Norme per la tutela e la promozione della lingua e della cultura friulane e istituzione del servizio per le lingue regionali e minoritarie”), e tre anni più tardi, come noto, l’emanazione da parte del Parlamento della Repubblica della legge quadro nazionale sulle minoranze linguistiche, la legge n. 482 del 15 dicembre 1999 (“Norme in materia di tutela delle minoranze linguistiche storiche”). Ancora più recente, infine, è la promulgazione di una seconda legge regionale sul friulano, la n. 29 del 2007 (“Norme per la tutela, valorizzazione e promozione della lingua friulana”), un provvedimento con il quale la Regione autonoma interviene nuovamente sulla materia, per raccordare la normativa regionale con quella statale, in primo luogo, ma anche per impostare l’azione dell’amministrazione in termini di politica linguistica. Quest’ultima legge si compone di 34 articoli divisi in otto capi, il settimo dei quali prevede azioni di “Attuazione e verifica”, tra le quali la convocazione di una periodica Conferenza regionale sullo stato dell’applicazione delle norme contenute nel dispositivo legislativo. Quelli che si segnalano, in questa sede, sono gli Atti della seconda Conferenza regionale, tenutasi a Udine l’1-2 di dicembre del 2017, nel Salone del Parlamento della Patria del Friuli, in Castello, una Conferenza che si proponeva, quindi, di trarre un bilancio dell’attività della Regione autonoma nella seconda legislatura di applicazione della legge stessa.

Gli *Ats / Atti*, in formato A4, sono pubblicati dalla stamperia del Consiglio regionale, a Trieste, e contengono una raccolta di interventi di amministratori e di relatori su singoli temi della complessa

materia. Nel *colophon*, che dichiara i crediti della pubblicazione, si indicano una serie di istituzioni e di persone che si sono occupate del coordinamento e dell'organizzazione della manifestazione; non si indica l'anno di uscita del corposo fascicolo, che è comunque il 2018. I testi degli *Ats / Atti* sono integralmente bilingui, in friulano (pp. 3-81) e in italiano (pp. 83-165).

Il primo saluto istituzionale è di Franco Iacop, Presidente del Consiglio regionale, organismo promotore della Conferenza, al quale segue quello di Gianni Torrenti, Assessore regionale alla Cultura. Entrambi esprimono il compiacimento per il percorso di condivisione e di ampia collaborazione tra enti pubblici e privati, che ha portato ai lavori della Conferenza, e soprattutto traggono l'auspicio per una proficua prosecuzione dell'impegno, generale, che possa rendere il friulano sempre più patrimonio condiviso per la comunità regionale. A questi segue l'intervento di Claudio Violino, coordinatore dei lavori della Conferenza, che inserisce il tema della tutela della lingua friulana nel più ampio quadro della gestione dell'autonomia speciale, da parte della Regione: si tratta di una tutela che deve vedere la convergenza su comuni politiche di sostegno anche degli altri gruppi linguistici del territorio, oltre a quello friulanofono (175 comuni, circa 600.000 locutori), anche quello germanofono (6 comuni, circa 6.500 locutori) e quello slovenofono (32 comuni, circa 50.000 locutori). I numeri, insomma, rendono già bene la misura di quanto la questione possa essere cruciale, per i destini della Regione, dove i modelli divisivi, in Europa, paiono al giorno d'oggi prevalere. Lorenzo Fabbro, Presidente dell'ARLeF (*Agjenzie regional pe lenghe furlane*), chiude la sezione introduttiva, rivendicando l'azione e i risultati conseguiti dell'Agenzia, ente strumentale della Regione per il perseguimento delle politiche linguistiche, e chiedendo contestualmente il consolidamento della struttura.

Sono quattro le relazioni presentate e discusse nel corso della Conferenza, relazioni che riguardano altrettanti settori di rilievo nell'azione della Regione e delle istituzioni impegnate nella promozione del friulano. La prima è di Donato Toffoli, coordinatore del gruppo di lavoro "Pianificazione linguistica", che propone una dettagliata disamina sullo stato delle politiche linguistiche, tra percezione del friulano nella comunità, sulla scorta delle ultime inchieste sociolinguistiche svolte dall'Università di Udine, le criticità nell'applicazione del Piano generale di politica linguistica della Regione e le collaborazioni tra gli enti a vario titolo coinvolti. Non secondaria, secondo Toffoli, sarà anche la possibilità di agganciare le occasioni di sviluppo economico, oltre che civile e sociale, che la

presenza di lingue minori generalmente offre ai territori nei quali sono stabilite.

La seconda relazione, di Patrizia Pavatti, affronta il tema sicuramente più delicato tra quelli in discussione, ovvero la questione della lingua friulana a scuola. Il primo dato, di sicuro interesse, è la percentuale delle opzioni delle famiglie, nell'area friulanofona (province di Gorizia, Pordenone e Udine), per l'insegnamento curricolare della lingua: il dato complessivo rilevato dall'Ufficio scolastico regionale per i tre ordini di scuole, quindi infanzia, primaria e secondaria di primo grado, è del 66%, dato che arriva addirittura al 75%, considerando solo l'infanzia e la primaria. Un tale favore deve impegnare le istituzioni a trovare risposte adeguate in termini di qualità e di continuità, nell'erogazione del servizio, creando le migliori collaborazioni tra tutti i soggetti interessati: le sfide ancora da vincere riguardano la formazione degli insegnanti, iniziale e in servizio, la produzione e la disponibilità dei materiali didattici, la corretta informazione alle famiglie, il sostegno alle reti di scuole per lo svolgimento delle azioni programmate.

La terza relazione, di Marco Stolfo, tocca un altro aspetto centrale della funzione e del ruolo del friulano nella comunità, ovvero la sua presenza nelle amministrazioni pubbliche. Anche per questo aspetto la situazione è sicuramente complessa, trattandosi di amministrazioni molto diverse, per rango e funzioni, dagli enti locali alle aziende sanitarie, dall'Università ad altri enti pubblici. Si rileva, in particolare, un certo calo dell'interesse che aveva favorito i primi anni dell'applicazione delle normative di tutela, soprattutto con l'avvio degli sportelli linguistici sostenuti dalla legge 482 del 1999, dove risultano ancora assai pochi, in realtà, gli enti locali che si sono dotati, autonomamente, di piani particolari di politica linguistica, tra comunicazione istituzionale e cartellonistiche bi- o plurilingui. Attore protagonista, anche per i prossimi anni, dovrà di necessità essere l'ARLeF, senza dubbio, chiamato a promuovere, ad accompagnare e ad armonizzare lo sviluppo delle azioni sul territorio.

L'ultima relazione, di Erika Adami, riguarda il rapporto del friulano con i mezzi di comunicazione di massa, anche internet e social, un rapporto che ha vissuto, da sempre, alterne fortune. Se la Regione resta impegnata nel finanziamento della produzione di programmi radiofonici – mancano del tutto, però, quelli televisivi –, si conferma il grave e ostinato disinteresse del concessionario del servizio pubblico, la RAI. Più sensibili e attive sono le emittenti private, soprattutto le radio, con gli ottimi esempi di Onde furlane e di Radio spazio 103, la radio dell'Arcidiocesi di Udine, ma anche le televisioni locali,

su tutte Telefriuli. Va segnalato, in ogni caso, che molto rari restano, anche per questo comparto, i casi di autonome iniziative, non sostenute dalla mano pubblica: se manca l'intervento della Regione, attraverso l'ARLeF, con difficoltà i privati si attivano per concedere spazi alla lingua regionale, sia sulle emittenti radiotelevisive, sia sulla carta stampata. Molte riviste di associazioni culturali o di volontariato contengono, in effetti, pagine o articoli in friulano, ma manca clamorosamente la stampa quotidiana di larga diffusione. Il principale giornale del Friuli, ad esempio, dopo aver ospitato per più di dieci anni la pagina *Marilenghe*, curata dalla Società Filologica Friulana, a cadenza bisettimanale, da circa sei mesi ne ha interrotto, incomprensibilmente, la pubblicazione. Meglio va con i settimanali diocesani di Udine e di Gorizia, dove la presenza del friulano è invece costante.

La valutazione complessiva delle politiche linguistiche di settore, che la Conferenza regionale sulla lingua friulana affida agli *Ats / Atti* dell'incontro dello scorso dicembre, qui rapidamente presentati, contiene di sicuro più ombre che luci. La difficoltà principale, che pare emergere dai rapporti dei gruppi di lavoro che si sono confrontati sulle varie tematiche, è una collaborazione non sufficiente da parte dei soggetti impegnati, a vario titolo, nella questione: la Regione autonoma, anche tramite l'ARLeF, deve fare uno sforzo per mettersi al servizio del territorio, per raccogliere e valorizzare le migliori esperienze e competenze disponibili. Anche un rapporto di sana sussidiarietà tra pubblico e privato, da questo punto di vista, può essere una strada da percorrere, dal momento che nessuno può pretendere, ragionevolmente, che la Regione faccia tutto da sola, quand'anche ne avesse le capacità e le possibilità: il corretto rapporto tra Regione e comunità impone, in altre parole, che sia la Regione al servizio della comunità e non la comunità al servizio della Regione. Il sistema del Trentino e del Sud Tirolo, con gli Istituti culturali, adeguatamente sostenuti e strutturati, quali cinghia di trasmissione delle politiche e delle sensibilità linguistiche tra amministrazioni provinciali e territori, può considerarsi una "buona pratica", sfruttando con intelligenza le forze disponibili, che in Friuli certo non mancano: la condivisione promette risultati sicuramente migliori dell'imposizione. Il secondo grosso limite delle politiche linguistiche per ora attuate, che solo la perseveranza delle azioni sul territorio potrà forse superare, è la mancanza di iniziativa privata nelle stesse, dove quindi la comunità pare assistere passivamente agli sforzi dell'amministrazione pubblica per la promozione del friulano; discorso diverso, per tutt'altri motivi, è piuttosto la *brandizzazione* della lingua regionale, lingua che viene scelta sempre più spesso come veicolo di identità per le produzioni

agroalimentari locali, garanzia di qualità e di genuinità nei confronti del consumatore.

La questione della scuola, infine, resta cruciale. Da più parti, anche dopo il cambio di governo regionale, si ribadisce la necessità di portare in Regione le piene competenze nel settore dell'Istruzione, forse l'unica soluzione per risolvere gli ormai inveterati problemi di formazione e di reclutamento dei docenti e dei dirigenti, ma anche di aggiornamento dei programmi formativi alle reali necessità del territorio. Non vi è dubbio che questo radicale cambio di prospettiva gioverebbe, e molto, anche alle azioni di promozione del plurilinguismo del Friuli. Un risultato molto positivo, il più positivo da molti anni, è stato il recente riconoscimento, da parte della Regione, attraverso l'ARLeF, del *DocuScuele*, il *Centri di documentazione ricercje e sperimentazion didatiche pe scuele furlane* 'centro di documentazione ricerca e sperimentazione didattica per la scuola friulana' della Società Filologica Friulana (v. www.scuelefurlane.it). Non possiamo che augurarci che si tratti di un primo forte segnale di voler affrontare la sfida della sussidiarietà, di cui sopra, per consolidare o anche migliorare, auspicabilmente, la qualità delle azioni promosse dalle scuole per la valorizzazione della lingua e della cultura regionale.

Federico Vicario

Bibliografia di riferimento

BONAMORE D.

2004 *Lingue minoritarie, lingue nazionali, lingue ufficiali nella legge 482/1999*, Milano, Franco Angeli.

2010 *Sulla lingua friulana lo Stato contende alla Regione il potere legislativo dell'art. 6 della Costituzione della Repubblica* in "Ce fastu?" 86, pp. 109-124.

BURELLI A.

2015 *Friulano nella scuola (e nell'Università)*, in S. Heinemann – L. Melchior (a cura di). *Manuale di linguistica friulana*, Berlin, De Gruyter, pp. 575-598.

CISILINO W.

2000 *La legge di tutela della minoranza linguistica friulana della Regione autonoma Friuli – Venezia Giulia*. "Ce fastu?" 76: 293-304.

DELL'AQUILA V. – IANACCARO G.

2004 *La pianificazione linguistica*, Roma, Carocci.

PERESSI L.

2002 *Gnove produzion pe scuele furlane. Guide bibliografiche dai materiài didatics (1995-2002)*, Udin, Societât Filologjiche Furlane.

PIERGIGLI V.

2001 *Lingue minoritarie e identità culturali*, Milano, Giuffrè.

VICARIO F. (A CURA DI)

2011 *Scuola e amministrazione pubblica. I dieci anni della legge 482 sulle comunità linguistiche d'Italia*, Udine, Forum.

Ousc Ladines

Contie da zacan e da anchecondi

p. Frumenzio Ghetta de Martin

INTRODUZIONE

Proseguiamo la raccolta, lo studio e la riedizione delle prose di p. Frumenzio Ghetta, presentando qui dieci racconti con i quali il nostro Autore fornisce un'ulteriore prova assai convincente della sua istintiva vena creativa e del suo amore per l'idioma materno: testi apparentemente "leggeri", se confrontati con la prosa impegnata delle "prediche" pubblicate nel numero 40 di "Mondo Ladino" (2016), ma non meno significativi, sotto diversi aspetti.

Infatti, nonostante i ripetuti richiami alla narrativa popolare, non si tratta di testi afferenti al genere delle *contie* di tradizione orale, ben rappresentate nell'opera di scrittori come don Mazzel o Simon de Giulio: ad eccezione del noto racconto iterativo "Betin e Betela" e di alcuni aneddoti largamente conosciuti in Val di Fassa, questi testi appartengono piuttosto alla narrativa d'autore che pur prendendo spunto dalla storia o dal folclore locale sviluppano per lo più storie di fantasia, incentrate su tematiche e motivi che riflettono perfettamente la sensibilità dell'Autore e la sua visione del mondo.

Non sfuggirà, in primo luogo, la tensione morale e gli intenti "edificanti" sottesi a molte delle *contie* qui raccolte, anche a prescindere dalla ripresa del tema "francescano" relativo alla predica agli uccelli del Santo di Assisi, particolarmente consono alla figura di p. Ghetta. Ciò che tuttavia le accomuna tutte è la perfetta padronanza dello stile narrativo, che produce una prosa scorrevole, ma niente affatto scontata o banale, anzi curata nella forma e nella scelta dei vocaboli. Il Nostro sa bene che la lunga permanenza fuori valle può aver "contaminato" in qualche misura il suo patrimonio linguistico, ma ciò riguarda in sostanza certe interferenze, dovute a dinamiche di contatto, più volte riscontrate anche in testi anteriori ¹.

¹ Ad esempio l'uso dell'articolo davanti al possessivo o la presenza del pronome clitico postposto, anziché preposto al verbo all'infinito (*pararle, torli*), forme qui opportunamente emendate (*le parar, i tor*); ma un tratto che evidenzia la lunga consuetudine con i dialetti trentini è riscontrabile anche nella frequente reduplicazione del pronome

«No l sarà dut bel e biot fascian, ma basta mudar fora e conciar ite chel che carenea», così scrive p. Ghetta in una breve accompagnatoria con la quale inviava alcuni racconti a Luciana Detomas, allora impegnata nella redazione de “La Usc di Ladins” per conto dell’Istituto Culturale Ladino (cfr. testo n. 6, ca. 1985). Gli interventi redazionali sollecitati dallo stesso Autore riguardavano per lo più la grafia, allora oggetto di consistenti innovazioni rispetto alle norme proposte nei decenni precedenti da don Mazzel: né il contenuto, né la struttura narrativa necessitavano di aggiustamenti, essendo questi – al contrario – perfettamente rispondenti alla buona parlata locale, variante *brach* propria dell’area centrale della valle (*par, pardù*, altrove *per, perdù*), con indiscutibili tracce dell’idioma di Vigo (*lejia, letria*, anziché *gejia, getria*).

In effetti i testi in questione, di cui l’Archivio dell’ICL conserva spesso anche il manoscritto originale, erano destinati a sostenere e rilanciare il periodico ladino in Val di Fassa, sul quale apparvero con una certa regolarità a metà degli anni ’80, allorché la rivista venne ad assumere cadenza quindicinale. A questa serie appartiene di per sé anche il racconto “I Trei Re i va sun Paradis a se prear na steila” (ca. 1986), ripreso in tempi recenti anche dalla nostra rivista, ma inviato personalmente a Antone Pollam con una lettera dell’8 febbraio 2006 nella quale p. Frumenzio esplicita la sua propensione per la prosa maturata dopo la feconda stagione del “Chimpl da Tamion”: «Che veste che te die, canche ere più joen ere n mingol poeta, ades che son n bon pech più inant col temp, son più portà a la “prosa”, e no vae più su par le nigole» (“Mondo Ladino” 29, 2005: 239-243)².

Pur limitati nel numero rispetto alla mole della sua produzione poetica, questi racconti di p. Frumenzio vanno annoverati tra i migliori esempi di narrativa di cui dispone a tutt’oggi la letteratura ladina di Fassa: testi ammirevoli per qualità ed efficacia, ora brevi, ora di maggior estensione, come la storia della famiglia di Arman salvata dalla morte bianca dal vecchio mulo Trol (“Na storia de chisc egn”, n. 2), che raggiunge lo sviluppo di una breve novella.

Sotto l’aspetto linguistico, i temi affrontati non richiedono coniazioni terminologiche particolari, come accade invece per le citate “omelie” o per gli scritti di carattere storico; tuttavia qualche ricercatezza lessicale emerge qua e là ad impreziosire la pagina: *douceza*

personale in presenza del soggetto espresso, del tipo *la neif l’aea tardivà*, struttura decisamente più sporadica in testi di epoca precedente.

² Altre prose di pregevole fattura accompagnano peraltro anche talune composizioni poetiche del Nostro, ora disponibili in *Mizàcole de steile* (Vich 1987).

(astratto dall'agg. *douc* 'dolce'), *dealbar* 'imbiancare' e *plurar* 'lamentarsi' (termini tratti dai documenti antichi), un inedito *sciampentar* 'allontanare, far fuggire', un arcaico *laudat* 'lodare'; e poi ancora *diaul* 'diavolo' e *cu* per la prep. 'con', *fegaa* 'gran fuoco' (derivato da *fech*), *coujer* per il più frequente *cojir* 'cucire', *tàcol* (m) 'chiazza' (più comune il femm. *tàcola*), *orghenar* 'tagliare dell'asino', nonché gli inusitati diminutivi *aluza* 'aluccia' e *amenet* (da *n àmen*, 'un istante'), e poi il prestito gardenese *marcadant* 'mercante', per finire con le colorite espressioni (*en*)*ciadenpez* 'di tanto in tanto', *ge muciaa da grignar* 'gli scappava da ridere' (verbo oggi in Fassa per lo più limitato ai bisogni fisiologici), *far na fadia vercia* 'fare una fatica matta' (ma lett. 'cieca') e infine: *na bocia piada jù desché n pòcin zarà*: una bocca storta (all'ingiù) come una pantofola lacerata.

Si tratta dunque di racconti connotati da una scrittura sorvegliata e da un linguaggio estremamente ricco e variegato, che per quanto siano destinati in particolare ai più piccini risultano certamente apprezzabili anche per lettori di ogni età. Ci auguriamo tuttavia che questa piccola raccolta, così come tanta parte della produzione letteraria di p. Frumenzio, possa entrare a pieno titolo nel mondo della scuola per contribuire a far crescere nelle future generazioni l'amore per la lingua degli avi e la consapevolezza del suo valore e delle sue potenzialità. (*fch*)

- Na istoria da chi egn -
 - Co che 'n veie mul l'ha salva na famea -

l'aea

Chell'an lo veif l'ha tardava più del
 solit a regner e conda onca l'frat. Dò na
 pruma ilianchejada, ala meta de ^{settembre} ~~ottobre~~,
 el ~~tot~~ ^{top} temp l'aea seghita en gran paz, e
 l'aea portà amò en bon ciut, de chi se
 'n veie che l'invern fosse ^{ato} l'aveudo ^{di a regner} ~~se~~
~~son te us~~. Là mox, le ciajas, le
 stabe e i tobie s'era dui sere cu i
 pastres s'era sin fie colifende ju
 par le val, tì paisjes. Demò te na
 ciaja, tìn som val, Scura, metuda
 apide'n gran sas, e peida long del rial
 chel na sun Col Bel, l'era amò na
 famea, euc se la sajon la era fà en
 muie inant. El pastor Arman, sò
 femena Ghela e la so fia Fatinjel
 veie mul Tol, e l'cian Fideil ^{el m'elot} ~~schib p'defade~~
 - Arman l'avea volù se formar ^{pa dot} ~~colaburazi~~
 par fover l' luvior dala neva ciajas

Duc cognosc Sènt Franzesch: ai bec ge sà n muie bela la contia dal gran louf, catif, salvarech e famà, che l magna jent e bestiam, e che Sènt Franzesch con doi parole, canche l ge é vegnù encontra co la boccia verta, l l' à fat vegnir mestech e valent, che no l fajea più dal mal a nisciugn.

Ma fosc ai picui ge sà amò più bela la contia da la pardicia che Sènt Franzesch l' à fat ai ucìe. La é stata coscita: na bela dì d' aisciuda passaa Sènt Franzesch te n vial fora par i pré, e aló, sun zeche albres e jabas, l' era n gran muie de ucìe, picui e gregn, de duc i colores, che i ciantaa de pien bech avert. A sentir duta chela bela musega Sènt Franzesch l ge à dit a so amich: «Tu statene chiò, che gio cogne jir a ge far la pardicia a duc chisc ucìe». Dit e fat. Te n amen Sènt Franzesch l va te mez a n gran pra, e sobit l se chiama apede duc i ucìe, parché i vegne a l scutar, che l ge vel far la pardicia. Assade vedù che spetàcul! Duc chi ucìe ubidienc e mestesc i é sgolè dintorn a Sènt Franzesch: valgugn più desprudenc i s' à pojà su le spale e sul capuz, un o l' auter enfin su le man.

Sènt Franzesch col cher pien de felizità l ringraziaa l bon Dio de aer fat creature scì gustegole, feruscole e agegre desche i ucìe. Dapodò l li à preé de far mìngol acort, parché l volea ge rejonar a duc. Sobit duc chi ucìe che inant i fajea zeche ac, che l li aessa sentui n sort fora Neva, i à lascia aló de ciantar e de scigolar e i à fat acort. Nosc Sènt l' à tacà ite a ge dir: «Picui mie frades! Che content che son che siede vegnui a me scutar, valenc! Son n muie content de duc. Voi siede ben stac fortuné de bel! No filade e no durade voie da coujer, ma siede regolé dalvers de piume e piumins, e aede ciameijole e vieste ciaude e lizie. Aede sui albres rames da star a sosta, no frelade e no portade a molin, ma aede ogne dì zeche da becar. Par dut chest che ve à dat l Signoredìo cagnede ge reter n muie de grazie, e ge ciantar par chest vosce più bele cianzon, da doman e da sera, desche che El l ve à comanà».

Duc chi ucìe i scutaa contenc e valenc, e i cignaa coi picui ciaves, de esser d' acort con Sènt Franzesch, e dal content i fajea jir le aluze. Fenida la pardicia Sènt Franzesch l ge à dat cumià a sie picui amisc, e coscita l ge à dat la benediscion. Tè chela i ucìe i à levà l sgol, e duc ensema i ciantaa e soraldut le ràdole che l' é le rèine dal soreie, e i se à uzà su dret tal ciel, desche na gran nìgola e canche i é stac bon auc, i se à despartì da cater man, desche i cater brac da la crousc che ge aea fat Sènt Franzesch.

Nosc Sènt l'é restà aló amò n gran pezo, coi braco slarié e col vis bossà dal soreie, a vardar amò dò chi ucìe che i jà dalonc, amò piú dalonc fin che i é doventé picui tàcoi neigres tal ziel brun, e dal content ge vegnià jù par l vis le làgrime... e endana l preaa de vif cher: «Laudat sie mie Signor, laudat sie mie Signor... Laudalo ucìe, laudalo ucìe, laudalo semper, mie Signor».

[“La Veis” 1974/1]

Coche n veie mul l'à salvà na famea

Chel an la neif l'aea tardivà più del sòlit a vegnir, e con ela ence l freit. Dò na pruma sbianchejada (o dealbada desche che i dijea na uta), a la metà de setember, l bon temp l'aea seghità n gran pez, e l'aea amò portà n bon ciaut, desché se enveze che l'invern fosse dò a vegnir l'aisciuda.

Sa mont, sun Val Scura, le cijaee, le stale e i tobié i era duc seré sù: i pastres i era sin jic co le vace e co le feide ti païjes da le val e dal pian. Demò te na cijaee, tinsom Val Scura, metuda apede n gran sas, pech dalonc dal vial che l va sun Col bel, l'era amò na famea, ence se la sajon la era jà n muie inant: l paster Arman, so fémena Ghisla e so fia Ratin, col veie mul Trol e l cian Fideil, ensema a n pìcol schiap de feide e doi ciaure.

Arman l'aea volù se fermar colassù par fenir l lurier da la neva cijaee. Chela veia la se l'aea touta dò na gran lavina l'invern passà. La neva cijaee metuda apede chel gran sas che l la defenea, la era fata sù de sasc e de laste, tegnuì dinsema con creida. Ghisla la didaa so om tal lurier. Che menaa past le feide l'era Ratin, na pìciola de ot o nef egn, con doi eies lumenousc desché doi steile, e doi belote trece a spia. So mare Ghisla la ge aea insegnà a prear e a ciantar. La pìciola l'aea metù na sènta da la Madona te na pìcola grotta te chel gran sas, e la ge metea duc i dis doi fiores di più bie che la troaa. So pare l'aea tacà sun usc de cijaee n veie crist de laton, e Ratin dadoman, inant de sin jir a past co le feide, la levaa sù en punta de pe a ge dar n bos. Arman l ge rejonaa a la pìciola dal Bondiò, che l'aea tacà sù le steile sul paradis, l'aea fat chel bel soreie e chela curiousa luna. Ratin la pissaa al Creator desché a n bon pare, che l'aea fat ducant par amor de soe creature.

La pìciola la passaa i dis su le pale da le mont co le feide, ensema con so cian Fideil, la passaa te anter i sasc de majaré, da n col a l'auter, da na val en l'autra. No la scontraa mai anima viva; enciadenpez la se sentaa jù a vardar e conscidrar le longe schene da le coste, le ponte spize di monc, chi dalonc e chi vejins, e la ge pissaa sù a chel che la volea ge contar a so iava, ju te païsc, canche la vegnarà da mont ju: de chi fiores tacolé tant bie, semper moec dal vent; da le marmote, coscita curiouse e béleche mestie, di ciamorc spavesc e svelti, de duc chi ucie da mont. L'aea ence coet e enjignà n bel maz de spighet da mont par ge portar a la iava, da meter te crigna de cassabanch, par tegnir dalonc le cialpe e ge dar bon udor.

Le setemane le jia debel. Siane vejins a la festa de Nadal. L paster Arman l'aea volù se fermar colassù più che l'era possìbol par fenir ence l cuert da la cياaa. L'aeaa dit che l temp l volea didar chel paster volontadif: de di n bel soreie l dajea amò n bon ciaut, de not na gran luna piena e steile somenade da n cianton a l'auter de dut l ciel. Enciadenez se levaa ben l vent a ge recordar a duc che l'invern no l'era tant dalonc. De not soraldut, se sentia l vent, e chele trei creature le s'engrumaa ensema par se defener dal freit. Ma i dis i à seghità semper bie un dò l'auter, fin a la vea de Nadal. Endana i lurieres dal cuert i era fenii. Ma l pàbol par le feide l'era semper più scars, duc i fiores i era sec, l'erba pecia e brujada da la broja, ence l fen par l mul l'era béleche fenì. Te n cianton de cياaa restaa più pech da magnar: dotrei panec de siala, n pugn de orc, n pìcol tòch de ardel, n conech de formai. L'era ora grana de meter dut ta le ceste, ti carniere, ta le pazeide, ciarear dut sul ciar ence i stramacces parché se no le sorice le ge fasc ite le coe, e lasciar la mont inant che vegne jù na peta de neif a sepolir dut e duc sot n gran linzel bianch.

La famea la s'à endrezà a sin jir. Ratin la era duta aiegra e la corea chiò e ló par didar so mare e far fagoc. Siane a la vea de Nadal. Dadoman i era duc endrezé par sin jir, sot l ciar dut jà ciareà, l'era tacà l Trol. Le feide le era amò te mandra tedò chel gran sas. Arman l'à tout demez l ciancel e Ratin didada dal cian Fideil l'à vidà le feide, che dute le begolaa, dò la strada che menaa sunsom mont. L'era n di de seren, ma freit, le ponte di monc le lumenaa de color resa, l soreie l spizolaa tedò n gran crep.

L cian l corea en su e en ju enlongia la strada par vidar dret le feide, e canche cheste le s'à metù a jir dalvers co le più veie tedant, Ratin, endana che so pare l tegnià l mul par l brenel, la é sutada sun ciar apede so mare. Canche l'à vedù che mare e fia le era dalvers comedade, «ie, veie Trol», l'à dit Arman, e endana duc i se à enjegnà: «Jon, ta l'inom del Segnoredio e de la Madona, che l'é ora grana de jir a ciasa».

Chel di ence l veie Trol l'aea peà n bast mior, e soraite n panet smoà tal vin, par ge dar forza a jir de sot en su, su par la mont. Ratin la s'à utà amò na uta a ge dar na veiada e ge dar l'adio a la cياaa, al Crist sun usc, a la Madona, al festil, jà encornijà de giacia, a duta la mont, chela mont. La era contenta de sin jir, ma dàite ge encrescea n mìngol dò tante de bele e pìcole robe de chel mondo colassù, pìcol desche n fior de mont e gran desche n paradis. Par vegnir de return te paìsc, la pìcola famea de Arman, la cognea varear na mont, parcheche la Val Scura no l'aea strada ju enlongia l ruf, parcheche l ruf l fajea dotrei golbie con de gregn pisciados. No l'era na mont tant senestra,

ma auta assà e soraldut pericolousa se se levaa l vent. Endana che la strada la jia en su, tal tòch manco ert l mul l jia inant sorì e de slancio: l'era veie assà par saer che chela l'era la strada de ciasa.

Dò n trat de temp l ciel l'à tacà a se snigolar e a se scurir. L soreie l'é jit vindò na gran nigola neigra, e dò s'à levà n vent freit. Ratin e so mare le era ben regolade, Arman che l menaa l mul par l brenel, par vidar dret l ciar a tor fora i sasc e le buje maore, l'à slongià l pas, tant che l mul l fajea fadìa a ge jir dò. Le feide le se tardivaa, e coscita Ratin l'à cognù desmontar par didar Fideil a le parar, che le vae mingol più debel.

La somamont no la era più tant dalonc, ma canche i é stac junsot l'ùltima pontaa, endana che l veie Trol l pussaa n amen, Ratin la ge aea metù n sas sotite na roda del ciar, l'à tacà a neiver. Ratin la é coreta a sutar sul ciar apede so mare par se defener dal freit e dal vent, ma dant l'à didà so pare a ge meter na cuerta su la schena al mul. Dò de aer pussà n amenet, l mul l'à peà via a far l'ùltim struf. Arman didà da Fideil l'é stat bon de parar inant le feide che le à seghità a begolar, le sentìa l temp. Sunsom mont che i é stac, ge vegnia de contra n gónfet tant freit che l fajea star jù l fià, la neif colassù la era jà auta un jeneie, tant che l mul l fajea fadìa a jir inant. Arman l speraa de poder jir amò n tòch inant fin a troar na cياجaa, ma l neveea tant debel che i à cognù se fermar. Le feide no le era più bone de jir inant, le à spetà che vae dant chel ciar par ge vegnir dò.

Te pech temp l'era vegnù mez metro de neif. Pech sot l Col de somamont l'era doi gregn sasc, un pede l'auter, con dotrei zirmes enlongia. Arman l vardaa se l'era bon de i troar fora, i era pech dalonc, ma l neveea tant debel che no se vedea nia dintorn. Zacan che l'à troà chi sasc l'à menà ló vejin l mul col ciar e le feide le é vegnude dò. Par bona grazia chi doi sasc i aea n cougol te sot e le feide no se à fat prear par jir sotite a sosta, dute engrumade par se tegnir ciaut. Sun locia dal cougol Arman l'à fat se butar jù l mul, e par l defener dal freit e dal gónfet l ge à petà soraite n'otra cuerta. Dò l'é sin jit sul ciar che l'aea tirà apede l sas. Sot na gran zelt la picola famea e ló tedant apede l sas l'à menà l ciar. Dò l'à destacà l mul. Canche l'à vedù a sosta le feide e l mul, l se à spazà jù la neif e l'é vegnù sul ciar sotite l zelt, ló che lo spetaa Ratin e so mare. Ratin la tremaa duta dal freit e da la paura, Arman l'à cerì de ge far coraio a soa picciola: «Ades fà la valenta e no pianjer, vé che le feide le é sotite chel gran sas e ence l mul l'é a sosta. Tu vedaras che canche doman leva soreie, tacon sot l mul e sin jon a ciasa», endana che l dijea coscì l la fajea carota sui ciavei, ma te so cher l pissaa a la mort biencia. Ratin la ge à domanà a so pare: «Aràle freit le feide? L'aste po scuert dalvers l mul?» «No

te cruziar pìciola» l ge à dit so pare, «le feide le se tegn po ben ciaut enstesse ades che le é a sosta, e ence l mul l'é al sut, e chela grossa cuerta la ge tegn po ben ciaut».

Endana l'era vegnù not e defora l vent l scigolaa e vegnìa jù la neif, tant che l ciar l'era béleche sepoli sotite. Ratin la s'è endromenzà col cial pojà sul cher de so mare. Ence Arman l s'è endromenzà bele de fata; ence el l'era strach mort, enzeze so fémena l'è fat fadia a pear son.

L'indoman canche l'é vegnù di, chele trei creature le à vardà fora e le s'è recordà che l'era di de Nadal. L'era na di serena ma freida, Arman canche s'è descedà l'è chiamà so fémena, l'è ceri Ratin, la dormìa amò. L cian l'è tacà a mugolar: l'era famà, l'aessa volù sutar jabas, ma le neif la era massa auta. Arman l'è beù n cuch de snops e dò l'è volù jir a veder se soe bestie le era amò vive. La neif la era auta un metro, l s'è fat strada dal ciar al sas; l'è vedù che l mul l'aea la neif soraite, ma l cial l lo aea a sosta slongia soraite le feide. L cardea de troar so bestie dute morte dal freit, enzeze le era dute amò vive. L'è fat giusto mìngol de strada ló tedant al cougol. L ge à spazà jù la neif da la schena del mul, e te chela Trol l'é levà sù en pe, Arman no l saea che far. No l volea lasciar soule a se desperar la piciola Ratin con so mare par jir el enstes a chiamar aiut. Jir inant col ciar no l'era possibol, nience proar co la neif auta un metro e passa. Arman l'era desperà, no l saea che far. L mul l se à utà col mus vers l patron, desche a n dir: che fajone? «Che veste Trol? Pere Trol! No é nia da te dar». Te chela l mul l'é sutà a pie jonc ta la neif e via de galop su par la mont. Arman l lo à chiamà dotrei oute, ma Trol l'é sprizà via te na nìgola de neif farinosa. L se à fermà dotrei oute a pussar, ma te pech temp l'era sun Col dal Vent.

Da colassù se vedea ju le ciase dal paisc. La jent la jia e la vegnìa duta ben fornida: l'era la festa de Nadal, duc jia a ge far i augures a parenc e vejins e amisc. Chela pera bestia, dò tanta fadia che l'aea fat, la s'è metù a orghenar, più debel che la podea. Ju te paisc valgugn s'è fermà a scutar e dò vardar par veder da olache l vegnìa chel rechiam.

«De chi él chel mul colassù?», ge à domanà n joenot a n om che passaa.

«Ma varda! Tu as rejon» ge respon Zépele dal Rainer, «colassù l'é n mul. Veste meter che chel ló l'é l mul de Arman?».

«Dijé Zépele, che sie proprio l mul da la piciola Ratin?».

«Ma ben segur» ge respon Zépele, «chela pera jent la é colassù sa mont en perìcol te chela gran neif!».

L joen no l'è metù temp te mez, l'é coret de fata a chiamar parenc e vejins. Te paisc i era da n pez en pensier par la famea de Arman, e canche i à sapù che i era en perìcol, con chela ciarità che à semper abù la jent da mont, duc i omegn gaarc regolé dal di de laor, i se à

tout le lese e i strosec su le spale e co le ciaspe tai pie i é ponté demez via un dò l'auter par jir sa mont a portar a salvament jent e bestiam. L veie mul no l s'à moet da Col dal vent fin che no i é vegnui su dal païsc par l manar jù te na stala al ciaut, tedant a na cianal piena de fen. Endana Arman l'é stat bon de tizar fech apede l sas, coscita i à podù se sciudar e se chejer zeche de ciaut: dajea ben n bel soreie, ma l'era n gran freit colassù. Endana i era semper en pensier par l mul. Arman l'era ben segur che l veie Trol l la troaa la strada da mont, ence sot la neif.

Ma la jent te païsc che pissaràla a veder recapitar l mul soul? Magari i pel pissar che i sibe duc morc e che demò l mul sibe stat bon de passar la mont par vegnir a ciasa. Ma la speranza la era semper grana, ciadenpez duc fajea acort par scutar se i sentìa fosc chiamar! Ma nia, no se sentìa nia daldut! Che ne nó Ratin l'à sentù chiamar.

«Gio no é sentù nia» ge à dit so pare.

«Papà i à endò chiamà» l'à dit Ratin.

Enfati junsot te anter i baranchies se à vedù spizolar na fila de jent che vegnìa inant coi strosec su le spale. Ratin la é sutada en pe sul ciar e col fazolet da ciarf te man l'à scomenzà a chiamar, e ic colajù a responer. I era salvi, Ratin la ge à sutà te brac a so mare e le à scomenzà a pianjer, ence Arman se sïaa jù na làgrema. Donca l veie Trol l'à fat delvers so dover, l dijea Arman entrà de el.

Canche i omegn dal païsc i é stac davejin, Arman l g'à domanà: «Ma co aede pa fat a saer che siane cassù en perìcol de morir de fam e de freit?»

«L'é stat vosc mul che l ne à avisà! L'era sun Col dal vent e l s'à metù a orghenar più debel che l'à podù sul Col dal Vent!»

Dant i à ciareà dut sui strosec e su le lese, dò i à magnà e beù zeche dinsema, l ciar i l'à desfàt e ciareà ence chel, e canche i é stac vertesc i à peà via coi strosec un dò l'auter e a jir de sora en ju l'é stat na beleza. Ju te païsc i li spetaa, se pel dir che l'era te piaz duta la jent par veder, par saer coche la é stata, coche la é jita. Dò la strada fata dai strosec le à podù passar ence le feide.

Podede ve pissar la festa che i ge à fat la jent canche dute le lese le é state te païsc. La iava de Ratin la é coreta a se tor te brac la pìciola par la portar al ciaut te so stua, ló che l'era l'alber de Nadal con sotite n bel pìciol Bambin. La pìciola la ge à domanà a la iava olache l'era l mul Trol.

«L'é te noscia stala che l se magna na bona moutra de sout».

«Che valent che l'é stat nosc Trol che l'é vegnù a ve chiamar!».

Ma l ciaut da la stua l ge à fat vegnir la son e Ratin la s'à endromenzà sun gremen de so iava a ta l'insomech la se vedea sa

mont te mez te n gran pra pien de fiores, con dintorn le feide che le begolaa e i ucìe da mont che i ciantaa. Da enlauta en ca al Col dal Vent i ge à metù inom Col dal Mul e se ge domanade ai veies dal paìsc parcheche a chel col i ge disc Col dal Mul, i ve contarà la bela istoria de chel mul che l' à salvà na famea da la mort biencia.

[ms. autografo, senza data: 17 pagine di quaderno, con correzioni, inedito; di una successiva stesura dattiloscritta si è conservata una sola pagina]

BETIN E BETELA

Betin e Betela i jia a cialveise tal bosch. Betin l coea cialveise e l se le magna, Betina enveze la coea e la le metea te n picol cest. Canche Betina l'abù pien l cest, la ge à dit a Betin: «Betin gei che jon a ciasa!»

– Na gio no vegne!, ge respon Betin.

– Emben, la disc Betina, gio vae a chiamar l cian che l te morde.

– Va pura!

– Cian gei, mordi Betin, parché Betin no l vel vegnir a ciasa!

– Na, gio no l morde!, l respon l cian.

– Emben, la disc Betina, gio vae a chiamar l bachet che l te dae le bachetade!

– Va pura!

– Bachet, bacheta l cian, parché l cian no l vel morder Betin, parché no l vel vegnir a ciasa!

– Gio no che no l bachete!, l disc l bachet.

– Emben gio vae a chiamar l fech che l te bruje!

– Va pura!

– Fech bruja l bachet, parché l bachet no l vel bachetar l cian, parché l cian no l vel morder Betin e Betin no vel vegnir a ciasa!

– Gio no che no l bruje!, l disc l fech.

– Emben gio vae a chiamar l'aga che la te destude!

– Va pura!

– Aga, destuda l fech, parché l fech no l vel brujar l bachet, parché l bachet no l vel bachetar l cian, parché l cian no l vel morder Betin e Betin no vel vegnir a ciasa!

– Gio no che no l destude!, la disc l'aga.

– Emben gio vae a chiamar la vacia che la te beive!

– Va pura!

– Vacia vacia, beivi l'aga, parché l'aga no vel destudar l fech, parché l fech no vel brujar l bachet, parché l bachet no vel bachetar l cian, parché l cian no vel morder Betin e Betin no vel vegnir a ciasa!

– Gio no che no beive!, la respon la vacia.

– Emben gio vae a chiamar l becé che l te maze!

– Va pura!

– Becé maza la vacia, parché la vacia no vel beiver l'aga, parché l'aga no vel destudar l fech, parché l fech no vel brujar l bachet, parché

l bachel no vel bachelar l cian, parché l cian no vel morder Betin e Betin no vel vegnir a ciasa!

– Gio no che no la mazel, disc l becé.

– Emben gio vae a chiamar la corda parché la te pice!

– Va pura!

– Corda, picia l becé parché l becé no l vel mazar la vacia, parché la vacia no vel beiver l’aga, parché l’aga no vel destudar l fech, parché l fech no vel brujar l bachel, parché l bachel no vel bachelar l cian, parché l cian no vel morder Betin e Betin no vel vegnir a ciasa!“

– Gio no che no l pice!, la respon la corda.

– Emben gio vae a chiamar la soricia che la te zache!

– Va pura!

– Soricia, zaca la corda parché la corda no vel piciar l becé, parché l becé no l vel copar la vacia, parché la vacia no vel beiver l’aga, parché l’aga no vel destudar l fech, parché l fech no vel brujar l bachel, parché l bachel no vel bachelar l cian, parché l cian no vel morder Betin e Betin no vel vegnir a ciasa!

– Gio no che no la zache!, la disc la soricia.

– Emben gio vae a chiamar l giat che l te magne!

– Va pura!

– Giat, magna la soricia parché la soricia no vel zacar la corda, parché la corda no vel piciar l becé, parché l becé no l vel mazar la vacia, parché la vacia no vel beiver l’aga, parché l’aga no vel destudar l fech, parché l fech no vel brujar l bachel, parché l bachel no vel bachelar l cian, parché l cian no vel morder Betin e Betin no vel vegnir a ciasa!

– Gio ben che vae a magnar la soricia.

Te chela che la soricia la veit vegnir l giat, la cor svelta par zacar la corda; la corda canche la veit vegnir la soricia, la cor svelta par piciar l becé; l becé canche l veit vegnir la corda, l cor svelto par mazar la vacia; la vacia, canche la veit vegnir l becé, la cor svelta par beiver l’aga; l’aga canche la veit vegnir la vacia, la cor svelta par destudar l fech; l fech canche l veit vegnir l’aga, l cor svelto par brujar l bachel; l bachel, canche l veit vegnir l fech, l cor svelto par bachelar l cian; l cian canche l veit l bachel par l bachelar, l cor svelto par morder Betin e Betin canche l’à vedù vegnir l cian, l’é coret svelto svelto a ciasa, e Betina amò più svelta l’à serà l’usc e coscita fenesc la contia.

[datt. senza data]

I conta che chi egn vivea te n paìsc da la Val de Fascia na fémèna che l'aea fat mìngol dededut, ma soraldut l'aea fat dal mal e la era stata gran peciadora. L maor mal che l'aea fat l'era chest: l'aea robà la pasc a le famee, con meter l mal te anter sores e cugnade, e chel che l'é amò peso entrà om e fémèna.

Canche l'é vegnù l'ora de lasciar sta vita par jir vin de là da chest mondo, la é ruada sui corgn spic e ta le grife de Berlichete, che l se l'è tutta su la schena dut bel content e l se l'è portada te so ream: «Tu me as semper scutà e obedì», l ge à dit, «gei pura che ades te paaré dalvers de duc i servijes che tu me as fat». E dijan coscita l l'è petada tel gran fech da l'Infern.

Ite che la é stata, Berlichete ge à domanà: «Co staste veia maladeta, aste freit e?»

«De bon cicio, misser diaul, de bon cicio», la respon la veia.

«Ah coscita?», l disc l diaul, e l met ensema rames e fascine e l peta dut te chel fech, che l'é vegnù sù granac, e tant fers che enfin l diaul cognea star da na man, par no se brostolar e zisolar la couda.

Ma chela veia maladeta e faussa, te anter l fech de ciuciaa, la ge disc fora a chel pere diaul, dut mol de suor e dal fers de chel gran fech: «Che bon cicio, che bon cicio, signor diaul!», e endana la se sfreaa le man dal content. A nosc Berlichete no ge pareva vera de no sentir la veia cigar e bugolar te dut chel fers. «Ma mostro de na veia maladeta», l disc, «voi ben veder se no son bon de te sciudar fora mìngol le coste! Che aste fat vita toa, che no tu sente l fers dal fech da l'Infern?»

«No é fat auter che tizar feghes, dapardut ta le ciase de la jent, e te chisc feghes é sofia ite de dì e de not, parcheche i bruje fora dut e i porte dapardut vere e dejonoranze e deyordegn».

Ah dapò vé Berlichete! L se à metù a strutar legna de palanc e soltres, l n'è fat n assa tant grana che nience i fascegn nesc antenac no i n'aea enjignà na part maora, canche i à delegà l bron da la gran ciampana de Sin Jan Batista, sun Piaze de la Pieif. Lasciage far al diaul, a petar ite legna te chela ciuciaa, l'é so mestier, e a sofiar con duta la forza che ge scopiaa le massele!

E canche ben l'é via n trat, e duta chela legna la art e chel pere diaul l'é ros e rovent a forza de sofiar apede chela fegaa, se sent la veia cridar: «Ma che bon cicio, signor diaul, ma che bon cicio signor diaul!». Ah, dapò sci che Berlichete l'è petà n gran saut che l'è dat col cialf sunsot, e l'è cridà: «Junsom, junsom, junsom daldut!».

Te chela se verc na rebalza de sas neigher: aló te sot l'era l fon da l'Infern, la majon de Lucifer, e l'é sutà fora set diaui neigres sche l folim, i à tout la veia e i l'à petada te bocia dal più gran diaul. E chela che l'aea zacà duchenc e l'aea tizà tenc de feghes te tante majon, no ge brujaa l fech da l'Infern, parché la lo aea semper abù daite. E coscita l ciastich che l'à peà l'é stat chel de ruar te bocia de Lucifer, e chela che l'aea semper zacà la jent la é ades ciugnada en séghit, de dì e de not, dal diaul più burt, che no l lascia mai aló de ciugnar e ciugnar.

[datt. autografo, con correzioni; pubblicato in "La Usc di Ladin" 1985 (15.05)]

La maestra Paolina Cinzol da Poza, canche siane scolees, la ne à contà na storia che la m'è sapù tant bela, che me la recorde amò, ence se l'è passà sessant'egn. Te lejia de Sènt Iacum da Ciampedel (te dute le cinch val ladine l'è na veia lejia sagrada a Sènt Iacum), fin dal 1484 l'era n utar de Sèn Bastian, sènt preà sora l pestujum. Da la sagra de Sèn Bastian i fajea festa jà enlauta ta Ciampedel, e chest fin a l'an 1709, e i portaa en prozescion na fegura (na statua) de Sèn Bastian. Chesta fora par l'an i la tegnìa tedò utar maor.

Cognede saer che chi egn, i monesc da le lejie i tegnìa bestiam, i mujea, i fajea smauz e formai. Ence l monech da Ciampedel l'aea bestiam e l mujea; e parcheche l lat fajesse na bela brama, grossa e spessa, l metea le cope dal lat tedò utar maor. Dò n pech de temp, l se n'è adat che zachei ge beea l lat e l se leciaa la brama. L monech l fajea la varda, par pear cal malagrazia, ma no l vedea mai nesciugn.

Na dì dò marena l'è troà che menciaa doi deic de lat de dute le cope. L se aea tout dò n bon ram de larsc, par costumar dalvers l lare, se demò l'era bon de l brancar. Ma, endana che l jia via e ca pien de ira daite, l smacaa jabas col ram che l'aea te man, l'è uzà i eies e... corpeton de Zepon! L'è restà desche saetà! L s'è vedù tedant la fegura de Sèn Bastian che l'aea doi bie bafi de brama!

«Ma maladetegna de outa!», e se no l'è dit de peso l'è stat parcheche l'era te lejia, «chesta pa no me la spetae da te! Speta pura bricon, che te costume gio!». E coscita zenza complimentenc l'è scomenzà a ge sonar dal ram de larsc e l'è dat jù co na gran ira sun chel pere Sèn Bastian, fin che l l'è concia da le feste e l l'è mez fregolà. Canche a la fin l se à desvelenà, g'è vegnù tal cial che l'indoman l'era la festa de Sèn Bastian, e che l cognea meter sun utar la statua del Sènt. L'è vardà la statua, se l podea la meter en órden; ma la era duta dejanchiada e desfegurada.

E peissa e peissa coche l podea far, g'è vegnù tal cial che ta Ciampedel n'era un che l ge someaa n muge a Sèn Bastian: l'aea inom Månèle. L'è jit sobito a l cerir, e i s'è metù d'acort che l'aessa fat da Sèn Bastian endana messa grana e endana besper, e dut chest par doi sté de biava.

L'indoman l monech l'è regolà Månèle da Sèn Bastian e l l'è metù sun utar. Canche i à scomenzà Messa Grana, i servidores i à vedù che Sèn Bastian l moea i eies e l batea le cee. Chel pere Månèle l fajea na fadia vercia a star su dret zenza se mever. L'aea ben abù piajer de pear

chi doi sté de biava, ma endana la pardicia, piú longia da le altre, l'á pardù daldut la pazienza. E amò peso, par colpa de chi morchies de servidores che i ge vardaa sù, e dò i se la grignotaa entrà de ic (e voi saede che che suzede canche se volessa star series e l'é valgugn che grigna...), no l podea piú se tegnir, e ge muciaa ence a el da grignar.

Zacan te lejia duc i à peà na gran sparduda: Mânele, con n gran saut, l'é vegnù jù de utar e l'é coret fora par usc de lejia desche na saeta, e l'á manà a se far onjer l monech con Sèn Bastian e i doi sté de biava apede.

[ms. autografo, con correzioni; pubblicato in "La Usc di Ladin" 1986 (15.07) e 1988 (30.09)]

Na dì se scontra doi veies amisc, un da Ciampedel e un da Moena. Cognede saer dantfora che a chi da Moena, parcheche chi egn i fajea i marcadanc de porcìe, i ge dijea porcìe, e a chi da la Val de Sora i ge dijea pitores, lares e sonadores.

Donca chel da Ciampedel l ge disc al moenat: «Bondì porcel da Moena; olà vaste tant debel?»

Ge respon l moenat: «Bondì lare da Ciampedel, vae a veder chi che m'è robà l vedel? E recordete che col porcel se pel far lianie e ence ardel».

«Emben tegni adiment, ge respon chel da Ciampedel, che sul paradìs no n va porcìe, al mascimo i va fin sun ciamin a se enfumiar, ma amàncol un lare l'è de segur sul paradìs».

[retro]

Cara Luciana,

ades spere tu n'as dotrei toc da copiar jù e publicar. No l sarà dut bel e biot fascian, ma basta mudar fora e conciar ite chel che carenea.

Par sta uta stajé ben e bie saluc a duc

fr Frumenzio da Vich

[ms. 1985 za.]

I conta che na dì l capocomun de Caran en Val de Fiem l' à chiamà te comun n om che l' aea n bon pé de manc, e l ge à dit: «Jisseste sù tal bosch sora la gran utada a taar chel gran larsc che l' é aló apede strada? Volassane far n festil da meter te piaz».

L' indoman bonora nosc bacan l tira fora l ciar, l jonc i manc e col fi maor l punta demez. Canche l' é stat sul post, apede chel gran larsc, l ge à dit a so fi: «Ades noi doi taon l larsc e fajon fora le bore, e la maora la cognon ciarear sul ciar par la menar ju te paìsc: ma co fajone noi doi soi a ciarear na bora tant grieva? Saste che che fajon? Cognon vardar de reversar l larsc che l vae bel dret sul scalar dal ciar, coscita l' aon belimpont ciareà!».

Dit l' é fat: i mena da chel vers che l trajea, e dò i scomenza a taar fora l larsc, dant col manarin e dò col seon a doi man. I ge à metù n gran pez a l taar, parché l' era n muie gros, e parcheche l laria l leaa l seon. Zacan se à sentù n scrévet, e l larsc l' é reversà soravia l ciar. Par fortuna che i manc, endana che l taa fora l larsc, l li aea destaché dal ciar, se no l ge jontaa ence chele pere bestie.

Canche i l' à vedù vegnir a ciasa coi manc zenza ciar i ge à domanà: «E l ciar co la bora, olà l' aste lascià?».

«L ciar», l ge respon, «l' é su tal bosch con sora l larsc, l se à mingol rot!»

Canche la jent dai pajes da la Val i à sapù la storia dal ciar schicià sot l' alber i se dijea: «Chi da Caran i n' à fat n' altra de le soel!».

[“La Usc di Ladin” 1986 (1.04)]

I ne contaa nesc veies che ai tempes antiches, tai laghes, tai ruves e ta le fontane, enlauta dute conscidrade sagrade, vivea no demò i draghes e spiric dal malan, ma ence creature valente e belote, e par chel che le stajea ta l'aga i ge dijea "aguane" zaolà utró, e te Fascia "vivane".

Una de cheste la stajea tal lach de Lagujel, e a la troar l'era stat na pìciola che la jìa a past co le feide, e la stajea sa mont te na cijaaduta neigra de fum daite. Na pìciola con doi eies tant bie che i ge enlumenaadut l vis, e n vis tant bon e douc da somear chel de n àgnol, coi ciavei duc da anè, color da l'òr, e i eies brugn desche l ciel sunsora i monc.

Ma la pìciola no la saea de esser cotant belota: no la se aea mai vardà tal speie, e te cijaaduta su le telare de le fenestre no n'era vieresc. La stajea sa mont con so pare e so mare, e endana che ic i fajea con fen, par l meter te tobià e poder ge l dar d'invern a le vace e al schiap de feide, la pìciola (che l'aea inom Àgnola) la jìa a past con n pìcol schiap de feide, en compagnia de n cian grisc, che l'aea inom Sgol.

Na dì de aost le feide, par cerir mior pàbol e mìngol de ombria par se parar dal soreie, le é jite sunsom na mont. Vindò chela mont l'era desche n gran pael, o n gran ciadin, i ge dijea enfati la Mont de Ciadin de Sora, e te mez a chest gran ciadin l'era n pìcol lach, che i ge dijea Lagujel. La pìciola la é jita dò le feide fin sunsom la costa da la mont, e su che la é stata, la s'è vardà dintorn: la vedea monc davejin e dalonc, la vedea le valene coi ruves che degorea junsom, e zacan l'è vedù ence l lumenous dal Lagujel, aló, pech dalonc te mez a chel gran ciadin.

L lach l lumenaa par l soreie che l ge dajea, e l'aea dintorn na gran garlanda de baranchies. La pìciola tal veder duta sta maravea la é restada n gran pez desche strassomeada, co la bocia averta. No la saea chel che l'era n lach, l'era l prum che la vedea. Endana che la era aló, fora de sé da la maravea, l'è passà na nìgola sul ciel, parada dal vent: belimpont che tal passar la s'è speià tal lach. Noscia pìcola Àgnola la morìa da la voa de jir jù apede al lach.

Le feide endana le era dò che le se pascentaa su la costa sora l lach. La pìciola belota dai eies lumenousc e da ciavei de òr, pian pian, en punta de pe par no sciampentar e no sperder chi che stajea tal lach, la é jita jù fin apede l'aga. La volea ben veder coche la era, parcheche l lach l'era lumenous, da no l poder vardar, aló che dajea jù l soreie, e la volea saer se stajea valgugn sotite chel bel vel color ziel. Pian pian la é jita fin su l'or dal lach, la s'è tegnù co na man te n baranchie e

la s'è slongia a vardar jù ta l'aga. Dampruma no l'ha vedù nia, dò l'ha vedù desche zeche de chjar, e te chel chjar l'ha vedù n bel pìcol vis, engarlandà da rames verc, con doi eies lumenousc che i la vardaa.

La é restada desche de sas. No la cardea che ta l'aga dal lach fossa ite na creatura tant bela. La pìciola la se sentia tirada da chel vis, mai vedù un tant bel dant da enlauta; la sentia daite na gran douceza. L'ha fat par se tirar endò, e ence chela te l'aga l'ha fat valif. La s'ha endò sport inant, e g'é vegnù da manar n bos; ence chela creatura ta l'aga la ge à manà n bel bos.

Chi érel chela creatura che la vardaa fora da l'aga e la ge grignaa a chela pìciola? Nesc veies i ne à dit che l'era n'aguana... L'aga de Lagujel la fajea da speie al soreie, la fajea da speie a le nìgole che passaa sun ciel, e de not la fajea da speie a le steile che lumenaa vive, ferse e belote desche chela pìciola Àgnola, che la era tant bona e tant belota, che canche la passaa te pra i fiores i se utaa a ge vardar dò.

[“La Usc di Ladin” 1986, 15 de firé]

Te n paisc da la Val de Fascia l'era na uta n om che aea inom Batiston: no l'era nia de bon, e chest la lo saea più che duc so fémèna, che la cognea n padir de ogne sòrt. Da joen l'era jit a la foresta per se l vadagnar, e l'aea tout sù trop de zomp e pech de bon. L'aea più devozion al vin e ai scioldi che al Signoredìo. L desprejaa si paejegn e no l volea più n saer de jir te lejia e de dir na orazion; l'era più na bestia che n cristian.

So fémèna no la se lasciaa pasc. La era longia e secia, duta grija e da fize sul vis: en confront de el, che l'era gros e toron desche na menada, la someaa n pavé che ge sgola dintorn a n gran capusc. La cerìa de l tor semper co le bone, e mai co le rie: la ge rejonaa con parole douce e amàbole par l far doventar mìngol cristian, ma par cotant che la ge la metea duta la pazienza, no joaa nia e la podea rengraziar duc i Sènc dal Paradis, se a la fin no l molaa jù na lavina de biasteme da far screvedar l celor da la stua! Coscita no ge restaa, pera fémèna, che se tegnir dut daite e prear en séghit la Madona de aer pietà de chel pere om.

Descheche dijaane, nosc Batiston no l jia te lejia nience da le feste maore, e nience dal Sagron. L'aea jun Busan n grop de compagnes, e da le gran feste i se troaa dinsema a jiar e a se beiver ite bon teis na mesa dò l'otra. E coscita la pera fémèna la cognea passar soula a ciasa dute le feste più bele, la vardaa fora da fenestra la jent che jia e vegnìa, en compagnìa e aiegrià, e ela soula a cruziar e a pissar a chel pere mostro de chel om, colajù te chela ostarìa jun Busan. La sentia na gran melanconìa, parcheche te dute le ciase i fajea festa e inzeve so ciasa la era desche veta e morta.

L disc l proverbie: ogne bricon l'à so devozion. E ence nosc Batiston l'aea tegnù sù amò mìngol de religion; da la festa de la Madona dal Rosar l stajea a ciasa, no l jia jun Busan a troar si amisc, ma l ge jia dò ence el a la pruciscion, ence se no l responea a le aimariè: e chela dì l'era manco catif co la fémèna, e l fajea ence mìngol de ciarità canche l monech l passaa col sacuc. Da sera, te ostarìa ló dal Mojaner, l jiaa fora dotrei mese coi paejegn, e l contaa una o l'otra de soe storie, de chele manco paze che l saea. E par chest dal Rosar ence la pera Nena la se tiraa sù n mìngol na costa, e ge torna a nascer la speranza che so Batista l fajesse la pasc col Signoredìo par amor da la Madona.

Ma na uta, che él che no él, la vea da la Madona dal Rosar Batiston, zeche diaol che g'è vegnù ados, coi eies burc e la bocia piada

jù desche n pòcin zarà, l'à seghità a dir endana cena: «Doman vae jun Busan, doman vae jun Busan»...

La pera Nena g'è mencià pech che no la mole jabas la fana con ite la supa da meter sun desch. Dò n moment l'à auzà i eies e la ge à dit: «Ma Batistol mie, veste tin jir doman che l'è la Madona dal Rosar? No tu es mai tin jit dal Rosar! Dime che no l'è vera che tu tin vas!».

Batiston l varda la fémena e l sent daite per n moment n goc de pietà par chela pera creatura, ma sobito ge vegn per sora na voa, n besen de morder, de braiar, de trar i brac fora dret, desche canche l sanch ge bat tal cervel. L sauta en pe, la Nena la cor te n cianton e la se fasc pìcola pìcola. L'om l peta n braie da far screvedar i traves da la majon: «Vae olache voi, canche voi e fae chel che voi, zenza domanar parmescio a nesciugn, manco che manco a ti, cornacia regolada e embastida da la malora!».

La fémena la trema duta, desche na pìcola soricia ta le grife de n giat. L'om no l troa giust se la tor jù co na creatura tant débola, che no l'auza nience sù l ciaf a l vardar. L volessa che la die zeche, e coscita con ousc sfaussada l ge disc: «No se fida ge far despet a la Madona te soe feste, noe?», e dò con na ousc da orco: «Emben! Doman vae jun Busan; doman, festa da la Madona dal Rosar vae fora Mont, ja Neva e ja l Cardaun!», e l'à fenì con na ousc manco grovia e béleche doucia: «Peisete se no la sé la strada gio, par jir jun Busan!».

Coscita la fémena la s'è fidà amò ge dir: «Va pur se tu ves, ma amàncol canche tu passe fora Chiusel, di: “Jiré jun Busan, se l Signoredio vel e la Madona”, tòlete jù la capa; fage chest salut, la sarà n muge contenta!».

«Ades vé», la se dijea la Nena, «l me dasc de segur!». Ma l'om no l respon sobito, e endana, dal cher da la Nena le orazion le se uzaa vers l ciel. Vegn fora demò na gran scialada da la boccia de Batiston, con maravea de so fémena, che no l lo aea mai vedù grignar a chela vida. Canche l ruf dal grignar l'à fenì de rodolar, Batiston l'è da nef doventà scur e l'à dit: «Doman min vae jun Busan, é estro de jir. L Signoredio no l me à mai fat piajeres, ne gio a El. No me dir sù de autres frignacui, fémena!».

Nena la va daite a enjignar dut bel dalvers, la tol te man dute chele massariè de chel om: la capa de peluch, l prossach, l gabanon de color roan, e la se tardivea a meter dut en órden, a sliziar chela capa desche se fossa stat l ciaf (dur, de melester) de chel om, a sborsciar le manie dal gabanon desche se l'aessa volù scorlar sù chel om e descedar fora n goc de umanità, sepolida sot chela grovia scorza da bestia salvara. E endana col cher la preaa la Madona.

L'indoman bonora l se met en viac, l se outa sun usc e l ge dasc

chest salut a la fémèna: «Vae jun Busan, se é piajer!», e l'è peà demez. L va con varesc lonc, desche n ors d'aisciuda, col prossach su la schena. L passa sa Valongia, sui viai de Màrmol, fora Chiusel. L passa enlongia l Capitel da la Madona de Chiusel, e ge sona ta le ureie le parole de so fémèna: «Tòlete jù la capa, fage n salut a la Madona de Chiusel». Co la couda da l'eie l veit ite la lum te Capitel; l'è dut disturbà daite, l ge dasc na veiada al cader da la Madona, che l par che la ge die: «Férmete n amen, scouta chel che te die...». L cher l ge smaca daite: l'è peà n mìngol de paura, desche se fossa zachei che ge vegn dò da nascousc. L s'è tirà jù la capa sora i eies e l'è slongia l pas.

Coscita, béleche de sgol, l'è passà la mont de Ciareja e l'è tout l troi de Torciapet par jir ja Neva Ladina (che ades la é todescia, ma na uta la era ladina).

Canche l'è stat aló dal prum bacan de Neva, l'è troà aló te pra le vace che le se pascentaa, e sunsom a n col l'era ence l toro. Canche la gran bestia l'è vedù Batiston che passaa te pra par tor fora la utada, l'è uzà sù l mus e l'è vardà fit, e dò l'è pontà via de galop. Chel gabanon de color roan l ge aea fat vegnir la beisa: l vegnìa jù coran co la couda su drete, col ciarf bas e i corgn fora dret. Batiston l'è petà n braie, l se à utà e via a ame levade tal bosch. E l toro dò.

L'om l cor più debel che l pel, l trasc jabas l prossach e l volessa se tirar fora ence l gabanon, ma l toro l vegn semper più vejìn. Canche Batiston l se à vedù pardù l'è cigà: «Vergine benedeta didame!». Te chela con n saut gaart l se à ciapà te n ram de n larsc, e l'è scomenzà a se tirar sù. L toro, che l vegnìa de gran furia, l'è passà sotite, ma coi corgn spic desche doi sàbie l ge à sbregà jù mez gabanon, e fat n bel sbrech ta le brae, e l ge à ence dat na bona zarada aló che no dasc l soreie. Par grazia da la Madona che chel ram l'è tegnù e che Batiston l'è stat bon de se tegnir! L toro endana l corea chiò e ló te pra, col gabanon sui corgn: l'era n aric a l veder e sentir bugolar. Col gabanon sui corgn no l vedea più nia, coscita no l ge à più fat nia a chel pere om, che l se à studià a se tor l prossach e zotichian l'è vegnù de return su par Torciapet, e l'è lascià che l toro a furia de tusciar l zare fora l gabanon.

Ma endana che l va inant l sent n cert fresch ju par le ame, e coscita l'è sapù che i corgn dal toro i ge aea sbregà le brae, e dapò l se à n'ascort che l seghitaa a dir: «Vergine benedeta!». Fin sa Mont no l'è scontrà nesciugn. Ma su che l'è stat l'è molà jù l prossach ju par dò, più en ju che l podea, par sconer via la maor part da le "quinte". Canche l'è stat fora Chiusel l'è jit aló da Capitel, l se à tout jù la capa, l se à metù en jeneion e l'è dit par n bel pez na orazion soula: «Vergine benedeta, Ve ringrazi!».

L'é vegnù a ciasa che l'era not. L smaca te usc, la Nena la cor a ge verjer, la lo varda e la capesc che cogn esser suzedù zeche da nef. L'om no l disc nia: l'é zenza gabanon, l'à le brae dute sbregade, l va che se aessa dit che l pesta sui eves. Zenza dir verbo, zenza brontolar, l se à pojà al desch e l ge à prejentà a la fémena i ciuzé. Ela l'à fat sobito a g'i tirar fora e a ge meter tai pie n pé de zopele, ma l'om l'é jit sobito a dormir. Fora par la not l seghitaa a se ensomear dal toro, e endana l seghitaa a chiamar: «Aiut! Vergine benedeta, didame!». Podede ve pissar se so fémena l'arà dormì en chela not!

Par na setemana e passa Batiston l'é stat semper en pe, ence sora desch, e l'era doventà douc e màmol desche n agnel con soa Nena. Dò chinesc dis, che a Nena ge para de esser sul Paradis, l ge disc a so fémena: «Nena, doman, se l Signoredio e la Madona vel, e se l toro da Neva l me lascia passar, vae jun Busan e tu vegne ence tu cu me!».

[“La Usc di Ladin” 1986 (1.06)]

Nesc veies che i aea na ànema piena de poejia i saea troar e te contar dapardut na istoria, na contia. I vedea su par i monc fegure de sènc e de diaui, de bestie e de salvegn, de bregostane, de sassins e de strie. Sun Vael i ne mosciaa l Crep de Sènt'Uliana, col busc ló che fora la é sutada par sciampar dal diaol, e aló tedò l Crep dal Diaol. Sui Mugogn i dijea che se veit l veie romit, co l'ors che ge va dò pian pian. Sun Bufaure e Jumela i ne fajea veder na bela tousa endromenzada.

Emben, ence gio voi ve contar na istoria che é let su n veie liber scrit a man: l'é la contia de n romit che l stajea su na mont apede na lejiola. L'aea n picol schiap de feide da menar a past, ma endana che l preaa te chela lejiola, le feide l ge le vardaa via n ors valent e mestech.

Donca la é stata coscita. Chel veie liber no l disc olache l'aea soa picola majon, chest romit, l disc demò che l stajea tal bosch, dalonc da la jent, su par na mont, apede na lejiola. Me sà bel crear che chest romit l sibe vivù sa Sènt'Uliana e che una o l'otra da le lejiole la sibe stata la soa, ló che l jia a prear. Emben! Chest romit che l'aea inom Fiorbel, l vivea semper soul, l passaa i dis intriesc a prear, a lurar n picol ort e a manar a past n picol schiap de feide, ensema a dotrei ciaure e a se far co na sesla l'erba per l'invern. L'é vivù coscita n muie de egn, e l'era doventà bon veie, co na gran barba biencia, e no l'era prest più bon de ge jir dò a le feide a past. Na dì che l se sentia più stencià del solit, l s'è metù a prear l Bondìo de ge manar valgugn a ge far mìngol de compagnia, e a l didar n mìngol tai lurieres e a l secodir se l se fossa malà.

Na dì che l preaa l Bondìo, l sent che zachei smaca te usc da la lejiola par voler ite. L romit l leva sù e l va a veder chi che l'é aló de fora. No vegnìa béleche mai nesciugn colassù. Sarà ben fosc na feida, l'à pissà, che la vegn a veder se la pea zeche da leciar. Te chela che l romit l verc l'usc, ge à mencià pech che no l vegne fiégol da la sparduda che l'à peà, canche l s'è vedù tedant n belebon gran ors. Ma subitochel ors l s'è petà en ventron jabas tedant l romit desche n giat che l vel matear, e zenza se mever e coi eies bogn l vardaa l romit, desche a en dir: "Son chiò, son vegnù a te far compagnia e a te didar, comàneme che gio te voi obedir!"

L sènt romit l'à capì subito chechel l'era l'aiut e la compagnia che l ge manaa l Bondìo e coscita l Lo à reingrazià de vif cher. Ma dapò l ge à pissà sora n pech. Che pa ge fae far a chest ors? Podaré me fidar a l manar a past co le feide zenza che l se n magne dotrei? L romit l

ge disc coscita a l'ors: «Veide che tu es valent e che tu ves me didar. Este bon de menar le feide a past e da me le manar da sera dute de return te mandra?» – «Osc, osc», l'ha cignà col cial e con so vers chel ors. De not l s'ha metù a far la varda tedant al ciancel de la mandra.

E coscita l'indoman che l soreie l'ha scomenzà a vardar fora tedò i monc, l romit l'ha tout de mez l ciancel da la locia de la mandra e l'ha parà fora l picol schiap de feide e de ciaure, che par nia spardude tal veder aló chel ors, le é jite con el su par i viai, su par le pale, fin sot le albe a se pascentar, e canche le é state teise torone, l'ors l le à parade ta l'ombria a pussar e a rumiar. Da sera da l'AIMARIA, bel pian pian l le à menade dute cante de return a ciasa.

No l'é jit via n pez che duta la jent di pajjes da la val la é vegnuda a saer de chela gran novità, de chel miràcol, e de nascous e dalonc i vardaa chel ors che l fajea l paster; e endana che l pastrec se pascentaa, con chele gran piaute l se coea teis cialveise e garnete. I jia ence colassù a veder l romit che l preaa te lejiola. De tant en tant l romit Fiorbel l vegnia jù da la mont ti pajjes, te anter la jent a se prear doi panec e n pugn de orc, e le mare le ge portaa soe creature, parché l ge dajesse la benediscion ai picui e dò ence ai gregn. Valch outa la jent ge domanaa al romit: «Ma Fiorbel, no aede pa nia paura che l'ors na dì o l'otra l ve magne le feide?» – «Ma na vedé, Grijon l me lo à manà l Bon Signoredìo, e son ben segur che fin che vivaré l me farà bona compagnia».

Ma l'invidia no la é mai morta. Jent ria, jent zompa, jent invidiosa, par ge far despet al sènt romit, na dì sul domesdi i s'ha metù dedò n sas, i à spetà che passe l picol schiap de feide, e canche l'é passà l'ors i é sutà fora con frize, sàbie e spuntogn e i l'ha forà sù dut, che l sanch vegnia fora a pisciolot, e te pech temp l'ors l'é mort. Chela sera l sènt romit l'ha spetà n gran pez dò l'AIMARIA che vegne de return l'ors co le feide; l'ha chiamà, l'ha scigolà, l'é jit su n col, ence ló l'ha chiamà ma nesciugn responsea. L'ha cerì n gran pez senza troar nia. Chela not no l'é stat bon de dormir, l'aea tal cher l presentiment che sibe suzedù valch desgrazia.

L'indoman bonora l romit Fiorbel l'é jit a cerir le feide su par la mont, te anter i gregn sasc di majarees, ta le val fone e scure, e zacan l le à troade dute che le begolaa dintorn chel pere ors che l'era aló mort te n poz de sanch. «Mie pere Grijon! Chi él stat a te far tant gran mal!», ma l'ors no l podea più responder parcheche l'era mort.

L'ha chiamà apede le feide e dut cruzià l'é sin vegnù de return apede capitel. L dolor de Fiorbel per la mort da l'ors s'ha fat amò maor canche l'ha sapù che a mazar l so valent Grijon l'era stat n joen che l ge aea fat n muie de ben. L romit s'ha abù tant par mal che par l despiajer de no aer più apede chel valent e gustégol Grijon, che l se à béleche desperà, e dò de se aer plurà col Signoredìo che l'aea lascià esser chel

fat zomp, tant zomp, l'é vegnù sun usc de capitel, l'à slarià i brac e l ge à augurà l gran malan a chi cater bricons che i ge aea mazà l'ors e l'à cridà: «Che l Signoredìo ve ciastie dalvers!».

Emben, chi cater peres cosc i se à troà te n dit e n fat n ciastich n muie burt: i à peà sul vis, su le man, su le ame, su la schena dut pien de piae e de rogne che i fajea n gran aric a i vardar e ic i aea na piza da morir. Chel l'era ben n ciastich e na penitenza che chi cater bricons i se aea ben merità e che duc podea veder e capir. Ma canche l romit l'é vegnù a saer chel che l'era suzedù, che l'aea fat vegnir fora con soa malediscion l se à cruzià n muie debel. No l'aessa mai volù ne cardù che la malediscion l'aesse na forza coscita grana, da far vegnir ados na coscì burta malatìa. L'à abù coscita n gran despiajer e recor che da enlauta l romit no l'à più abù l coraio de ge petar la forza de la malediscion a nesciugn, enceben se l'aea peà.

La mare de chel pere tous, dut pien de rogne e de piae, la é jita a troar l romit a ge domanar pardon par so fi, e a l prear che l vegne jù a ge dar na benediscion a chel pere malà. L romit no s'è fat prear doi oute, l'é vegnù jù con ela e l'é jit ite te cambra, e l'à vedù chel pere joen che l fajea aric. L joen l ge à domanà pardon al romit; a Fiorbel ge fajea n gran pecià chel joen. L romit l ge à dit: «Scouta, mie bon joen! Demò l Bondìo l pel te varir. Gio prearé par te, ma ence tu tu cogne prear e domanar pardon al Bondìo dedut. Gio ades cogne min jir parcheche le feide le me speta, vegnaré doman a te troar. No te cruziar, tu vedaras che se tu fas l valent, l Signoredìo l te varirà».

Chela not l tous à podù dormir béleche duta la not entria e l'indoman l'era n gran muie mior. Te pec dis le rogne le é sin jite, ence le piae le à scomenzà a se varir sù. Podede ve pissar se no l'era content chel joen, no dijon po so mare! Ma ence l romit l'era n muie content par la varijon dal joen. No l'é jit via doi setemane che l joen par ringraziar l Signoredìo da la varijon l'é jit a troar l romit sal capitel e l'é stat a prear col romit dutoldì. L romit l ge à contà la so longia vita.

Da enlauta l torna a semper più da spes colassù, enfin che na dè l joenet l ge à dit al romit: «Scouta Fiorbel, che n dijassade? gio aesse entenzion de vegnir a star apede voi. Mia mare la me à dit che la fossa ben contenta e la morissa en pasc se la é segura che arbandonasse chi compagnes catives».

L romit l ge disc al joen: «A te dir la schieta verità, gio aee preà n gran pez l Signoredìo parché l me mane valgugn a me far compagnia e a me didar, ades che son bon veie, e star te mie post canche gio saré min jit da chest mondo».

[ms. autografo con correzioni; pubblicato in "La Usc di Ladin" 1988 ?]

La Storia del Sudà de Igor Stravinskij per fascian N teater contà, sonà e balà

Vigile Iori

Igor Stravinskij l'era jà en Svizra del 1917, canche en Ruscia l'è crepà fora la revoluzion e chest l l'à arlontanà deldut, amancol te chel moment storich, da sia patria, con de gregn dejèjes economics. Dessema con etres amisc svizres che vivea te la medema situazion de stenta economica, l'à fat fora de meter ensema na opera teatrèla da portèr ti desvalives païjes de la Svizra. Chesta opera cognea esser scempia te sia realizazion, sorida da portèr stroz, con pec strumenc e pec personajes.

Stravinskij à pissà a na storia “burlesca”, che aessa cognù esser fata da toc de musega e da vèlch ator. L'à tout ispirazion da na regoeta de conties populères russes de Afanas'ev, a chela che l'era n muie tacà, e soraldut da doi de chesta conties che se referesc al mit de Faust e donca al pat col diaol. L ge à proponet l projet a so amich Charles-Ferdinand Ramuz, che à azetà sobito e l se à dat jù per scriver l libret. Coscita i à lurà dessema per duc i prumes meis del 1918 e la opera é stata portèda sun paladina ai 28 de setember del 1918 a Losanna.

Ajache se cognea se oujer a n publich no trop studià, desche chel de la jent di païjes, e se cognea ence portèr stroz sorì l spettacol, la strumentazion cognea esser scempia e donca se à cernù demò set sonadores. La musega cognea fèr da didament a la pèrt contèda e spilenèda, e coscita la é metuda ensema da desvalives toc spartii, desche na marcia, na pastorala, n tango, n valzer, n rag-time, con vèlch corala ite per anter. De fat l'è soraldut la pèrt contèda e spilenèda o mimèda che à na gran fazion te l'opera, apontin percheche la era outa a n publich che aea de besegn de na “storia”.

La storia ne conta de n sudà che, su la strèda per jir a cèsa en lizenza, l scontra l malan che ge propon n barat: sia vidola (che fossa sia ènema) per n liber che ge dajarà “richeza, scioldi, or”. L sudà azeta e “l se n va con chel signor”; ma l temp de la tera di umans l'è desvalif da chel de la identitèdes soraumènes e, canche l rua de return te sie paìsc, nesciugn più l lo cognosc: “no trei dis, trei egn l'è jà passà”¹.

¹ La desvalianza anter l temp di umans e chel del mond sorauman (o anter temp di vives e chel di morc) l'è n motif che se troa benedché no demò stroz te la tradizion populèra europeica, ma ence te Fascia: de gran interess en cont de chest “*La contia*”

Duc i lo cree mort e i lo veit desche n vif-mort. El doventa rich fora de mesura, ma ge mencia chel che l'aea e che l'era dant. Ampò l pat l'é fat, no l pel più vegnir de retorn.

Zacan l sudà se ferma te na ostarìa, olache l sent l banditor del re che disc che chi che sarà bon de varir la prinzessa l podarà aer sia man. L malan, te la foja de n "amich", l lo spenc a proèr chesta endesfida. E l malan ampò se palesa dijan che l'é el a aer la vidola che podessa varir la prinzessa. L sudà capesc che per aer de retorn sia vidola l cogn renunzièr a duc si scioldi e coscita l'endesfida l malan a jìer a chèrtes per poder, apontin, perder duc si scioldi. L malan venc e l beif massa, enscin a doventèr storn deldut. L sudà l'é bon coscita de se tor de retorn la vidola e con chela se prejentèr a palaz. L vares la prinzessa e con ela l chier de jir da sia mère e de retorn tel mond da dant. Ma l malan no vel se dèr per vent: se la prinzessa jirà col sudà, la se malarà endodanef. Canche i é su la seida de la tera tant dejidrèda dal sudà, la prinzessa no va più inant. "No se pel esser tel medemo moment, chel che se é e chel che se era. Nesciugn pel aer dut, chel che l'era de retorn no l vegn mai".

La raprezentazions che, ti tempes, l'é stat portà dant da desvaliva compagnies, les à proponet desvaliva soluzions: apede l'orchestra, un ator demò che conta e che ge dèsc ousc ai desvalives personajes, o n letor e mimes che ge dèsc forma a la situazions che vegn contà, o ence con balarins, e c.i.

L test che l'é stat proponet da Eduard Demetz per la verscion fascèna l'era jà stat portà dant te na verscion per gherdeina e una per badiot, spilenèdes da n ator che lec/conta la storia.

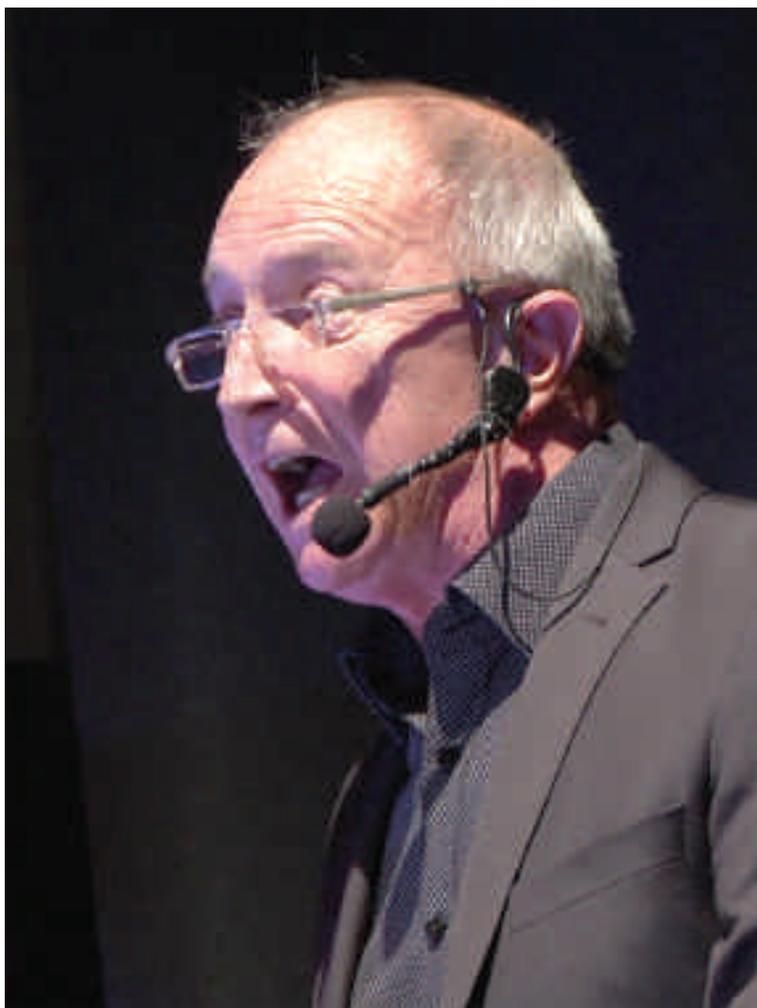
Dalajà che te la *Scola ladina de Fascia* l'é na bona tradizion de esperienzes teatrèles ence de calità, l'é stat deidù de portèr dant n spetacol con orchestra, n letor e trei studenc atores che spilenea la pèrts del sudà, del malan e de la prinzessa (atores che aea jà dat proa dassen de na bona esprescion artistica).

La verscion fascèna à peà via da chela gherdeina e ence badiota, ma no l'à podù esser na scempia traduzion, ajache la à cognù se mesurèr col ritm e co la metrica de sie idiom: da chest besegn vegn cà

dei doi amisc" de Luigi Piccoljori, co la nota de Cesare Poppi *A proposito di una contia fassana* (Mondo Ladino, 41/2017, pp. 215-222), che reiona de "cronotopo" olache «il tempo nello spazio dei vivi è diametralmente opposto al tempo nello spazio dei morti» e l lo lea ence ensem a la contia de Cian Bolpin: ence Cian Bolpin, canche l vegn de retorn dal palaz de Dona Chenina, te paìsc no l troa più nesciugn che lo cognosce, ajache no l'é passà demò dotrei meis, ma dotrei cent egn...

ence vèlch incongruenza gramaticala o de grafia. De fat l test scrit, enceben che l conte na storia, l lo fèsc a na vida musicala, che ge va dò ai desvalives ritmes de la musega de Stravinskij. Donca se à cognù respetèr l test, l metan a jir ampò te la “musega del ladin fascian”. Chest à volù dir stèr ascorc a na certa strutura metrica, con rimes bossèdes, alternèdes o encrojèdes (vèlch outa adertura ossessives), con vèlch *enjambement* laite apontin per no dèr n ritm massa pesoch o per sottrissèr na parola che te chela situazion à n significat particulèr; na metrica che pel sonèr ence aritmica, apontin desche la musega de Stravinskij che propon da spes dissonanzas e dejarmonies.

L'é stat ampò n lurier che à dat sodesfazion, tant dal pont de veduda de l'ejit “leterèr” che da chel de la realizazion teatrèla, che à vedù se enterzèr con gran equilibrie la musega de l'Ensemble Windkraft, vidèda dal diretor Kaspar De Roo, e la pèrts spilenèda con gran braùra dai atores: Francesco Gabrielli (*l Sudà*), Ismael Pellegrin (*l Malan*) e Ester Zulian (*la Prinzessa*), che te chesta ocajian à cernù l'inom de “I Batadoes de bron”.



LA STORIA DEL SUDÀ

Titol originèl: L'Histoire du Soldat

Opera da camera de Igor Stravinskij (1918)

Libret de Charles-Ferdinand Ramuz

Elaborazion ledia de Hans Reinhard

Adatament per fascian (dal gherdeina e dal badiot) de Vigile Iori

PRUMA PÈRT

♩ *Marcia del Sudà*

LETOR: *(ritmich)*
Da dalonc a pe l se n va
L va a cèsa n sudà.
Chinesc dis de ledech l'à
Bel empresc coran l va.
Pas dò pas el à trop marcià.
Despazient l'é de ruèr
te sia patria tost a stèr.

LETOR: Che bel lech! Chiò fossa bel stèr,
se no fossa da fèr semper l sudà.
Semper dò strèda – scioldi mai nia deldut.
Coscita la é. Se tira proprio inant
per se la cavèr giusta chel tant.
So Sèn Giosef – o bela, l'é se n jit!
(Chesta l'era na medaa endorèda con soravia n Sèn Giosef,
so sènt protetor)

Che veste fèr... no l'é più da spièr.
Papier con ogne sòrt de batarìa laite.
Munizions. De dedut l tira fora.
N spieie (se l se vedessa amancol laite).
Ma chela fotografia, olà éla pa?
(La fotografia de sia moroja, che la ge à dat dant de l saludèr)

L l'à troèda – L frupa amò de più te chel sach
e l tira fora sia picola vîdola, duta veia e da crèst.
L la outa dutentorn, dut content de l'aer
e con si deic grovesc l proa a la sonèr.

(L proa a encordèr la vîdola)

Trop no l'arà pa podù costèr
che l se endoura tant a la encordèr...

1. Scena

♪ *Picoi toc de musega sun or de ruf*

*Endèna l'ultim toch l Malan met la man su la spala del Sudà che trèsc
n gran saut da la sperduda.*

L MALAN: Dajeme la vîdola!

L SUDÀ: Na!

L MALAN: Venémela!

L SUDÀ: Na!

L MALAN: Baratala con chest liber!

L SUDÀ: No sé lejer!

L MALAN: No saede lejer? L'é pa istesc! Chest l'é n liber...
No fèsc brea saer lejer, per lejer chest liber.
Chest l'é n liber... ve l die a Vo –,
che l se lec enstes, l se lec per Vo.
Se l'aur e – dapò sion enformé.
Chest l'é n liber desche na cassa dai scioldi.
Vo l'oride – e dapò per semper
podede tor fora: papieres de valor
scioldi, òr!

L SUDÀ: Chest cognassède ben mingol me l schiarir.

L MALAN: Bolintiera, tolé l liber e proà a l'orir!

*(L ge sporc l liber al Sudà e chest proa a l lejer col mever
i slevés e ge jan dò al scrit col deit)*

LETOR: Corsc de devisa, a termen, paament a vista...
che volarèl pa dir chest?

L SUDÀ: No son bon de l'entener.

L MALAN: Demò proà, la cogn pa ben jir!
Lejé mo inant,
l ve saarà dassen più enteressant.

L SUDÀ: E dapò, scutà mo n goc,
chest liber l'é cèr, e gé no son rich.
La vidola me à costà demò diesc scioldi.

L MALAN: Chest l'é n valenton!
Per esser stat da galantom Ve ringraziaré
e apontin per chest Ve propone chest barat.
Profitane, l se paarà.
Dijé de scì.

L SUDÀ: Emben se no volede lascèr ló
Slongià la man e tolévela dò.

(L ge dèsc la vidola al Malan e l lec inant sotouse)

LETOR: A termen... A vista... Corsc de devisa...
la borsa de en sabeda ai 31 –
Che di él pa anché?
Mercol, mercol ai 28 –
N liber che va inant,
che veit dantfora chel che sozet, che enteressant!

L MALAN: *(Te n colp, dò che l'à proà a sonèr la vidola
zenza esser stat bon)*
Scouta, gei con me!

L SUDÀ: A fèr che?

L MALAN: Te veides ben: no son amo bon de la sonèr
per chest te ès da vegnir da me e me moscèr.



- L SUDÀ: Cognesse vegnir da Vo?
Olà fossel pa chest “da Vo”?
- L MALAN: No dalonc, te l vedarès sobito.
- L SUDÀ: Ampò cogne bele ve dir,
é ledesc demò 14 dis,
dapò cogne endò me n jir.
- L MALAN: No te dèr tant festidech, é n ciaval e n caless,
te menaré a cèsa dapò, te vedarès.
- L SUDÀ: Ma mia mère demò sun me la pel contèr.
- L MALAN: No sarà mia la pruma outa che te la lasces spetèr.
- L SUDÀ: A mia moroja, se gé no son, ge enresc.
- L MALAN: Te rues pa ben per temp, te l garantesc.
- L SUDÀ: Olà stajede pa?
- L MALAN: Giusta chiò, giusta chiò, olache me sà.
- L SUDÀ: Me dajarèi amancol alberch?
- L MALAN: Te arès alberch, paà fora e petolà,
Dapò a cèsa desche n signor menà.
Giusta doi dis o trei e no de più
dapò duta la vita n om rich te sarès tu!
- L SUDÀ: E da magnèr?
- L MALAN: La miora speisa e bon pan fresch,
Trei oute en dì sora n bon desch.
- L SUDÀ: (*L scomenza a tor ensema duta sia roba*)
E da beiver?
- L MALAN: Demò vin de calità!

L SUDÀ: Emben dut chest cogne ben me l tor!
E da fumèr?

L MALAN: Zigares, de chela bones, segur te arès.
Che n diste pa ades?

L SUDÀ: Ah, pa ben!
(La coltrines se sera)

LETOR: Ehe – descheche vo volede.
Gé die: descheche vo entenede...
Che bon chel vin, amò de più l magnèr o velch da mior!
E coscita l se n va con chel signor.
Dut l ciapa desche emprometù:
vin e speisa tant che l se à godù.
La vidola a chel un l ge ensegna a sonèr
e co durèr l liber dapò l se fèsc moscèr.

Doi dis ades l'è jà passà –
con gran pajer delbon assà.
Ma l terzo dì – no più scì tant lijier –
con dolor se n sgola a cèsa si pensier.
L peissa – e belimpont chel signor se fèsc veder.
L ge domana: “Este enjignà ades a te n jir?
Ma dant dime: èste podù pussèr?”
“Ei, ei,” disc Giosef “più che assà é podù pussèr”
“A chel che é emprometù, no é tegnù fé?”
“Ei, ei” respon Giosef “Te l'è ben dit, po eh”
“Emben este content?” – “Po scì, ben” – “Bon bon
chiò l'è l caless”
L monta sù. De bot cor i ciavai e i cor debel
Giosef se tegn dut che che l'è bon,
ma i ciavai scomenza a sutèr più emprescia che l ton.
“Tégnete ence se t'es pech franch ,
mi ciavai, chi i à pa de fech l sanch!”
L'à na cutia fora de misura e l vel sutèr jù.
Ju olà, fosseste bon tu?
Chel caless no stèsc più sun strèda,
la leva sù e l sgola sora mont e valèda.
“Este content ades, o mi compagn? Ades este content?”
I sgola sù sun ciel amò più debel che l vent,

desche l tarlui i va soravia bosc e sui mères soravia.
Tant pa de temp? – L temp no vèl più nia.

♪ *Marcia del Sudà (Reprise)*

LETOR: (*ritmich*)

Da dalonc a pe l se n va
L va a cèsa n sudà.
Chinesc dis de ledech l'à,
bele en prescia coran l va.
Pas dò pas el à trop marcià.
Despazient l'é de ruèr
te sia patria tost a stèr.

Ades sion rué, l'aon fata cà.
“Oh ameda Beta, oe, bondi”
(la sarchia te vidor) “Bondi, co vèla pa?”
No la sent nia.
Vèrda aló Sóan. “Oe, Sóan!”
(L viaja sun chel ciamp con so caret,
desche zenza, chel veie so compagn,
delbon n pere cos e mingol maladet)
Che arèl pa mai?
Ence el no sent nia. “Sóan, no capesce!
Son Giosef, speta mo tu!
Giosef, l Sudà, no l cognósceste più?”
(Ma chel va inant – e Sepl ence)
E chiò, la scola, con sia piccola ciampèna.
“Vardà mo cà, Giosef l'é endò ruà!”
E aló sun piaz, tanta de jent!
Ma che él pa? Che sozédèl pa?
Gé me cruzie ben dassen.
Èi pa tema duc de me?
Son Giosef, no siede bogn de ve recordèr?
N usc ades se sera e tost ence n porton,
Dapò un chiò e un aló, duc che sciampa e che se scon.
L se peissa: bon che é amo mia mèrè!
Ma ence ela, canche la l veit ruèr,
la se n sciampa via debel.
L se peissa: resta mia moroja emben.
– Maridèda. Jà doi fies. Te sès ben.

(Dut acort. Dapò sotouse)

Diaol de n lère, de n fornì sù!
Demò ades t'è cognosciù.
Ades sé ben olache siere.
No trei dis – no, trei egn l'è passà!
Ic i peissa che son n spirit, che son mort.
Mort. Te anter vives, n vif-mort.

(Dò più adaut)

Lère! Ladron che t'es, desmanierà!
E gé chel pauper che te à scutà.
Sessaben, siere famà e strach apede,
ma ampò no aesse cognù te dèr abado.
Se scoutel canche n forest per l nès te mena?
Na, se respon “No ve cognosce per endèna.”
Ma enveze a chel un ge é dat abado.

Dovìa sun paladina l'è da veder l ciampanil del lech. Sun mesa paladina se veit l Malan fornì sù da mercant de bestiam pojà su n èlber che speta.

Gé no aesse mai cognù me cruzièr de chel mat.
Ma alincontra me é metù a l scutèr.
Gé, pauper, l'è scutà e a el ge é dat
mia vidola. Desfortunà che son, pauper.
E ades – che cogne fèr? Olà scomenze pa?
Che cogne fèr? Da olà scomenze pa?

2. Scena

♪ *Pastorale*

L SUDÀ: Lère! Diaol de n ladron e de n lingera!

(L vegn e l ge ponta l schiop al Malan)

L MALAN: *(Zenza se mever)*

Che fèste pa ades?

L SUDÀ: *(Jan mingol endò, ma semper manacian)*

Demò speta, ladron!

L MALAN: Mingol de creanza te consee,

chiétete via!... Bon, ades dime,
che veste fèr ades?

L SUDÀ: Vae endò a fèr l sudà.

L MALAN: I te learà te n pèl e dapò...
(L fèsc desche se l ge sbarassa)

L SUDÀ: Posse semper lurèr mie picol ciamp se voi.

L MALAN: Gé me peisse che al ploton,
mie picol desertor, no te sciamparès segur.

L SUDÀ: Gé vae ades, gé vae!

L MALAN: Se te ves esser amò più desfortunà,
Pa, ...demò va!

(L muda ton. L Sudà vèrda jabas)

Vèrda, la va amò ben che son amò chiò, noe!
Chel liber bel leà adum – l'èste fosc perdù?

L SUDÀ: Te mie sach me l'è lascià.
Me l'ae proprio desmentia.

L MALAN: Te tie sach? E te perdes temp amò a sustèr.
Te ès to liber. Fortunà te pes te conscidrèr.
Te ès chel che te serf – e de più, scialdi de più.
Lascia ló de fèr chel mus e vèrda sù!
Este n sudà? O demò n pere fant?
Móscene to valor, più gran che dant.

(L Sudà vegn col liber te man)

Ma no stèr a l tagnir desche l liber da la orazioms.
Chest liber vèl milions,
No l tagnir coscita – èste sentù?
L liber l'è tie. La vèdola mia.
E ades dessema peon endò via.

♪ *Musega*

LETOR: El lec l liber e chel che sauta fora l'é: scioldi,
n grum de scioldi, semper più scioldi.
El lec chel liber più che l'é bon
e tost l'é l'om più rich del mond.
L se compra dut chel che ge piès e dut chel che l दौरа,
L doventa n mercant, l fèsc marcià de ogne roba...
E dapò – no l n' à più de besegn, de sia roba.
Con chel liber l rua tel spirit e te l'eternità.
L sà dut e al temp no l'é più leà.

L SUDÀ: La jent posse me la jièr coche voi
Gé sé bele dut, e ic no sà nia.
Chest l'é n liber – ve l die a vo –,
che se lec da soul, l se lec per vo.
L'oride – e siede enformé.
Chest l'é n liber desche na cassa dai scioldi.
Vo l'oride – e dapò per ebicait
podede tor fora: papieres de valor, scioldi, òr!
Dut chel che se pel dejidrèr.
E ence dut chel che te la vita vegn tant aprijjà:
ciavai, ciastie, pitures, femenes,
desc piens rèsc de bona robes.
Dut. Ei, dut. Che podéssel pa me dèr
che amò no é, che podesse dejidrèr?
Chel che l'era de etres demò angern,
L'é jà dut mie bele anché,
E chel che l'é dut mie jà da ades
No l retaré a nesciugn, te vedarès.

♪ *Picoi toc de musega sun or de ruf*

LETOR: (*endèna la musega*)
A spas l se n va vèlch outa te chi pré.
Coscita anché: na bela sera l'é del meis de mé.
Serena l'é la sera – oh che bela aria mestia!
No l'é amò chel ciaut roent
che peisa tant sun noscia jent,
sun vigni pianta e vigni bestia.
Vèrda aló chel ram che n merlo con sie peis storc jù
E che, penamai che l sgola via, l se auza endò en su

Dut l'à – vegn bagnà l'ort – ma no él vera:
Che bela piccola legrezza de la sabeda sera!
La piccola bezes che fêsc damat sun strèda.
Ma ades l'é strach e l'à besegn de na pussèda.

L SUDÀ: É dut, dut chel che no à i etres.
Perché pa a mi me méncel chel che i etres à,
chel auter mond?
L sust de chest moment l'é tant fin e tant lijier,
ma ampò no l rua daite te mi cher.
Dut l mond – ma no gé – se conforta te chest dì.
Dutintorn enamoré – ma nesciugn me vel ben a mi.
Chest no l'é, e l'é chest che gé volesse.
Chiò no joa segur i scioldi.
Chest no posse me l comprèr, ajache chest no costa nia.
No chel che se à – chel che se vel: chel conta.
I etres à dut – e gé nia neto. No é neto nia!

♪ *Musega*

LETOR: Gé no é nia, e aee dut;
aee dut, ades no é nia.
Nia, neto nia! E che vadagn é pa?

Malan! Malan! Te m'ès gabolà!
Co fae pa ades a me desgatièr?
Che fae pa ades? Co faré mai?
Pélel esser che sie scrit caite?

(Laur amò n'outa l liber. L l'à orì e trat demez)

Malan! Malan! Te m'ès gabolà!

Ampò, pel esser – l cogn saer dut chest liber.
Chest l'é n liber... Dime subito *(l ge lo disc al liber)*
co fêjei pa i etres a esser tant contenc?
Chi enamoré, che se bossa bie valenc...
co fae pa ades, – gé vegne pere! –
a doventèr endò sche chel che siere?
Dìmel liber, gé te doure:
co cogne fêr – a doventèr descheche siere?

(L fêsc desche se delbon sonassa l telefon e l respon al telefon)

Drindrin.

“Ei – chi él?”

“Bondì, se trata de chi cincintmìle francs
ve i mane te una de voscia banches.”

(L smaca sun desch)

Tòch-tòch – Telegrames l’è ruà!

Neves da si bastimenc

“É bastimenc te duc i continenc,

ma ampò – ampò – son prejonier daìte.

Demò envidia é dutintorn,

son envidià desche nesciugn

son chiò te n busc, serà te n pugn.

Destudà te mia vita. Mort.

Rich fora de misura, fora de misura rich. Ma mort.

Anter i vives son desche mort.”

(L Malan vegn apede)

L MALAN: Co se pélel pa se butèr jù a sta vida
se lamentèr giusta per na picola vùdola?

L SUDÀ: *(Semper coi eies base)*
Vàtene! Vàtene! Forena!

L MALAN: Son endò chiò!
Na veia storia: n’outa dijon de no
e dapò dedant e ampò dedò.

L MALAN: *(L se n va e l vegn de retorn mudan ousc desche se l fossa na
veia femena)*
Se pélel?

L SUDÀ: Che volede chiò?

L MALAN: *(L va più davejin con picoi vèresc)*
De rejonèr con vo preasse de aer l’onor.

L SUDÀ: Che volede amò?

L MALAN: Valent mi bon bèrba. Mia valisc voi ve moscèr.
É cosses rères e de valor da ve moscèr.

L SUDÀ: Na develpai.

L MALAN: Ma no fossà tant dur!
Tegnive de mèl... signor!

L SUDÀ: Fajé acort zacan!
Sparagnave dut chest ciacolament –

L MALAN: Mi bon bèrba,
no stajé a me ofener, ve pree ben.
N marcià da galantom volesse fèr.
No pitenee nia – Mia cosses voi ve moscèr.
La valisc vae subito a tor.
Vedarede, signor! – N moment demò.
Vardà mo cà: anè, orloes, voies.
No?
Chisc recames chiò? – Se no, dijé demò de no.
Sé ben, Vo no aede na moroja.
E gé é amò n grum de bela roba da moscèr.
N marcià da galantom volesse fèr.
N spieie? – No? Na medaa? –
Vardà chiò!
L'é Sèn Giosef – nia neto cèr.
– No?
Chesta fotografia de na belota tousa?
– No?
Meté mo vèrda che che ve mosce.
Ma semper no? Chiò, chesta piccola vídola.
(L Sudà sauta sù)

L SUDÀ: Cotant pa?

L MALAN: Anter compagnes se la fajaron ben fora.
Gé ve conzede de la proèr jà chiò.
Del priesc rejonaron ben dapò.
*(L Sudà se tol la vídola e l proa a la sonèr.
La vídola no dèsc nesciun son)*

♪ *Picoi toc de musega sun or de ruf (Reprise)*

*L Malan l'é desvani. L Sudà trèsc la vidola su per paladina. L va de
retorn te so ofize, l tol l liber e l lo sbrega en mile toc.*

SECONDA PÈRT

♪ *Marcia del Sudà (Reprise)*

LETOR: *(ritmich)*

Da dalonc a pe l se n va
L va a cèsa n sudà
Chiò l'é l ruf e aló l'é l pent.
L sia via l suà n moment.

(ad libit.)

L va inant, più inant l va.

(ritmich)

Degugn no sà olache l va.

(liede)

El enstes no l sà, l sà demò che l'é sciampà,
che no l'à più soportà,
e desche dant ades l va inant.

De duta la richeza l se à librà
e l liber l'à zarà.

A degugn l ge à dit nia e l'é sciampà.

Ades l'é endò n sudà e l va.

L va demò chiò entorn per troes e scèles,
con ite te sach sia bagateles.

(ritmich)

L Sudà va dò sia strèda.

(ad libit.)

Ruarèl mai te sia valèda?

No più!

Na, no l'é più se enstes.

A cèsa no l pel, nience se l volessa.

(ritmich)

L va e l va, giusta amò per jir,
ma no l sà, ló che l rua a fenir.

(ad libit.)

Te n auter paìsc e n auter lech:
semper inant,
vè chiò na ostarìa da poder ite.
L se peissa: jon pa caìte
n goc de vin voi comanèr.
L se vèrda dintorn, l se lascia del temp,
l vèrda fora per fenestra n moment.
L se beif mingol de vin.
L dèsc na veièda via a man cencia.
Chela coltrina aló sun fenestra la é pa tant biencia,
de la più bela teila, ciolèda da doi man con na veta
chécena, biencia sche n fior e bela neta...
e l veit che lafora se mef l foam ades con chel vent,
e l veit – che sozédèl pa? De colp duta sta jent!
Sun piaz che bataut, tamburles e duc che se spenc!

“L re fèsc a saer,
che la man de sia fia l volessa ge dèr,
a chel che da sie mèl l'é bon de la librèr.
No la dorm, no la magna, no la rejon a ela più.
Sie chi che sie – gra e onor ge vegnarà recognosciù!”

Te chel moment rua ite un e encontra a Giosef l se n va,
L ge dèsc su na spala: “Oe co vèla pa?
No se cognoscion mia, sèste, ma ence gé siere n sudà.
Per chest, mie compagn, amich volesse te dir”
L tol cà n scagn e l se senta jù aló vejìn:
“Sèste, é entenù che tu no te stès tant sorì te tia pel.
E coscita m'é pissà: svelto, va ite, salùdelo bel
e fage corage. Te arès ben sentù
chel che i à dit tel ciastel colassù”
Giosef, pere cos, l cigna – “Bon emben,
gé me peisse, paassa ben la speisa de proèr.
Se no aesse na moroja aesse proà da n pez a la risièr.
La fia del gran re! Peissete mo, no stèr a bazilèr.”
L ge dèsc amò na paca su la spala – “Te cognes la risièr!
Te cognes bele jir e te prejentèr, ‘Gé son l dotor-sudà’.
I te fajarà jir ite – e la più gran fortuna tu te arès.
E ence se zenza fia del re de retorn te vegnarès,
po sarà stat na gran matèda per nos doi.”

(Colpes de pugnes sun desch)

“Perché pa no?”

(Endò colpes de pugnes sun desch)

“Eh, perché pa no?”

A tost, compagn! E te rengrazie per l bon consei!”

L leva sù. E fora de n bel nia no se l spia più.

L'é bele dant porton. Chel che stèsc de vèrdia aló

l domana: “Olà jide pa?” E el: “Olà pa mai?”

Lasciame ite. Dal re e la reïna vae!”

♪ *Marcia del re*

LETOR: L re no l lo fèsc spetèr.

Chest va ben!

L domana “Siede vo n dottor?” – E el: “Sessaben, dottor-sudà.”

“Bele de tropes i é rué e i à cognù endò se n jir.”

“Gé sé co fèr.” – “Bon, bon, doman podarede vegnir mia fia a chierir.”

L SUDÀ: Chel compagn à rejon, perché pa no gé?

Podesse pa la risièr!

Aer na tousa – gé, aer na tousa...

da n pez, da n pez l spete...

(L tol n maz de chèrtes)

Che dijede pa vo, chèrtes, sun na tèla? Él fosc na matèda?

Diesc, set de cheres e apede la reïna,

mie trionf, vedé se la va ben!

Chel compagn à rejon, perché pa no gé?

Podesse pa la risièr!

Aer na tousa – gé, aer na tousa...

da n pez, da n pez l spete...

L MALAN: *(Con la vïdola te man)*

Oh, mi bon compagn, son gé che rue apede te.

Chel che te doures a la varir – chel l'é gé.

L'é zeche che é demò gé, che tu no te ès,

zeche che te aees ma che ades più no t'ès.

Mi pere compagn, t'es perdù.

Set de cheres e diesc de cheres, reïna de cheres apedejù;
a chest ge dijon fortuna, no creeste tu?

(L tegn la vidola dedant al nès del Sudà)

Ma chela roba, chela che ge vel,
chela la é gé!

L SUDÀ: L me à te sia mans, l'é vera chel che l'à dit:
El l'à la roba e gé la debita.
E gé, gé no é nia, no é neto nia.

LETOR: Ma ampò, Sudà: defénetel! Sautege ados! Rómpege la costes!

L SUDÀ: No l'é na persona, l'é fat de nia.

LETOR: Emben dapò: dà via ence l'ultima moneida!
Dut l temp che scioldi te arès
no l te dajarà mai pèsc.

L SUDÀ: *(Fora de n bel nia)*
Jiède a la chèrtes?

L MALAN: *(Maraveà)*
Co dijede?

L SUDÀ: Jiède a scioldi?

L MALAN: E co, mie om bonera!

(L se tol cà n scagn)

Ence pa bolintiera!

(E l se senta jù)

LETOR: *(Al Sudà)*
El venjarà, che venjer l'à volù.
Tu te perdarès. Ma el sarà perdù.

L SUDÀ: *(L tol scioldi fora de guofa)*
Chiò, òr e scioldi!

L MALAN: *(L met la vidola sui jeneies)*

Nia mèl!

L SUDÀ: Tant pa?

L MALAN: Diesc centejemes per pont.

L SUDÀ: Na, ma chest no l'è mie jech!
Chiò se jia per massa pech.

L MALAN: Coche te ves! Ma met pa vèrda...
degun liber e deguna vïdola. Demò mingol de scioldi.
Ma chisc se desfanta tost.

(I jia – L Malan venc. L se beifora l vin e l Sudà ge n dèsc amò)

E a la fin. Nia no te ès più.

(I jia – L Malan venc)

No t'ès più nia, fora che la fam

F A M: Fam!

(I jia – L Malan venc)

Veideste: nia neto più. Ultim menut:
Te vès en pienut, te es nabech e nut.

(I jia – L Malan venc)

LETOR: *(Al Sudà)*
Risìa! Cinch francs!

L SUDÀ: Ades, cinch francs!

L MALAN: *(L fèsc fadia a rejonèr)*
Este... scì mat?
(I jia – L Malan venc)

LETOR: *(Cigà)*
Cincanta francs!

L MALAN: *(L fèsc fadia a rejonèr, L se met la vïdola sot brac)*
Pian, pian, ...Speta tu!
(I jia – L Malan venc)

Emben dapò, é endò venciù!

LETOR: *(Al Sudà)*
Ades duc ti scioldi!

L SUDÀ: Duc mi scioldi!
(L tol fora dut chel che l'à te gofa e l met sun desch fin a l'ultim scioldo)

L MALAN: *(L leva sù cun fada e l sciusciurea)*
Trionf... de foa... Trionf... de foa... E...tu?

L SUDÀ: Rèina de cheres!

L MALAN: Ence chesta... chesta... la é mia, noe?
(L centenea)

LETOR: Veideste? Vèrda! Vèrda, che delicat,
(L Sudà spenc mingol endò l scagn, l leva sù se pojan la mans su la chesses e l vèrda coche l Malan centenea)

L'é vegnù storn te n medeat!
L croda tost sot desch ite!
Empienesc l bicer e bel aposta!
Dige: "Chest Ve renfrescía l cher daite!"
Auza l bicer e ciga: "A la Voscia!"

L SUDÀ: *L va davejin al Malan con n bicer de vin*
Tolé, chest ve fêsc pa bon!

(L Malan pèra jù dut slambrotan)

Beé amò!

(L sforza l Malan a beiver e l trèsc endò fora vin)

Gé beive con vo che fossède san e nton!
Chiò ve, amò na bocèda, chiò!

L MALAN: Na... gé... no
(L beif ampò)

LETOR: Vèrda, ades l'é cioch deldut!



(E belimpont l Malan croda sun so scagn e con dut so corp sun desch)

L SUDÀ: Zacan ledech. Ades chiò chela vidola!
Ledech e lijier – Podaré la risièr?

(L se cucia sul Malan e l vel se tor la vidola. L Malan zitra amò mingol. L Malan se mef desche se l'aessa granfes)

LETOR: Na, chel l tegn pa amò fora!

L SUDÀ: *(L ge trèsc amò vin te boccia al Malan)*
Beif pura, mi bel compagn!
Cioch... cioch... cioch!

(L speta n moment. L Malan no mef più)

LETOR: Ades la é endò tia!

(L Sudà se tol la vidola e l scomenza a sonèr amò aló davejin al Malan)

♪ **Picol concert**

LETOR: Oh Prinzessa, ades lasciave dir;
un che pel ve curèr l'é dò a vegnir.
L se cefia, l rua bon prest
con la roba che varesc.
L'à la forza – l pel se la vaghèr.
Scutà Prinzessa, l'é dò a ruèr:
con sia vidola podarede varir prest
la é endò sia, l'é endò se enstes.

♪ **Trei bai**

1. Tango

*La Prinzessa aur i eies e la se outa envers l Sudà. La Prinzessa leva sù.
La bala.*

2. Valse

3. Ragtime

L Sudà e la Prinzessa i é embraciolé. De gregn braies vindò coltrina. L Malan en persona rua sun palch. L va en cater. L Malan ge va entorn al Sudà e ogne tant l fèsc zeche moc desche se l volessa se preèr la vidola, dapò l proa a ge la zarèr fora da la mans, endèna che l Sudà lo manacia con l'archet. La Prinzessa se à sconet vindò l Sudà. L Malan, dant zessan, dò sutan contra l Sudà, l se mefsemper più debel. Al Sudà ge vegn zeche tel cef. L met man de sonèr la vidola. La giames del Malan se entorc. L proa a les tegnir cetes co la mans, ma no joa a nia: l cogn balèr.

♪ *Danse du diable*

L Malan stencià e sfenì l sauta via per jabas. L Sudà ge dèsc la man a la Prinzessa, e duc doi ge va apede. I va de return e i se sbraciolea.

♪ *Picol coral*

♪ *Couplet del Malan*

L MALAN: Per endèna ve l'aede cavèda
ma no la é amò fenida.
Fin sun seida, no più inant,
sarede mie desche dant.
No jide più dalonc che no podede,
senó, Madame, endò te let sarede.
E vo... mie bel tous o fantolin,
la pazienza del Malan ence à na fin!
Ju l'infern con me te portaré,
sun na forcia gé te rostiré!

♪ *Gran coral*

LETOR: No se pel apede a chel che se à
voler jontèr ence chel che se aea.
No se pel esser tel medemo moment
chel che se é e chel che se era.

Nesciugn pel aer dut
chel che l'era, de return no l vegn mai.

Una fortuna l'é duta la fortunes;
does l'é desche nesciuna.

“Ades é proprio dut,” l se peissa a dò a dò.
Ma n bel di, la tousa ge domana, zenza lascèr ló:
“Gé no sé nia deldut de te;
cònteme mo zeche, cònteme de te!”

“No l’è pa trop, ma ades dalonc me sà che l’era.
Sudà gé siere, ma no l fajee pa bolintiera.
L’era mia mère, l paisc olache son nasciù.
Dalong, dassen dalonc... e dapò me é perdù.”

“E se jissane aló olache te stajees canche t’eres bez”
– “L’è descomanà!” – “Ence demò n menut
e dapò dajon de outa, nesciugn podarà ne veder.”
La ge vèrda fon ti eies e la disc: “L veide, scì, te volesses
ence tu
Jir a cèsa amancol n’outa olache bez te ès vivù.
Oh scì, l veide, te ti eies l veide fin.”
El ge disc: “Gei chiò da me, apede me, vejìn.”
Ma ela: “Ma no dant che te me ès dit de scì.”
L se peissa, no l sà co l dir.
“Perché pa no? Perché no?” l busia te so cef.
“Pel esser che mia mère me cognosc chest’outa
e la vegn con nos – che podesse pa voler de più?!”
Fosse content dassen – dassen content:
Chel che l’era e chel che l’è: leà adum te n soul moment!”

I é jà dò strèda, i é jà vejins.
La ciampanes i saluda con si son bel fin.
L’è sul termen, dotrei vèresc mencìa demò...
ma ela, ela – no la vegn più dò.
L se ferma... l saluda... l vèrda n’ultima outa... e dapò...

*L va dò sia strèda. L rua apede l confin; l pesimea n goc e dapò l passa
via l confin ge vardan al termen. Te chela sauta fora l Malan dedant a
el. L’è endò la vèdola e l sona, ge comanan al Sudà de ge jir dò.*

♪ *Marche triomphale du diable*

MONDO LADINO
Pubblicazione annuale
Al vegn fora una outa al ann

Prezzo / priesc € 16,00

**Abbonamento annuo /
Abonament per ann**

Italia / Talia € 16,00

Estero / Foradecà € 22,00

Istitut Cultural Ladin
Str. da la Pief 7 – Fraz. Vich
38036 Sèn Jan / Sèn Jan di Fassa (TN)

tel. 0462 764267

fax 0462 764909

www.istladin.net

e-mail: info@istladin.net

Pagamento con bonifico bancario

Spedizione in abbonamento postale

Spedizion en abonament postal

Pubblicità inferiore al 70%

Reclam sot al 70%



Associato all'Unione Stampa Periodica Italiana
Registrazione presso il tribunale di Trento n. 239 in data 30 maggio 1997

Finito di stampare nel mese di dicembre 2018
da Litotipografia Alcione, Lavis (TN)