

MONDO LADINO

IX (1985) n. 3-4

LE LEGGENDE FASSANE DI HUGO DE ROSSI

Convegno di studio

ATTI



ISTITUTO CULTURALE LADINO
VIGO DI FASSA

DIRETTORE
Luigi Heilmann

CONDIRETTORE
Guntram A. Plangg



Associata all'USPI
Unione Stampa
Periodica Italiana

K 6457996

D 622074

Bollettino dell'Istituto Culturale Ladino
Anno IX (1985) n.3 -4

305.759 MON 1a
-1985 II

ICL

SOMMARIO

Sezione n. 1

Pag. 3 *Presentazione* (Luigi Heilmann)

ATTI:

- » 9 *Ulrike Kindl*, Fonti, criteri e risultati della raccolta folclorica di H. de Rossi
- » 23 *Milko Matičetov*, La raccolta di H. de Rossi nel quadro della narrativa delle Alpi Orientali.
- » 35 *Leander Petzold*, Probleme der Kategorisierung un Typisierung von Volkssagen.
- » 49 *Mario Alinei*, «Silvani» latini e «Aquane» ladine: dalla linguistica all'antropologia.

INTERVENTI E CONTRIBUTI:

- » 81 *p. Frumenzio Ghetta*, Annotazioni sulle fonti di Hugo de Rossi.
- » 85 *Sigfried de Rachewiltz*, Gli «infantes suppositi» e l'enigma dei gusci.
- » 101 *Max Aschenbrenner*, Bemerkungen zu einigen ladinischen Sagengestalten.
- » 109 *Ulrike Kindl*, «Die verjagte Vivana» - Testo o testimonianza?
- » 129 *Fabio Chiocchetti*, Anomalie linguistiche nella raccolta folclorica di Hugo de Rossi.
- » 139 *Guntram A. Plangg*, Zur Grundlage ladinischer Namen in den Dolomittensagen Tirols.

TESTI:

- » 149 *Hugo de Rossi*, Testi ladini inediti (a cura di Ulrike Kindl)

REDAZIONE
Valentino Chiocchetti
Jolanda Ariatti Bardini
Luciana Detomas
p. Frumenzio Ghetta

SEGRETARIO
DI REDAZIONE
Fabio Chiocchetti

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

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

D-622074
K-6457996

MONDO LADINO

BOLLETTINO DELL'ISTITUTO CULTURALE LADINO

ANNO IX (1985) n. 3-4

LE LEGGENDE FASSANE DI HUGO DE ROSSI

Convegno di studio

Vigo di Fassa, 20-21 aprile 1985

ATTI

(a cura di Ulrike Kindl)



ISTITUTO CULTURALE LADINO

VIGO DI FASSA

asi
w



Il convegno su «Leggende fassane di Hugo de Rossi». L'apertura dei lavori.

LUIGI HEILMANN

PRESENTAZIONE

Il numero doppio (3/4) che chiude il IX volume della nostra rivista (1985) esce a cura della dott.ssa Ulrike Kindl. Esso, infatti, è dedicato al ricordo di Hugo von Rossi e della sua attività di studioso alla quale la Kindl ha rivolto una attenzione tanto intensa quanto fortunata. Nello stesso tempo il fascicolo rappresenta gli *Atti* delle giornate di studio che si sono tenute a Vigo il 20 e 21 aprile 1985.

Ormai da tempo l'Istituto Culturale Ladino si è fatto promotore della pubblicazione dei numerosi lavori manoscritti di H. de Rossi: dal suo *Ladinisches Wörterbuch* (1914) a tutte le altre carte conservate in parte presso il Ferdinandeum di Innsbruck, e in parte nella casa della famiglia de Rossi, sempre a Innsbruck. I lettori di «Mondo ladino» hanno potuto conoscere dai fascicoli 1/2 dell'anno 1982 (pp. 121-191), uno dei testi lasciati dal de Rossi, edito con grande cura da Fabio Chiocchetti: *Ko ke la e stada ke son rua sul ball dei Dolomitenladiner*. Nei numeri 1/2 dell'anno seguente 1983 nello studio dallo stesso Chiocchetti dedicato a «Lingua e grafia nel 'Grotto!' di don G. Brunel» (pp. 151-224), i riferimenti al de Rossi sono continui e puntuali.

Ma è il 1984 l'anno che inizia, in forma sistematica e impegnativa per il futuro, la stampa dei lasciti del de Rossi. In tale anno, infatti, Ulrike Kindl offriva agli studiosi di tradizioni popolari e di linguistica le *Märchen und Sagen aus dem Fassatale* (I Teil, Innsbruck 1912) stampate a cura dell'Istitut Cultural Ladin di Vigo di Fassa, fornendole di un ricco apparato filologico e interpretativo. Quasi contemporaneamente, e sempre per cura dell'ICL, usciva l'edizione italiana de-

stinata a più vasto pubblico e quindi ridotta nell'apparato: *Fiabe e leggende della Val di Fassa* (I parte, Innsbruck 1912).

Il lavoro di ordinamento e di catalogazione delle carte de Rossi, accuratamente compiuto dalla Kindl, ha messo in chiaro l'importanza del de Rossi non solo nell'ambito storico culturale della sua valle nativa, ma anche nel campo degli studi folklorici in generale. È parso quindi opportuno presentare le due edizioni in un incontro di studio al quale dessero il loro contributo studiosi di larga fama e al quale partecipassero fassani, italiani e stranieri interessati a queste problematiche; incontro che, al tempo stesso, fosse un doveroso omaggio a Ugo de Rossi, nell'esaltazione della sua opera; un consuntivo del lavoro compiuto; un preventivo del lavoro da compiere. Era quindi giusto che la parola spettasse innanzi tutto a Ulrike Kindl, l'esperta del de Rossi. Così nel suo intervento di apertura «Fonti, criteri e risultati della raccolta folclorica di H. de Rossi», riprendendo in parte il discorso introduttivo alle due edizioni citate sopra, l'autrice sintetizza la situazione per quanto concerne materiali, problemi, proposte. Questo testo va però letto in sintonia con altri due, successivi interventi della Kindl: «Die verjagte Vivana. Testo o testimonianza?» in cui le considerazioni teoriche e metodologiche generali si concretizzano nell'applicazione critica al «caso de Rossi»; e l'appendice di testi ladini inediti del de Rossi che vengono ad arricchire la significanza filologica e l'interesse culturale delle *Märchen und Sagen aus dem Fassatale*.

Le altre tre relazioni di base, intorno a cui si sono organizzati i lavori, dovute rispettivamente a specialisti quali Milko Matičetov, Leander Petzold e Mario Alinei, vanno dai problemi generali e fondamentali di metodo nella favolistica (Petzold); all'esame puntuale condotto passo passo soprattutto sul piano comparativo della raccolta de Rossi (Matičetov); al saggio critico interpretativo, specifico agganciato ai (e suggerito dai) testi delle *Märchen* (Alinei).

Gli «Interventi e Contributi» dovuti a p. Frumenzio Ghetta, Sigfried de Rachewiltz e Max Aschenbrenner, si muovono lungo le stesse linee: quesiti posti ad indicare ulteriori possibili precisazioni storiche e biografiche (Ghetta); letture critiche, interpretative, comparative di testi, di nomi, di figure (de Rachewiltz e Aschenbrenner).

I lettori di queste pagine troveranno, quindi, in esse non solo un arido resoconto dei lavori; fredde notizie di materiali, di parti, di personaggi. Piuttosto dai testi presentati (e tra le righe di essi) emergeranno chiaramente l'importanza e il significato scientifico e umano di

uno studioso che, senza ambizioni o tornaconti personali, ha dedicato la parte migliore della sua giornata alla raccolta delle voci della sua terra, conservandoci il ricordo di tradizioni e aspetti culturali che altrimenti sarebbero andati definitivamente perduti.

Dopo lungo silenzio caduto sull'opera del de Rossi, del quale gli studiosi conservano in pratica solo il *Wörterbuch* sopracitato, era doveroso riprendere in esame e rendere di pubblica ragione tutto il corpus dei documenti della raccolta de Rossi. L'Istituto Culturale Ladino era ed è l'organo più responsabilmente delegato a questa funzione; le giornate di lavoro del 20 e 21 aprile 1985 ne sono una testimonianza, ma al tempo stesso sono anche l'espressione di un impegno formale e solenne a restituire alla figura di Ugo de Rossi tutto il significato e il valore che giustamente le compete.



Il figlio di Hugo de Rossi, dott. Ernst de Rossi, festeggiato insieme con la moglie in occasione del convegno.

ATTI



ULRIKE KINDL

FONTI, CRITERI E RISULTATI
DELLA RACCOLTA FOLCLORICA DI HUGO DE ROSSI

Il territorio del Tirolo, allora austriaco, vantava un ricco patrimonio di tradizioni popolari: lo testimonia un nutrito numero di libri di fiabe, leggende, usi e costumi, raccolti dal 1850 circa in poi.

Durante questo importante periodo della folcloristica tardo-romantica rimase però stranamente quasi inesplorata la zona ladina¹; uno

¹ Ignaz V. Zingerle, il più prestigioso raccoglitore di questo periodo, cita nel suo celeberrimo libro *Sagen Tirols* (Innsbruck, 1891²) solo un paio di tradizioni ladine, per di più fassane; anche il Heyl, la cui raccolta *Volkssagen, Bräuche und Meinungen aus Tirol* (Brixen, 1897) è senz'altro la più completa testimonianza di tradizioni popolari tirolesi, contiene solo uno striminzito numero di leggende ladine.

La raccolta dello Schneller: *Märchen und Sagen aus Wälschtirol* (Innsbruck, 1867), interamente dedicata alle tradizioni romanze, contiene però soprattutto fiabe, per di più quasi tutte di tipo vagante, cioè presente in tutta l'Europa, e solo poche leggende. Poco confortante era pure il risultato delle uniche due raccolte dedicate esclusivamente alle leggende dell'area ladino-dolomitica, il contributo *Mythologische Beiträge aus Wälschtirol* (Innsbruck, 1870) dello Hörmann che venne però pubblicato nella rivista *Zeitschrift des Ferdinandeums* e passò quindi quasi inosservato al largo pubblico, e infine il classico libro dell'Alton: *Proverbi, Tradizioni e Aneddoti delle Valli ladine orientali* (Innsbruck, 1881) che contiene per tutta la Ladinia dolomitica una ventina scarsa di leggende. Nella prefazione afferma l'Alton:

«La presente raccolta di proverbi, tradizioni, raccontini, aneddoti e saggi poetici, non è, come ognuno vede, che di un'estensione assai mediocre ... (...) ... Canzoni ladine mancano affatto e quel poco di poesia che il lettore troverà qui citata, non sono già canzoni popolari tramandateci da tempi remoti, ma componimenti di data recente ...» (Alton, *op. cit.*, p. 19-20).

Non c'è da meravigliarsi che dopo questo verdetto nessun folclorista si sia più interessato di una zona considerata sterile.

dei più autorevoli studiosi di allora, G.B. Alton, affermava persino che, la zona ladina per quanto riguarda il profilo folcloristico, era poco interessante.

La voluminosa raccolta di fiabe e leggende che K.F. Wolff² riuscì a trovare ancora nel nostro secolo nelle valli dei «Monti Pallidi» avrebbe potuto dimostrare il contrario, ma la raccolta del Wolff contiene purtroppo, per la maggior parte, tradizioni e racconti elaborati e rimaneggiati e perciò non viene considerata dalla folcloristica come documento di una genuina tradizione popolare ladina.

Già nei primi anni del nostro secolo però un giovane fassano, Hugo de Rossi, si mise a raccogliere le «contie» della sua terra natale e quando nel 1912 consegnò il manoscritto delle sue *Märchen und Sagen aus dem Fassatale* (Fiabe e leggende della Valle di Fassa) alla biblioteca del Museo Ferdinandeum di Innsbruck, luogo di residenza del de Rossi dal 1904, questa non era la sua prima raccolta di materiale folcloristico né rimase l'ultima. Già due anni prima, nel novembre del 1910, il de Rossi aveva portato al museo l'originale di un suo manoscritto contenente l'opera del sacerdote e folclorista Don Brunel (fassano), aggiungendovi la sua raccolta di *Sprüche und Wetterregeln*.

Nel 1912, oltre il succitato manoscritto di *Märchen und Sagen*, il de Rossi inviò al museo numerosi altri elaborati, creazioni della sua vena di scrittore. Stava per aggiungere a questa già nutrita serie di scritti ultreriori opere, sempre nell'ambito della ricerca folclorica, quando la sua attività rimase interrotta da una serie di disgrazie personali prima e alla fin fine dallo scoppio della prima guerra mondiale.

Dopo la guerra, Hugo de Rossi riprese senz'altro i suoi lavori riguardanti il folclore ladino, e infatti il materiale folclorico ritrovato nel suo lascito è ingente, ma si dedicò sempre di più alle sue ricerche linguistiche iniziate già prima della guerra, ai problemi della lingua ladina in generale e del dialetto, o meglio, dei dialetti fassani in particolare, stese un vocabolario ladino, depositato sempre nel Ferdinandeum nel 1923, e iniziò vasti studi su problemi di una grammatica ladina.

Ma torniamo all'opera folclorica. Il de Rossi non si dichiarò mai

² K.F. Wolff: *Dolomitensagen*, Bozen 1913¹; Innsbruck 1969¹² – ultima edizione curata dal Wolff stesso. L'edizione italiana della raccolta contiene tre volumi: *I monti pallidi, Il regno dei Fanes e Ultimi fiori delle Dolomiti*.

studioso delle discipline folcloriche, ma definì il suo ruolo esclusivamente come raccoglitore: raccoglieva di tutto – proverbi, aneddoti (e questo forse sotto l'influenza dell'Alton), nomi di cibi, di piante, di animali ecc., giochi e rime dei bambini – e via dicendo. E raccoglieva, soprattutto, anche fiabe, leggende e modi di dire sentiti nella sua terra natia, dove trascorreva ogni anno le sue vacanze.

Chi abbia indirizzato il giovane de Rossi, rimasto orfano appena decenne, su questa strada, non si può verificare con assoluta certezza, ma probabilmente fu suo zio paterno, Wilhelm von Rossi, che si prese cura del piccolo dopo la morte precoce del padre. La famiglia de Rossi nel 1886 si trasferì a Innsbruck, allora centro fiorente della ricerca folclorica tirolese, ed è qui che il giovane Hugo deve aver mosso i primi passi sotto la guida dello zio che mise insieme – a quanto pare – sistematicamente tutte le pubblicazioni edite allora in lingua ladina o di argomento relativo, una biblioteca che in parte si è salvata. Che Hugo de Rossi abbia conosciuto in questo periodo il suo compaesano e per certi versi precursore Don Brunel, nato a Soraga e morto nel 1892 a Ortisei, non è documentabile, ma neanche improbabile, visto che si prese l'impegno di raccogliere l'opera folclorica del sacerdote in un unico manoscritto.

Nel 1895 Hugo de Rossi parte per il servizio militare e si stabilisce nuovamente a Innsbruck solo nel 1903/04. Da allora sembra che i due de Rossi, zio Wilhelm e nipote Hugo, abbiano iniziato una regolare e sistematica opera di raccolta di ogni informazione proveniente dalla Valle di Fassa.

Hugo tiene dei quaderni di annotazioni, purtroppo non datati e spesso non databili con assoluta certezza, ma la serie di quaderni pervenutaci dev'essere stata stesa tra il 1904 e il 1912, anno della stesura definitiva delle *Märchen und Sagen*. Dal 1906 è documentata l'amicizia con il bolzanino Wolff³, altro fervido raccoglitore di tradizioni ladine, e certamente Hugo de Rossi deve aver conosciuto al più tardi in questo periodo Franz Dantone, fotografo di Gries di Fassa molto interessato alla questione ladina, e il fassano Vian stabilitosi in Val

³ Hugo de Rossi deve essere stato uno degli informatori più importanti del Wolff; vedi in proposito anche il mio saggio *Zum Problem der Quellenlage zu K.F. Wolffs Dolomiten sagen in Ladinia VII*, p. 81 s., in particolare p. 92-94.

Gardena; questi ultimi devono essere considerati come i detentori del lascito di Don Brunel, poiché il de Rossi scrive di aver avuto i materiali del sacerdote, raccolti nel manoscritto del 1910, dalle mani soprattutto del Dantone e del Vian ⁴.

Sempre in questo periodo (1904/06) il de Rossi deve aver conosciuto pure un altro importante personaggio impegnato nella ricerca folclorica ladina, il gardenese Wilhelm Moroder-Lusenberg, che tentò due volte di fondare a Innsbruck un periodico ladino ⁵ per creare un centro di interesse all'area culturale ladina, tentativi seguiti dal de Rossi con estremo interesse. Il Moroder-Lusenberg raccoglieva sempre materiale folclorico, ma sotto il punto di vista della sua importanza storica, e stava collezionando una vasta documentazione sull'antica storia della Val Gardena in particolare, ma anche della terra ladina in generale; una documentazione che purtroppo dopo la morte in guerra del Moroder-Lusenberg (1914) spari e andò probabilmente distrutta.

Nel 1912 i due de Rossi stanno per lanciare una specie di «Aufruf» (appello) alla popolazione di Fassa per la salvaguardia del materiale folcloristico ladino, ovviamente seguendo l'esempio del germanista e folclorista I. Zingerle che aveva tentato una simile impresa qualche decennio prima, e precisamente nel 1851, con risultati sbalorditivi. Con ogni probabilità i due de Rossi pensavano ad un'edizione di «usi e costumi della Valle di Fassa» sulla falsa riga dei *Sitten und Gebräuche des tiroler Volkes* sempre dello Zingerle ⁶, quando quest'attività

⁴ Prefazione del de Rossi alla raccolta *Gesammelte ladinische Druckschriften und Manuskripte Don Brunels vulgo Zepong*, manoscritto datato 9.3.1910, custodito nella biblioteca del museo Ferdinandeum a Innsbruck, siglato FB 12160.

... «Die Manuskripte (Don Brunels) haben mir die Herren Čaria, Brunel, Vian und Lastei zur Abschrift überlassen».

Più tardi, all'introduzione del racconto N. XV, *Čanbolpin e Donna Kenina*, annota di aver avuto il manoscritto direttamente dalle mani di Dantone.

⁵ Wilhelm Moroder-Lusenberg fondò nel 1905 il *Ladinerfreund* con frequenza bisettimanale, ma dovette cessare la pubblicazione del giornale già poco dopo a causa di mancanza di fondi; ritentò l'impresa nel 1908, con la pubblicazione del *Ladiner*, fallita sempre per scarsità di mezzi.

⁶ Ignaz V. Zingerle: *Sitten, Bräuche und Meinungen des Tiroler Volkes*, Innsbruck 1871² (1ª edizione 1857); il lavoro è orientato apertamente agli studi mitologici di Jacob Grimm.

così promettente rimase troncata dalla morte dello zio Wilhelm prima⁷ e poco dopo dallo scoppio della guerra.

Ritornato dal fronte già nel 1914 gravemente ferito, Hugo de Rossi non abbandonò il suo interesse per il folclore ladino, curò la parte fassana del *Ladinischer Kalender* edito a Innsbruck, riordinò e riorganizzò il suo materiale già raccolto. Ma egli non stese più alcun manoscritto con l'intento di pubblicarlo, e nemmeno portò a termine la seconda parte già iniziata delle *Märchen und Sagen*⁸.

L'opera folclorica del de Rossi contempla quindi, come abbiamo visto, un'infinità di tradizioni, notizie e osservazioni che il de Rossi deve aver vissuto ancora in prima persona come annota qualche volta, oppure deve aver conosciuto della gente molto ben informata. E la questione dei suoi informatori – delle sue fonti in parole povere – chi erano, quanti erano, è ovviamente la prima domanda, e quella cruciale, da porsi per quanto riguarda la parte delle tradizioni orali vere e proprie, cioè le sue raccolte di fiabe e leggende.

Di manoscritti compiuti di argomento relativo il de Rossi ne ha steso due: *Gesammelte ladinische Manuskripte und Druckschriften Don Brunels*, del 1910 (che può però essere considerata solo in parte una raccolta di racconti folclorici più o meno autentici, perché contiene anche opere letterarie del Brunel), e le *Märchen und Sagen aus dem Fassatale* del 1912. E confrontando queste due raccolte di tradizioni orali salta agli occhi un dato di fatto stranissimo: il primo manoscritto raccoglie testimonianze di sicura fonte scritta del resto con un'ingarbugliata problematicità, ed è scritto in ladino, il secondo si

⁷ Wilhelm von Rossi muore a Innsbruck il 21.2.1914; qualche mese più tardi, il 1.8.1914, Hugo viene chiamato alle armi. Ferito gravemente il 23.10 perde il braccio destro.

⁸ In parte questo fatto è spiegabile senz'altro con gli interessi specifici del de Rossi che si spostano sempre di più verso il problema tuttora irrisolto dell'organizzazione grammaticale e ortografica della lingua ladina e delle sue molteplici varianti. L'ambito strettamente folclorico il de Rossi lo vede sempre di più occupato dal suo amico Wolff che pubblica dal 1913 in poi regolarmente la sua crescente raccolta. Un terzo fattore, da non sottovalutare, è pure la sempre maggiore indifferenza verso la cultura popolare da parte della scienza accademica che culminerà negli anni '50 in un vero e proprio disprezzo della tradizione folclorica di un secolo fa. Si dovrà aspettare un altro decennio prima di vedere il risveglio di un nuovo interesse per la folcloristica e nello stesso tempo la nascita della moderna etnologia popolare.

basa – a quanto ci riferisce il de Rossi – su sole testimonianze orali e di autori anonimi (anche se non proprio sconosciuti), ed è stesa in lingua tedesca.

«Diese Geschichten habe ich in Chiusel auf der Alpe von Vigo von den dortigen Hirten gehört und aufnotiert...» (a Chiusel, nell'alpe di Vigo, ho sentito dai pastori queste storie, e le ho trascritte...) dice il de Rossi nella breve prefazione alla sua raccolta del 1912 e fa presumere che abbia sentito da loro *tutte* le storie contenute nel suo manoscritto in questione.

«Manche waren mir von früheren Zeiten bekannt» (Alcune di queste mi erano già note precedentemente), aggiunge, e siccome alcuni racconti appaiono già nel precedente manoscritto contenente l'opera del Brunel, è lecito insinuare che il de Rossi si riferisca a quest'ultimo. Può anche certamente darsi che abbia sentito da ragazzo raccontare qualche storia, ma bisogna tener presente che perse la madre quando era ancora piccolissimo e che si trasferì a Merano appena decennè, lasciando la valle natia.

Continua il de Rossi nella sua prefazione:

«Da ich derzeit mit anderen das Fassatal betreffenden Arbeiten beschäftigt bin ... (con ogni probabilità allude ai suoi studi linguistici) ... so gebe ich diese Notizen, wie ich sie an Ort und Stelle übersetzt und zu Papier gebracht habe, dem Ferdinandeum in Innsbruck, damit sie nicht in Vergessenheit geraten». (Essendo attualmente occupato con altri lavori che riguardano la Val di Fassa... consegno queste annotazioni come le ho tradotte e trascritte al Ferdinandeum di Innsbruck, in modo che col passare del tempo non cadano nell'oblio).

Così come il de Rossi descrive qui la nascita della sua raccolta, sembra che si tratti di un fedele protocollo di un autentico filò, comunque di un raduno nell'ambito di una intatta e funzionante comunità tradente che prima della guerra sembra sia ancora esistita in Val di Fassa. L'intervento del raccoglitore si restringe quindi a un mero lavoro di trascrizione e di traduzione, visto che i pastori citati avranno parlato in ladino, in un'altra lingua, cioè in una lingua letteraria. Visto che il primo manoscritto di argomento in parte folclorico è steso in ladino, ci si chiede con meraviglia perché mai Hugo de Rossi non sia ricorso al ladino anche in questo caso, poiché in fin dei conti si trattava soltanto – a sua testimonianza – della riproduzione

di notizie avute chiaramente in ladino. La causa di ciò è presto individuata e assai semplice: il ladino allora non era considerato lingua letteraria o per lo meno lingua con dignità di codice scritto. Se non era del tutto ignorato oppure definito come variante dialettale magari anche interessante, passava comunque come lingua senza patrimonio letterario scritto alle spalle e quindi senza specifica e accettabile codificazione del canone scritto e perciò assolutamente non paragonabile alle due grandi lingue culturali nella cui morsa il ladino si trovava (e si trova tuttora) sia geograficamente che storicamente, e cioè il tedesco e l'italiano. A parte il fatto che il problema è tutt'altro che risolto, il de Rossi di fronte a questa situazione dovette fare una scelta: se cercava di trascrivere le tradizioni sentite nell'originario ladino, doveva prima inventarsi un qualsiasi codice di ortografia personale e in più accettare che la raccolta rimanesse inaccessibile alla stragrande maggioranza non solo degli interessati ma anche degli studiosi in quanto quasi nessuno capiva l'idioma. È comprensibile che infine si sia deciso a ricorrere ad una delle due lingue culturali confinanti, e avendo frequentato sempre scuole tedesche e vivendo a Innsbruck è chiaro che si decise per il tedesco a lui più familiare.

Ben altro era il discorso per quanto riguarda la raccolta del Brunel. Là non si poneva il problema di dover fissare per iscritto discorsi sentiti oralmente, poiché il de Rossi aveva a che fare da principio con dei testi scritti, e la responsabilità della codificazione scritta di una lingua fondamentalmente ancora orale non ricadeva su di lui, ma sul Brunel. Il de Rossi del resto non condivideva del tutto e sempre le soluzioni proposte dal sacerdote, anche se ne ammirava sinceramente l'impresa.

Comunque a me pare che il de Rossi apprezzasse il Brunel non tanto come folclorista o fornitore di «contie», anche se indubbiamente stimava moltissimo il lavoro anche strettamente folclorico del sacerdote, e si riferiva apertamente a lui quale fonte di qualche sua informazione in merito, ma lo riteneva soprattutto un importantissimo e dotto difensore della lingua ladina, un esponente di spicco nella battaglia per il riconoscimento di questa lingua dimenticata, quale lingua a tutti gli effetti, e coerentemente mise insieme i *Gesammelten ladinischen Manuskripte und Druckschriften* non tanto pensando a una raccolta folclorica, ma soprattutto ad una documentazione di lingua ladina scritta e letteraria, inserendo nel manoscritto appunto anche opere di invenzione dell'autore Brunel.

La questione della lingua ladina, il problema della sua codificazione ortografica e grammaticale in senso tradizionale rimase infatti per il de Rossi il nodo irrisolto non solo dei suoi «das Fassatal betreffenden Arbeiten», cioè dei suoi studi fassani, ma anche delle sue ricerche folcloristiche posteriori alla cesura della guerra.

Torniamo al manoscritto tedesco delle *Märchen und Sagen*. Il de Rossi fa intendere, come abbiamo visto, che la raccolta è il frutto di un vissuto a contatto diretto con gli informatori anonimi. Fondamentalmente ciò corrisponderà a verità, come del resto è verificabile studiando la serie dei suoi quaderni. Nel lascito di Hugo de Rossi ci sono pervenuti 23 quaderni di annotazioni, ai quali si aggiunge un «Kopierbuch» (quaderno di bella copia) intitolato *Fassa*, contenente una settantina di leggende e racconti in fassano, interrotto bruscamente probabilmente nel 1912 e mai più ripreso. Questo «Kopierbuch» scritto ad inchiostro costituisce presumibilmente il diretto precedente del manoscritto tedesco, poiché sembra che il de Rossi abbia trascritto in questo quaderno ordinatamente (e naturalmente ben in ladino) tutto ciò che aveva annotato prima nei vari quaderni, oppure trovato in qualche altra fonte. Troviamo perciò in questi fogli i testi ladini di molte fiabe e leggende riportate in tedesco nel manoscritto del 1912 e troviamo pure la trascrizione di versi già pubblicati altrove e raccolti scrupolosamente dal de Rossi.

Nella serie dei quaderni veri e propri invece si può in parte riscontrare la premessa del «Kopierbuch»: fiabe e leggende annotate frettolosamente a matita ⁹ che hanno tutta l'apparenza di essere state buttate giù durante o subito dopo un autentico filò, oppure fiabe lunghe correttamente trascritte ¹⁰ – sempre a matita – che danno invece l'impressione di essere state copiate da qualche manoscritto già esistente. In quest'ultimo caso si tratta quasi sempre di materiale appartenente a Don Brunel che il de Rossi ricevette dalle mani di Franz Dantone o dal Vian. Senz'altro anche Don Brunel aveva sentito le sue storie dalla gente fassana, e quando il de Rossi riconobbe nelle «contie» dei pastori fiabe o leggende già elaborate dal Brunel, non vi trovò eviden-

⁹ È il caso del quaderno N. 5 contenente solo brevi appunti.

¹⁰ Il quaderno N. 1 contiene una ventina di fiabe svolte in prosa corretta ed estesa.

Per i materiali inediti folclorici del de Rossi cfr. l'edizione delle *Märchen und Sagen aus dem Fassatal*, (Vigo 1984), p. 14-37.

temente nulla di strano e inserì qualche racconto di tradizione Bruneliana anche nel manoscritto tedesco originariamente riservato solo a «contie» popolari di tradizione orale.

Gli informatori principali delle *Märchen und Sagen* saranno stati quindi senz'altro i pastori citati da Hugo de Rossi e questo dicasi soprattutto per le fiabe e leggende di larga e comune diffusione. Riscontriamo più o meno l'intero arco del tipico inventario fiabologico e leggendario alpino che l'Alton qualche anno prima (1881) non riuscì a trovare tra la gente ladinja.

Resta però il fatto che nella raccolta di *Märchen und Sagen* si svela in qualche punto lo zampino del vecchio Brunel, e - con tutto il rispetto verso i bravi pastori - è l' informatore più interessante.

Già prima di stendere il manoscritto delle *Märchen und Sagen* il de Rossi aveva messo a punto l'opera omnia del Brunel, ma nel manoscritto contenente i *Gesammelten ladinischen Manuskripte und Druckschriften* si trovano, come dice già il titolo, solo i manoscritti finiti o le opere stampate del sacerdote. Con ciò non voglio assolutamente minimizzare il valore della raccolta, anzi, se il de Rossi non si fosse assunto il compito di trascrivere pazientemente i manoscritti del Brunel, buona parte dell'opera di quest'ultimo sarebbe andata perduta; ma il de Rossi raccolse di più dei soli manoscritti, trascrisse dal lascito del sacerdote pure un ciclo di lettere trovate tra le varie carte - e qui iniziano le incognite:

Queste lettere, (sono 13, o più probabilmente solo 12), il de Rossi le trascrisse con cura (a inchiostro) in uno dei suoi quaderni e tutto fa presumere che avesse capito perfettamente la scottante importanza delle informazioni ivi contenute. Lui stesso afferma nella prefazione alla poesia *La Vea* inserita nel manoscritto Bruneliano, originariamente contenuta in una delle lettere della serie, di aver trovato la poesia «tra le lettere» di Don Brunel¹¹, e attribuì quindi le famigerate lettere alla mano del Brunel stesso. Siccome il de Rossi trascrisse parecchi manoscritti del sacerdote, bisogna pur credere che conoscesse

¹¹ Cfr. la prefazione del de Rossi alla poesia *La Vea*, Nr. XXIV della raccolta *Gesammelte ladinische Manuskripte und Druckschriften Don Brunels*. Il de Rossi inserisce la poesiola nella raccolta Bruneliana attribuendola in tal modo chiaramente a Brunel stesso; dice infatti nella prefazione di poter essere sicuro dell'autenticità della poesia avendola trovata «unter den Briefen Brunel's» che allora devono essere state autografe.

alla perfezione la calligrafia del Brunel e quindi non rimane altro che supporre che le lettere abbiano mostrato veramente la personale scrittura del Brunel.

Se così fosse le lettere devono essere pervenute al de Rossi tramite un amico del Brunel, forse il destinatario delle lettere; di ciò però il de Rossi non fa menzione, anzi, fa capire di aver avute le lettere direttamente dal lascito del Brunel – e la cosa non quadra. Del resto neanche il contenuto delle lettere non quadra con questa congettura: le lettere possono essere state scritte da chiunque altro, ma sicuramente non da un sacerdote.

Potrebbero essere lettere inviate al Brunel da qualche amico bene informato, ma allora perché il de Rossi le attribuisce alla mano del Brunel stesso? Se invece le lettere erano autografe del Brunel – e sembra proprio di sì – allora non quadra neanche quest'ultima ipotesi.

Resta una terza possibilità: che le lettere siano state trascritte già dal Brunel da qualche altra fonte a noi sconosciuta e vista la situazione probabilmente neanche più ricostruibile. Questo spiegherebbe pure perché siano spesso mancanti segni esterni della forma epistolare, cioè manchino di frequente le forme di cortesia iniziali o finali, tralasciabili ovviamente, se qualcuno non scrive, ma trascrive – essendo interessato solo alle informazioni folcloriche del testo. Le date delle lettere riportate dal de Rossi potranno allora essere benissimo le date della trascrizione effettuata dal Brunel e non già le date effettive delle lettere – altro dato di fatto che viene in aiuto della terza ipotesi.

Comunque stiano le cose, il de Rossi prende accuratamente nota di questi fogli e (a quanto si può desumere dalle sottolineature) li studia e li ristudia.

E ha ragione di farlo.

Infatti tutte le fiabe (o meglio leggende) strane e completate da rime degne di attenzione del manoscritto tedesco delle *Märchen und Sagen* provengono da qui, e cioè: tutta la parte riguardante le leggende strettamente locali, tra cui soprattutto la singolare leggenda del *Col de Me* con la sua stranissima «Canzone» rimata e semi-incomprensibile, nonché la tradizione di una guerra contro i romani capeggiati da un certo «Munez», ove l'omologia con il Munatius Plancus storico fa sorgere più di un dilemma. Inoltre vanno aggiunte sei leggende problematiche:

Die Vivana der Fruchtbarkeit, La Cea, Das Geisterschloß, e Die Totenwache, tutte quante corredate di formule magiche assai sospette,

l'appunto sui *Latrones* incomprensibile di per sé, ma con un'allusione forse di importanza decisiva per la decifrazione di alcune ricostruzioni di fiabe del Wolff, e soprattutto il racconto della *Verjagte Vivana*, contenuta nelle lettere sotto forma di una lunga poesia rimata.

Può darsi che il de Rossi abbia riscontrato queste leggende anche presso i suoi pastori, anzi, è probabile e per la *Verjagte Vivana*, è anche documentabile.

Questa leggenda si trova infatti sotto forma di appunto già in uno dei quaderni utilizzati dal de Rossi come agenda per fissare brevemente notizie sentite in giro. Poi la storiella ricompare nel «Kopierbuch» in forma estesa e pulita, ma sempre notevolmente abbreviata in confronto al racconto abbastanza lungo e ricco di dettagli del manoscritto tedesco, e – da notare – senza alcuna rima.

Non sbaglierò di tanto se presumo che questa sia stata senz'altro la forma della leggenda che il de Rossi sentì raccontare dai suoi pastori.

Ben altra è la forma trovata nelle lettere.

E infatti il de Rossi inserì la *Verjagte Vivana*, nel suo manoscritto tedesco non già traducendo la variante contenuta nel suo «Kopierbuch» e proveniente con ogni probabilità da una fonte orale diretta, ma seguendo la traccia della lunga poesia trascritta dalle lettere misteriose. Aggiunse poi coscienziosamente a piè pagina:

«Nach einem alten ladinischen Gedicht erzählt», e citò nel racconto svolto in prosa alcune strofe della poesia originaria. E per il manoscritto tedesco le cose potrebbero anche funzionare, anche se non si capisce del tutto perché mai il de Rossi non abbia citato l'intera poesia in questione la cui importanza folclorica sembra aver inteso completamente. Ma non aveva citato per esteso neanche le formule magiche contenute nelle altre leggende sospette e si può presumere che non volesse appesantire troppo il testo tedesco con ladinismi incomprensibili ai lettori destinatari.

Se questo ragionamento si salva già a stento per quanto riguarda il manoscritto tedesco, certamente non funziona più se prendiamo in considerazione il più tardo dattiloscritto ladino.

Questo dattiloscritto, contenente un centinaio di fiabe e leggende in ladino, il de Rossi lo stese probabilmente negli anni Venti, dopo aver completato il suo vocabolario, quando riprese in mano i suoi materiali folclorici. Che abbia pensato ad un'edizione di questo dattiloscritto non si può certamente escludere del tutto; sembra però che abbia fatto solo un po' di ordine nelle sue carte e nei suoi quaderni. Il dattilo-

scritto riunisce infatti le varie varianti di fiabe e leggende sparse nei quaderni, costituisce cioè una specie di parallelo al manoscritto tedesco del 1912, restituendo però ai racconti l'originario ladino ¹².

In linea di massima i testi del dattiloscritto ladino corrispondono quindi più o meno al manoscritto tedesco, anche se qualche dettaglio divergente desta attenzione e curiosità; un fatto però insospettabile: neanche nel dattiloscritto ladino il de Rossi cita per esteso le formule magiche annotate nelle presunte lettere di Brunel, anzi, per la versione della *Verjagte Vivana* torna esplicitamente ad una forma in prosa. Perché lo fa? Non si fidava dell'informazione? Aveva ragione di non fidarsi? Credeva forse che la lunga poesia fosse opera del Brunel poeta? Perché allora ne cita qualche strofa nel manoscritto tedesco presentandola quale canzonetta popolare, oppure perché non l'aveva inclusa interamente nel manoscritto Bruneliano, visto che raccoglieva con tanto zelo la produzione del sacerdote?

Oppure – e non ci rimane altra ipotesi – rimase semplicemente stupito di fronte a queste strane tradizioni e voleva saperne di più e soprattutto avere notizie più precise prima di pubblicarle.

E veniamo al problema della pubblicazione:

Hugo de Rossi aveva lavorato molto: ha raccolto, trascritto e salvato dal pericolo di cadere in oblio parecchio materiale, ma non ha mai pubblicato nulla del suo vasto repertorio folclorico. Che proprio non lo volesse fare, non è molto probabile – allora non avrebbe sicuramente neanche steso dei manoscritti in bella copia; che non avesse fatto con convinzione i passi necessari per una pubblicazione del suo materiale, è altrettanto sicuro. Il suo primo e più fruttuoso periodo di raccolta è rimasto bruscamente interrotto dalla guerra ed è comprensibile che poi abbia avuto ben altro a cui pensare; questa guerra non significò soltanto per lui personalmente un grave destino, ma mandò pure in frantumi la vecchia Austria e recise per un po' di tempo i contatti tra Innsbruck e la Valle di Fassa divenuta territorio italiano; e poi, dopo la guerra, si era affermato sul mercato

¹² Non vorrei soffermarmi troppo sul problema riaffiorato della sempre irrisolta questione dell'ortografia ladina. Quando il de Rossi iniziò il suo dattiloscritto doveva inevitabilmente affrontare il problema della trasposizione di testi manoscritti per cui si servì di un comodo sistema con pochi segni diacritici alla macchina da scrivere incapace di produrre tali segni. Cambiò più volte il sistema di scrittura dattilografica adottato, tentando varie soluzioni senza comunque rimanere soddisfatto di nessuna.

librario – come già ricordato – un altro raccoglitore di tradizioni ladine, l'autore delle famosissime *Dolomitensagen*, K.F. Wolff.

I due si conobbero bene e restarono amici fino alla morte del de Rossi (1940), anche se negli ultimi anni dev'essersi verificato un sensibile raffreddamento a causa proprio di questioni folcloriche.

La raccolta di *Märchen und Sagen* del de Rossi infatti era stata prevista solo come una prima parte; il raccoglitore ne aveva progettata anche una seconda, del resto già iniziata e annunciata nella breve prefazione al manoscritto tedesco:

«Die Aufzeichnungen über die Arimannen Tarluj, Sorejina, Krepakör usw. die auch K.F. Wolff, Bozen, in seinem Buche Monographie der Dolomitenstraße auszugsweise bringt, werde ich im nächsten Jahre sammeln ...». (L'anno prossimo raccoglierò le notizie sugli Arimanni Tarluj, Sorejina, Krepakör ecc. di cui Karl Felix Wolff, Bolzano, ha già in parte riferito nel suo libro «*Monographie der Dolomitenstraße*»).

In questo anno prossimo, nel 1913, uscì il primo volume delle *Dolomitensagen*, e dopo la guerra cominciò la fortuna di questo libro che finì per creare perfino una specie di sinonimia tra il nome delle Dolomiti e il soprannome ricavato dal racconto più famoso della raccolta Wolffiana: «I monti pallidi».

Il de Rossi stesso prestò all'amico Wolff i suoi appunti affinché egli li utilizzasse, e non concluse più la seconda parte contenente tra altre cose la versione Fassana della leggenda dei Fanes, una delle leggende più complesse della tradizione ladina e conosciuta finora solo nella ricostruzione – non sempre affidabile – del Wolff.

Proprio a causa di questa leggenda i due – il de Rossi e il Wolff – devono aver avuto qualche dissenso, perché il de Rossi fece avere sì al Wolff ogni informazione utile a sua disposizione, non lo seguì però né nei suoi tentativi di ricostruzione di forme perdute, né nei suoi esperimenti di ristrutturazione di materiali folclorici, del resto realmente assai discutibili. Non si definì studioso, insomma, né si cre dette poeta, ma voleva essere semplicemente un fedele raccoglitore di tradizioni popolari.

Egli non si azzardò mai a formulare teorie o a costruire sulla base delle sue raccolte arditi sistemi di interpretazione, anzi – di fronte alla lunga poesia contenente in rima la storia della *Verjagte Vivana* e strane invocazioni, il nostro folclorista si ritirò.



insieme una versione in prosa e lasciò ad altri più esperti l'ostico problema di cogliere il significato di queste tradizioni.

Gli esperti radunati nel settembre del 1976 a Vigo per parlare dell'«entità Ladina Dolomitica» rifiutarono ancora categoricamente il valore storico-antropologico della tradizione orale ladino-fassana, e questo è comprensibile, visto che di materiali a disposizione ce n'erano pochi (più o meno solo il Wolff di cui mancò qualsiasi visione critica) e quel poco era compromesso¹³.

Il materiale prodotto da Hugo de Rossi invece ha tutte le carte in regola: è stato raccolto con umiltà e con scrupoloso rispetto dell'autenticità della tradizione riscontrata. È perciò in grado di evidenziare chiaramente che la Valle di Fassa è terra di antiche tradizioni e ne dimostra il particolarissimo fascino. Inoltre riempie una grave lacuna nella documentazione della folcloristica alpina confutando la tesi dell'Alton e provando l'esistenza di una particolare e genuina tradizione popolare ladina.

Sulla base di questo materiale è ormai pienamente lecita la domanda: cosa significa tutto questo? Cosa ci dicono queste antiche tradizioni?

La parola passa agli esperti in materia, cosa che Hugo de Rossi non ha voluto mai essere, ma ai quali ha spianato la strada.

¹³ Cfr. gli Atti del convegno interdisciplinare *L'Entità ladina dolomitica* tenutosi a Vigo il 10-12 settembre 1976 (a cura di L. Heilmann, Vigo 1977), in particolare p. 179.

MILKO MATIČETOV

LA RACCOLTA DI UGO DE ROSSI
NEL QUADRO DELLA NARRATIVA ALPINA ORIENTALE

Quando il prof. Heilmann e il dottor Chiocchetti, a nome dell'*Istitut cultural ladin «Majon di Fašegn»*, mi invitarono a partecipare alla presentazione della raccolta di fiabe e leggende fassane di Ugo de Rossi, con un contributo di studio, io ero alle prese con un raccoglitore di leggende dell'arco alpino orientale: Anton Chaurand de Mailly.

Le *Sagen aus Friaul und den Julischen Alpen* (Lipsia 1922) di quest'ultimo, infatti, dovrebbero uscire in versione italiana a Gorizia nel corrente anno 1985 in una nuova edizione critica ed aggiornata, per mia cura. Essendomisi insperatamente offerta la possibilità – se avessi accolto l'invito – di prendere conoscenza delle *Märchen und Sagen aus dem Fassatale* senza bisogno di attendere l'uscita del volume, come avrei potuto resistere alla curiosità scientifica e non rispondere subito con un deciso «sì»? Grazie a ciò la raccolta di Ugo de Rossi mi fu sott'occhio – nelle bozze impaginate – già nel mese di dicembre scorso, cosicché potei conoscere a fondo sia il materiale narrativo, sia le note comparative e insieme ammirare l'esteso apparato critico che fa della suddetta pubblicazione un modello di acribia. Nei quattro mesi trascorsi dal primo incontro con Ugo de Rossi, ora che all'edizione tedesca fa seguito anche quella italiana, le prime impressioni positive non ebbero per nulla a soffrirne, ma si sono anzi rafforzate ed approfondite.

Se volessimo istituire dei paralleli fra Ugo de Rossi (1875-1940) e Anton Chaurand de Mailly (1874-1950) lo faremmo non a caso, ma perché tra i due si possono realmente riscontrare delle affinità. Oltre

ad essere contemporanei, ambedue nati in famiglie nobili (ladina quella del primo, francese-slovena quella del secondo), ambedue austriaci attratti nell'orbita culturale tedesca in modo da firmarsi Hugo *von* Rossi il primo e Anton *von* Mailly il secondo, ambedue impiegati statali: presso le poste il primo, presso la dogana il secondo, ambedue furono autodidatti nel campo del folklore, dove le loro raccolte narrative si collocano nel secondo decennio del nostro secolo: 1912 H. von Rossi, 1916-1917¹ A. von Mailly.

Accanto alle somiglianze dobbiamo però accennare anche alle rispettive differenze. Mentre Ugo de Rossi si limita alla Val di Fassa, A. de Mailly abbraccia una zona più vasta, cioè l'intero «Küstenland» (Litorale) austriaco. Ad eccezione di qualche testo preso dai materiali di Don Brunel la maggioranza dei 95 racconti di Ugo de Rossi fu annotata da lui personalmente dalla viva voce dei pastori fassani. Il Mailly invece assunse le circa 150 leggende più caratteristiche del Litorale da fonti molto disparate; prevalgono quelle a stampa riunite da lui stesso; altre furono raccolte a sua richiesta da una mezza dozzina di collaboratori e solo una minima parte fu attinta da lui direttamente dalla «bocca del popolo».

La Valle di Fassa compattamente ladina trovò in Ugo de Rossi un valido raccoglitore anche per via della perfetta conoscenza della parlata dei suoi narratori. Il Litorale plurilingue (friulano, italiano, sloveno e croato) invece procurò al Mailly parecchie difficoltà dovute fra l'altro alla sua minore dimestichezza con parte delle lingue della regione. Lo dimostra la sua predilezione per le fonti redatte in tedesco; ma anche quando ricorre a fonti in altra lingua i testi da lui redatti risultano quasi sempre molto abbreviati rispetto agli originali. Di fronte ai testi presentati dal de Rossi nel suo ladino dolomitico o/e in buone versioni tedesche, il materiale maillyano ben spesso lascia a desiderare e non ci dà quel senso di autenticità che è proprio delle *Fiabe e leggende della Val di Fassa*. D'altro canto né il de Rossi né il de Mailly si preoccupano di nominare gli informatori; solo eccezionalmente lo fa il secondo, il quale però di regola di volta in volta cita i propri collaboratori e le fonti stampate. Per avere indicazioni sulla

¹ Del 1916 sono: *Mythen, Sagen und Märchen vom alten Grenzland am Isonzo*, München. E già nel 1917 si trovava presso Johannes Bolte come manoscritto intitolato «Sagenschatz aus dem Küstenlande» la raccolta stampata 5 anni più tardi a Lipsia (*Sagen aus Friaul und den Julischen Alpen*).

letteratura comparativa riguardante il materiale leggendario da lui messo insieme, il Maily chiese aiuto a Johannes Bolte. Il fondo narrativo di Ugo de Rossi invece, dopo essere rimasto a giacere per quasi tre quarti di secolo, trovò finalmente in Ulrike Kindl dell'Università di Venezia chi vi diede non una ma tutte e due le mani e in più anche una parte del cuore. Mi piace riconoscere che il di lei impegno, il di lei esempio mi giovarono molto offrendomi fra l'altro anche preziosi argomenti per persuadere l'editore goriziano a non voler precipitare ad ogni costo la seconda edizione delle leggende del Maily ma a pazientare quel tanto che è necessario perché il curatore possa fare il suo lavoro per bene, entrando magari in nobile competizione scientifica con l'edizione delle *Fiabe e leggende della Val di Fassa*.

* * *

Ma ora lascio da parte ogni altra considerazione per accostarmi direttamente alla raccolta di Ugo de Rossi – con gli occhiali miei, con le mie esperienze di folklorista proveniente dal margine orientale delle Alpi Orientali. Questi miei «occhiali» mi fanno forse vedere certi fatti e certi fenomeni sotto un aspetto alquanto diverso da quello che si profila attraverso gli occhiali della signorina Kindl. Premetto però che non intendo assolutamente aprire oziose dispute né cercare alcunché in contrasto con Ulrike Kindl. Il suo punto di partenza – se leggo bene tra le righe del volume da lei curato – in fondo in fondo è filologico, anche se il folklore, con l'acuta analisi delle *Dolomitensagen* di K.F. Wolff, è divenuto ormai una sua «seconda patria».

Qualche mia nota aggiuntiva ai testi del de Rossi o ai commenti a quei testi è da considerarsi non più di un modesto apporto folklorico, dal di fuori, inteso a suggerire eventualmente qualche nuova veduta, allargare forse qua o là l'orizzonte, in particolar modo verso Est.

Per i miei appunti – occasionali e limitati solo a pochi testi tra i più caratteristici o almeno tali da non annoiare i non specialisti – credo sia meglio di tutto seguire la numerazione delle *Fiabe e leggende della Val di Fassa*.

3. *Invidia no porta ben / Bosheit und Neid bringen kein Glück.* Si tratta di una variante della famosa fiaba di «Amore e Psiche», documentata già nel 2° secolo nelle *Metamorfosi* (o «Asino d'oro») di Apuleio e in tempi a noi più vicini fatta oggetto di fondamentali studi monografici basati su di un ricchissimo materiale popolare. Jan-

-Öjvind Swahn (*The Tale of Cupid and Psyche* [AaTh 425+428]. Lund 1955) sottopose a una minuta analisi ben 1042 varianti della fiaba; alle 35 greche conosciute dal folklorista svedese ne aggiunse più di quattrocento Georgios Megas (*Das Märchen von A. und P. in der griechischen Volksüberlieferung*. Atene 1971; dello stesso si veda pure l'articolo sintetico nella *Enzyklopädie des Märchens* I, Berlin 1977, col. 464-472), il quale affermò che l'origine di questa fiaba si deve senz'altro cercare sul suolo greco. - In confronto con le varianti da altre parti d'Italia e d'Europa la var. del de Rossi è atipica e monca nel tratto finale, ma tuttavia importante come testimonianza che la Val di Fassa pur possedeva anche la fiaba tipo Aarne-Thompson n. 425. Qualche appassionato ricercatore di fiabe ladine, anziché accontentarsi di questa constatazione, potrebbe perlustrare in lungo e in largo tutta la valle e non limitarsi a interrogare i pastori di Chiusèl. Recenti esperienze infatti dimostrano che forse non è ancora troppo tardi per imprese del genere. I colleghi italiani che in una campagna di ricerche sul campo tra il 1968 e il 1972 per la Discoteca di Stato percorsero mezza Italia, riuscirono fra l'altro a trovare parecchie nuove varianti di Amore e Psiche (cfr. *Tradizioni orali non cantate. Primo inventario nazionale per tipi* ecc. A cura di A.M. Cirese, L. Serafini, con la collaborazione iniziale di A. Milillo. Roma 1975, pp. 96-102). Nel Friuli orientale, nella Valle di Resia, a parlata slovena, non potei ritrovare tale fiaba fino a che nel 1969 nella colonia resiana di Graz in Stiria venne a galla una bella variante del sottotipo 425 E; fa parte del bagaglio narrativo che gli emigranti resiani portarono con sé all'estero probabilmente nella seconda metà del secolo scorso (v. M. Matičetov, *Slovenska ljudska pravljica*. In: K. Brenkova, *Slovenske ljudske pripovedi*, Ljubljana 1970: 13-17).

Dalla Carnia infine si conosce una variante raccolta a cavallo tra l'800 e il '900 da G.Tavoschi (*Racconti popolari friulani*, IV, Udine 1969, n. 35).

4. *No je vel ge dar fe dut alle femene / Man soll den Weibern nicht alles anvertrauen*. Il folklorista finlandese Aarne già nel 1914 dedicò a questo racconto, diffuso oltre che in Europa pure in Africa e in Asia, uno studio monografico: *Der tiersprachenkundige Mann und seine negerige Frau* (FFC n. 15). L'indice Aarne-Thompson del 1961 segnala al n. 670 solo dalla Finlandia ben 74 varianti. Il prof. B. Rusić, autore di uno studio su «La lingua "muta" [=degli animali] nella tradizione

e nella letteratura orale degli slavi meridionali» (*Nemušti jezik u predanju i usmenoj književnosti Južnih Slovena*. Skopje 1954), puntò la sua indagine in special modo sulle componenti etnologiche della tradizione narrativa (seguendo in ciò l'esempio del Frazer, *The Language of Animals*, 1931), ma tuttavia si diede da fare per raccogliere il maggior numero possibile di varianti originali (allora gli tradussi perfino una variante dal friulano). – Alla fiaba del de Rossi è simile in alcuni punti una variante – in parte purtroppo lacunosa – registrata nel 1901 tra gli sloveni del Torre ěa J. Baudouin de Courtenay (*Materialien zur sūdslav. Dialektologie und Ethnographie* II. S. Petersburg 1904, p. 68-71). Perciò, se richiesto, io non oserei sottoscrivere quanto si legge sulla (ipotetica) via seguita dal racconto – «giunto fino in Fassa attraverso Venezia, probabilmente con la mediazione dello ... Straparola» (p. 56 dell'ed. italiana, p. 80 di quella tedesca). La surricordata ricerca sul campo per la Discoteca di Stato – 1968, 1972 – fruttò quattordici nuove varianti italiane, tutte – credo – ancora inedite.

5. Die Vivane und die Stieftochter. – 6. L fus de or / Der Salvan und das Stiefkind. Ambedue questi testi (per il primo manca il corrispondente ladino) sono diramazioni della fiaba tipo Aarne-Thompson n. 480 – La ragazza cortese e quella scortese – che però in questa valle attraverso l'inserimento di esseri mitici (Vivane, Salvan, Bregostana) e con la localizzazione in riva all'Avisio si tingono leggermente di colori mitico-legendari. Con viva sorpresa trovo che nella variante fassana n. 5 la protagonista principale – Lena – porta lo stesso nome come nella Val Resia dove la fiaba è conosciuta col titolo di «La bella Lena e la brutta Catterina» (Ta lipa Lena anu ta grda Katarina. Cfr. M. Maticetov, *Godovčičaci. Zur Deutung slowenischer Varianten vom Typ AT 480*. In: «Dona ethnologica» – L. Kretzenbacher zum 60. Geburtstag. München 1973, 309-320). La coincidenza è puramente casuale?

L'increscioso «vuoto di documentazione» fra le Alpi Giulie e le Dolomiti oggi purtroppo non ci permette una risposta soddisfacente. (Dal Friuli conosco una sola variante: D. Zorzut, *Sot la nape* 3, p. 24). Bisogna avvertire che anche questa fiaba fu già sottoposta a un dettagliato esame, per merito del folklorista americano Warren E. Roberts, *The Tale of the Kind and Unkind Girls* (Berlin 1958. Fabula, Supplement-Serie B, Untersuchungen 1). Ma dal 1958 in qua saranno venute alla luce molte varianti nuove (47 per es. in Italia, nel 1968-1972, per

la Discoteca di Stato, più una decina raccolte a partire dal 1962 tra gli sloveni d'Italia e conservate nell'Istituto delle tradizioni popolari slovene a Lubiana). Tutto il materiale nuovo di certo arricchirà sensibilmente il quadro presentato dal Roberts quasi trenta anni fa.

12. *Sent'Uljana e diaol (malán) / Entstehung des Buš de St. Uljana (=St. Julianaloch)*. Il racconto etiologico su una fenditura nella roccia ci ricorda una leggenda delle Alpi Giulie – Mailyly n. 100 – dove però è la Madonna a vincere il diavolo. Questi per arrivare primo alla meta e stornare la costruzione di un santuario, si lancia dritto attraverso la montagna facendo un foro che si vede ancora: Prestreljenik nel massiccio del Canin. La scenetta fu tra l'altro utilizzata da J. Kugy, *Aus dem Leben eines Bergsteigers* (München 1925: ed. ital. *Dalla vita di un alpinista*. Bologna 1967, p. 165).

31. *Sent Nikolo / Der heilige Nikolaus von Pozza*. In questo racconto, che sarebbe meglio chiamare «memorato» anziché «leggenda», non riesco a trovare qualcosa di «scherzoso». La secca battuta del sacrestano rivolta alla statua del santo – «Parete veje!» (Wehre dich selbst, Alter! / Santo vecchio, difenditi da te!) – anche se rasenta il blasfemo è comprensibile in quella situazione estremamente pericolosa. E il santo di Pozza non se l'ebbe per male, comprese a volo che le parole del «monek» Franz de Čekin non erano né un insulto né uno scherzo e reagì di dovere: l'acqua tornò nel suo letto naturale «e pasà l era l perikol». Lo studio dei comportamenti tradizionali ci dice che in casi di emergenza, di gravi calamità naturali si ricorre ai rimedi più strani e impensati. Parlando di alluvione, dell'arresto e della calata delle acque nel 1845, mi viene in mente una pratica del tutto opposta: per sollecitare la pioggia in periodi di grande siccità. Ve la espongo brevemente non perché abbia qualche attinenza col fatto di Pozza ma solo per chiedere se qualcuno (forse il P. Frumenzio Ghetta?)² abbia mai sentito o letto qualcosa di simile a quanto un amico resiano scrisse nell'ultima annata di «Traditiones» (13-1984, 195): una volta in

² Il P. Ghetta, pozzo inesauribile di notizie storiche dalla sua Val di Fassa, seppe dirmi solo di un teschio umano che un oste trasportò dal cimitero nella sua cantina sotto le botti per aver sempre vino in abbondanza; fu processato agli inizi del Seicento. Attendiamo con impazienza la pubblicazione di questa gentile informazione, provvisoria, e saremmo naturalmente ben lieti di ospitarla nelle «Traditiones» a Lubiana.

autunno, quando tardava a venire la pioggia indispensabile per la fluttuazione del legname verso il piano, gli abitanti di Osojane/Oseacco dissotterrarono un teschio umano e lo esposero alla confluenza di due corsi d'acqua donde aveva inizio la fluttuazione, nella certezza che ciò avrebbe finalmente fatto cadere piogge abbondanti.

44. *L Pavaruk / Der Pavaruk*. Questo essere mitico che al di là del Sella è detto anche Pavarò e da qualcuno considerato come altra forma di apparizione dell'Orco, al de Rossi venne descritto come una «brutta bestia» con grossa testa di cane, corpo umano, braccia lunghe da un orlo del suo campo all'altro e che ha sempre con sé una falce d'oro: se i monelli vogliono rubargli fave o rape, accorre subito e, se li acchiappa, taglia loro via le gambe... Tale figura mitica fassana mi ricorda la misteriosa figura di un (innominato) «padre» o «nonno» in certi scongiuri contro la nebbia da me uditi nel 1940 in Friuli, tra gli sloveni sulla destra del Torre. Alla nebbia, personificata, viene diretta l'intimazione «Fuggi, fuggi, nebbia!» seguita da una oscura minaccia: «perché c'è il padre nell'erba [il nonno nella paglia], egli ha una scure sulla testa, egli ti taglierà [io ti taglierò] i piedi» (v. M. Matičetov, *Uno scongiuro sloveno contro la nebbia e i suoi corrispondenti svizzeri*. In: «Alpes Orientales» 3 [=SAVk 57, 3/4], Basilea 1961, 160-163). Sappiamo che gli scongiuri conservano tenacemente credenze e immagini altrove sparite, che perciò spesso non riusciamo più a spiegare. Orbene, questo Pavaruk che «kon se l aea semper na fauč o sesla de or», sempre pronto a tagliare i piedi o le «ame» (gambe) dei monelli, getta nuova inattesa luce sul quanto mai enigmatico «padre»/«nonno» di certe formule scongiuratorie distanti – in linea d'aria – neanche cento chilometri dalla Ladinia centrale verso Est.

63. *La veja dei kugoloni. L veje da i kogologn / Die Bregostana mit dem geraubten Kinde*. Non intendo parlare del bimbo rapito dalla culla e sostituito con uno spurio (Wechselbalg) anche se ebbi la ventura di registrare molte belle varianti di questa leggenda («Tienti il tuo tignoso e ridammi il mio sano!») tra gli sloveni occidentali, in particolar modo nella Resia. Per qualche non superflua considerazione di principio mi soffermerei invece sul particolare dei gusci d'uovo. G. Vidossi credette di poter inserire questo motivo tra gli *Influssi tedeschi nel folklore friulano* («Ce fastu?» 24-25, 1950, al n. 3: Lo stupore del «guriùt»). Se uno studioso di fiabistica tedesco della levatura di Fried-

rich von der Leyen in margine alla fiaba n. 39 delle KHM dei fratelli Grimm scrisse che essa «è rimasta proprietà dei tedeschi, come pure l'astuzia di cuocere la birra in gusci d'uovo» (*Das deutsche Märchen und die Br. Grimm*. Düsseldorf 1964, 55), uno studioso non tedesco che non avesse condotto ricerche speciali su quella fiaba difficilmente potrebbe mettere in dubbio la veridicità di una affermazione del genere. Per fortuna però si trovò chi – per aver esaminato a fondo proprio questo tema – poté contraddire competentemente a Friedrich von der Leyen: lo studioso svizzero R. Wildhaber (*Die Eierschalen in europäischem Glauben und Brauch*. «Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae» 19, 1979, 435-457). Egli, oltre a precisare che già Jakob Grimm aveva dato prove dell'esistenza del motivo dei gusci d'uovo fuori dell'area tedesca – nel mondo celtico – arricchì la documentazione esistente con nuove abbondanti prove trovate in Bretagna, nel Wales e in Irlanda, in Inghilterra e nei paesi scandinavi, con ramificazioni verso Est tra slavi e lituani, verso Ovest tra i francesi, dichiarando invece incerti il suo confine a sud delle Alpi e la sua presenza a sud dei Pirenei. Il Wildhaber sostenne infine l'opportunità di tracciare una carta della diffusione di questo motivo, da inserirsi nell'Atlante etnografico europeo. – Tra i ladini delle Dolomiti, come ci informa U. Kindl, l'enigma dei gusci d'uovo, già prima del de Rossi, fu notato dall'Alton; per una segnalazione aggiuntiva dalla Valle di Fassa si veda pure G. Vidossi («Ce Fastu?» 24-25; ristampato nei suoi *Saggi e scritti minori di folklore*. Torino 1960, 439)³. Ogni qualvolta sentiamo che temi, soggetti, motivi della narrativa popolare si vogliono proclamare appartenenti a questo o quel gruppo etnico senza aver prima intrapreso approfondite ricerche comparative, abbiamo tutte le ragioni di essere subito scettici.

64. *Žan Baila e la Bregostana / Die hinterlistigen Bregostane*. Mi limito qui soltanto al raggio o beffa di un pastore ai danni di una Bregostana, con il famoso motivo del «Selbertan»/«Nstes». Il testo ladino, benché edito già nel 1887, sfuggiva all'autore di uno dei primi studi monografici impostati secondo il metodo storico-geografico o

³ Uno dei benevoli ascoltatori, Siegfried von Rachewiltz, mi avvertì con molta cortesia di aver di recente dedicato a questo tema uno scritto che purtroppo mi sfuggiva: *Das Eierschalenrätsel in der Tiroler Sagen* (Der Schlern 54, 1980, H. 12, p. 598-605). Lo ringrazio vivamente anche per l'estratto inviatiomi.

«finlandese»: O. Hackmann (*Die Polyphemsage in der Volksüberlieferung*. Helsingfors 1904). Nella raccolta Maily tale motivo è presente nel testo n. 34/II, trascritto su un'isola della Dalmazia centrale, dove in bocca croata suona «Sam ja». Per notizie riguardanti la documentazione slovena e friulana rinvio – non volendo ripetermi – alla rispettiva nota dell'edizione italiana di A. von Mailly, di prossima pubblicazione.

67. *Le Bregostane e l Konzil de Trent / Die Bregostane und das Konzil von Trient*. Conservo ancora fresco il ricordo di certi racconti sentiti da ragazzo a Kopriva, nel mio villaggio natale sul Carso triestino. Niente di strano se si continua a parlare del concilio qui in questa valle che amministrativamente dipende da Trento. Fa invece meraviglia sentire davanti alle porte di Trieste nominarlo quasi come un'entità o istituzione mitica («sveti tridentinski zbor» – il santo concilio di Trento), in grado di bandire il diavolo e altri spiriti maligni che prima di allora – a dir della leggenda – scorazzavano liberi sulla superficie della terra, magari alla luce del giorno.

74. - 76. *La trota / Die Trud – Die T. und der Schmied – Die T. gefangen*. I ladini accolsero – non si sa quando – il nome tedesco dell'essere mitico femminile «Trud» nella forma Trota (che potrebbe essere pacificamente usato anche in italiano): In base all'assenza della Trota nelle raccolte ladine anteriori a quella del de Rossi si potrebbe, solo con estrema cautela, rischiare l'ipotesi che ciò sia avvenuto tardi. Se così fosse, come si spiega il fatto che la Valle di Fassa per l'azione attribuita all'incubo, quella cioè di «opprimere nel sonno», ha coniato – fenomeno se non unico, rarissimo – perfino un verbo: «trotar»⁴ (p. 231 dell'ed. tedesca e 206 di quella italiana)? Presso gli sloveni in Carinzia il nome della Trota è venuto in contaminazione con «Mora»/«Moren», uno dei tanti nomi dell'incubo nelle Alpi Orientali: risultato dell'accoppiamento è la Trotamora (v. J. Kelemina, *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva*. Celje 1930, n. 63; per la «Mora» v. pure A. von Mailly, n. 16: Der Chalchut). L'esperienza ci mostra che

⁴ L'amico udinese GP. Gri gentilmente mi segnala un corrispondente friulano raccolto da N. Cantarutti a Navarons di Meduno (PN): «vencolâ», dalla base «vencul» = incubo (N. Cantarutti, *Il «maciaroul» e altre credenze a Navarons di Meduno*, in «Sot la Nape», XII (1960), 3-4, p. 6).

certe leggende o singoli motivi leggendari, verosimilmente non estranei al fondo narrativo ma solo emersi tardi, qualche volta tuttavia rimontano a un lontano passato, e si presentano in una fase arcaica della tradizione orale. Con esempi alla mano nei miei commentari alla già citata raccolta di fiabe e leggende di Anton von Mailly tentai di dimostrare la validità di quanto sto dicendo. Qua e là potei perfino servirmi, come di un prezioso termine di paragone, di certi racconti pubblicati per la prima volta tre secoli fa da J.W. Valvasor (*Die Ehre des Herzogthums Krain*. Nürnberg-Laybach 1689). A proposito delle raccolte messe insieme da C. Schneller (1867), L. von Hörmann (1870), G.B. Alton (1881), don Brunel, U. de Rossi (1912/1984) e da altri raccoglitori meno noti credo fermamente che esse non sono riuscite a esaurire il patrimonio narrativo dei ladini delle Dolomiti. Soltanto una ricerca sistematica, condotta con appositi accorgimenti e metodi moderni potrebbe mostrare che cosa ancora nascondono le valli intorno al Sella, quella di Fassa compresa.

* * *

A conclusione di questi miei assaggi, dopo le dieci brevi soste dedicate a tredici numeri scelti nella raccolta di *Fiabe e leggende della Val di Fassa* di Ugo de Rossi, non posso esimermi da qualche fugace impressione personale sul libro nel suo insieme. Il sistema adottato per presentare i racconti fassani negli originali ladini e nelle rielaborazioni tedesche del de Rossi mi pare ideale. (Queste «rielaborazioni» risultano ora allargamenti, ora sintesi, ora traduzioni libere, a seconda dei casi.) Grazie alla redazione di U. Kindl il lettore interessato può di volta in volta farsi una precisa idea dello stato nel quale U. de Rossi lasciò ogni singolo racconto. Oso dire che se egli fosse riuscito a finire il libro, se gli avesse dato l'ultima mano da solo, gli studiosi di folklore oggi non disporrebbero di questo prezioso documento. Sì, la raccolta curata da Ulrike Kindl è un documento di prim'ordine, perché ci permette di entrare nell'officina-laboratorio di un onesto e buon raccoglitore di fiabe e leggende popolari dell'inizio del nostro secolo, un vero entusiasta, un amatore nel più nobile senso di questa parola, Ugo de Rossi, il quale però da autodidatta si trovò in imbarazzo: che strada seguire, come ordinare il materiale narrativo raccolto, in che forma presentarlo al pubblico. Siccome non tutti i mali vengono per nuocere, potremmo anche in questo caso dire – senza alcuna punta di ironia – che l'interruzione del lavoro di Ugo de Rossi fu in un certo qual senso

provvidenziale. Solo così infatti abbiamo, di norma, in mano più forme dei singoli racconti. Se qualche rara volta non compare il testo in tedesco, ma solo quello ladino (p. es. al n. 48), o viceversa non si conosce il testo ladino, oppure il testo tedesco contiene dettagli importanti che nel ladino mancano (n. 36), comunemente tuttavia i testi tedeschi generalizzano, sono una specie di astrazione, mentre le formulazioni ladine hanno una veste più circostanziata, più vivace. Così per esempio di fronte al n. 29 (La gran čampana di S. Žan) la stessa curatrice dovette annotare: «Il testo ladino sembra... costruito in modo più coerente e drammatico rispetto alla versione tedesca». In confronto col testo tedesco del n. 37, piuttosto un po' scheletrico, pallido, quello ladino risulta migliore e più ampio; se dovessi scegliere tra i due per un'antologia di leggende, la scelta cadrebbe certo sul n. 37 in ladino. Nel caso concreto ciò avverrebbe per ragioni tematiche; altrove invece per la freschezza stilistica. Basti un solo esempio per tanti: nel n. 34 (L Krist de Fedaja) si parla dell'anima più negletta del Purgatorio, già serva presso Ponzio Pilato, la quale, liberata dalla preghiera di una monaca, così si rallegra: «Ades min vae čauda te l Paradis»; in tedesco leggiamo: «Jetzt komme ich endlich in den Himmel», il che non è di certo un equivalente...

Perché la curatrice del libro non si inorgoglisca troppo delle lodi che le stiamo profondendo, dobbiamo pur additare anche qualche ombra, del resto già notata prima, tra le nostre osservazioni ai dieci testi del de Rossi. Se qualcosa non mi soddisfa in pieno, sono i raffronti, comunemente andati a cercare nell'area vicinior settentrionale. Nella «Nota» di cui è corredato ogni singolo numero della raccolta ben spesso ci imbattiamo in constatazioni di questo tenore: «è molto diffuso nel Tirolo e in generale nell'area tedesca», al che seguono le relative indicazioni bibliografiche. A prescindere dai riscontri d'obbligo - dalla letteratura popolare ladina - nelle *Fiabe e leggende della Val di Fassa* la ricerca dei paralleli si svolge normalmente su una linea che porta dal Nord al Sud: dal Tirolo transalpino (però si va certo anche più in su: nel Vorarlberg, in Baviera e altrove, per non dire di un più vasto spazio tedesco incluso nelle raccolte dei Grimm) scendiamo giù verso le valli dolomitiche ladine. Se mi oppongo a siffatto «itinerario obbligato» è perché esso nasconde un pericolo non indifferente: il lettore comune, digiuno di folklore comparato, ignaro che la diffusione dei racconti popolari soggiace a certe leggi che in parte ancora ci sfuggono, a forza di sentire sempre lo stesso ritornello potrebbe anche farsi l'idea

errata che la limitazione al vicinato settentrionale tedesco sia qualcosa di oggettivo, che corrisponde a un reale stato di cose, non già a una decisione contingente, artificiale, assunta dalla curatrice.

Questa mia reazione a un determinato modo di procedere sarà probabilmente da attribuire a una vecchia allergia del sottoscritto: infatti già ai miei esordi folkloristici insorsi contro lo stesso «peccato originale» che individuai in taluni scritti degli allora maggiori studiosi sloveni di folklore. Quella generazione, formatasi nelle università tedesche, partiva da una piattaforma tedesca e pertanto negli studi comparativi da essa condotti il materiale tedesco aveva la precedenza e spesso il sopravvento. Logico quindi l'orientamento (forse inconscio, automatico) di quella generazione su di una linea Nord-Sud. Fu allora – nel 1940 – che proposi per lo studio comparativo del folklore sloveno l'opportunità (e dimostrai anzi la necessità) di una seconda linea, – Sud-Nord – opposta alla prima, che tenesse in maggior conto il materiale romanzo e in particolar modo quello italiano, da me conosciuto a Padova.

Oggi, dopo decenni di esperienze, vedo però che anche quegli itinerari – Nord-Sud, Sud-Nord – non bastano. Oltre ai meridiani geografici infatti esistono anche i paralleli geografici e conviene quindi muoversi pure su altre linee direttrici – Est-Ovest, Ovest-Est – però con lo sguardo sempre teso non solo ai quattro punti cardinali, ai cosiddetti «quattro venti», bensì tutt'intorno, per 360 gradi. Ma neanche questo è sufficiente. Lo studio della narrativa popolare ci mostra che per esempio le leggende hanno radici in grande profondità e talora precedono addirittura la popolazione attualmente esistente su un determinato territorio. Si voglia o no, eccoci attirati nel vivo di certi problemi di sostrato. Se le Alpi Orientali hanno visto susseguirsi popolazioni parlanti venetico, illirico, celtico, latino, longobardo, tedesco, sloveno, friulano, ladino ecc., che cosa mai sarà avvenuto delle tradizioni mitico-poetico-narrative (delle quali nessuno dei vari gruppi etnico-linguistici or ora nominati era privo) sia nei periodi di convivenza sia in occasione dei vari «cambi di guardia»?!

Certe edizioni di fiabe e leggende popolari come questa fassana di Ugo de Rossi o quella goriziana di Anton von Mailly ci offrono comunque buone occasioni e possibilità di scoprire cose e problemi nuovi pur affrontando motivi e testi vecchi. Possiamo essere pertanto certi che «pane non mancherà» né per i denti nostri né per i denti delle generazioni a venire.

LEANDER PETZOLDT

PROBLEME DER KATEGORISIERUNG UND TYPISIERUNG VON VOLKSSAGEN *

Wie die Legende, das Rätsel, das Märchen und der Schwank ist die Sage morphologisch betrachtet eine «einfache Form», die durch die Simplizität ihrer Struktur einen leichten Zugang zu ermöglichen scheint. Inhaltlich umfaßt sie das breite Spektrum menschlicher Auseinandersetzung mit seiner eigenen und der ihn umgebenden Natur, mit der historischen Realität und der transzendenten Welt. So gesehen ist die Sage eine «Urform menschlicher Aussage» und gehört als dichterische Form zu den «ontologischen Gattungs-Archetypen», die wie alle diese Formen volkstümlicher Dichtung Grundbedürfnissen der menschlichen Psyche entspringen (K. Ranke).

Im streng fachwissenschaftlichen Sinne ist der Begriff Sage eigentlich unverwendbar. Man greift hier auf Untergliederungen zurück, da der Begriff im allgemeinen Sprachgebrauch zu unscharf und damit mißverständlich gebraucht wird. Die beiden wichtigsten Unterbegriffe sind das Memorat und das Fabulat, Prägungen die auf den schwedischen Folkloristen Carl Wilhelm v. Sydow zurückgehen. Bei v. Sydow noch nicht sehr eng umschrieben, hat der finnische Erzählforscher Yuha Pentikäinen das Memorat näher definiert als einen

* Die Form des Vortrags wurde beibehalten; daher wurde auf Anmerkungen verzichtet. Sagentexte werden aus zwei Sammlungen zitiert: *Rossi* (= Hugo von Rossi: Märchen und Sagen aus dem Fassatale (a.d. Nachlaß hrsgg. von Ulrike Kindl) San Giovanni, Fassa 1984) sowie *DVS* (= L. Petzoldt, Deutsche Volkssagen, München, 2. Auflage 1978, mit Nr.).

«Bericht von einem supranormalen Erlebnis», den er dem Fabulat als «Bericht, der deutlich fabulierte, nicht empirische, nicht glaubhafte Elemente enthält» gegenüberstellt. Memorare sind also, wie es schon v. Sydow formulierte, «Erzählungen der Leute über eigene, rein persönliche Erlebnisse», die, wie auch die Wortprägung zeigt, deutlich als eigene oder wenigstens als Erinnerung eines dem Erzähler persönlich bekannten Menschen wiedergegeben werden.

Eine Frau aus der Gegend von Augsburg erzählt: Ich kam früher mit meinem Mann oft den Fußweg von Klimmach nach Reinhartshofen herunter, an der Justinaklause vorbei. Immer, wenn ich nachts von zehn bis zwölf auf St. Justina zuing, erschien mir ein Geist. Sehen konnte ich ihn nie, aber er sprang mir immer auf die Fersen, als wollte er sich mir auf den Rücken setzen und reiten. Was habe ich da oft für eine Angst ausgestanden. Und mein Mann hat nie etwas davon gemerkt, dem hat der Geist nie etwas getan. Wenn wir nach 12 Uhr vorbeigingen, habe ich nie etwas gespürt (DVS 268 c).

Als entscheidendes Kriterium für die Sage wird hier die «wahrnehmungspsychologische Authentizität», d.h. der individuelle Wahrheitswert sichtbar. Der hier angeführte Text bietet zugleich ein Beispiel für die «relative Formlosigkeit» der Sage und ihre typische Einepisodigkeit. Ein anderes strukturelles Merkmal wird in der Mehrdimensionalität der Sage, d.h. in diesem Falle des Memorats sichtbar. Der Einbruch des Übernatürlichen wird hier – im Gegensatz zum Märchen – als etwas Schreckhaftes erlebt, ja es bildet selbst die Sage. Individualisierende Darstellung und das Verhältnis zwischen Diesseits- und Jenseitswelt, ihre Kontrastierung sind Merkmale der inneren Form. Die äußere Form der Sage wird zum einen durch ihre Kürze, Einepisodigkeit und schließlich durch die genaue Lokalisierung und Zeitangabe bestimmt.

Aus ihrer Affinität zur übernatürlichen Welt bezieht die Sage einen Teil ihrer emotionalen Anziehungskraft, was dazu führt, daß sie oft, wie im Memorat im persönlichen Erlebnis motiviert ist. Das persönliche Erlebnis ist aber in den meisten Fällen der faszinierende und erschreckende Zusammenstoß mit dem Unbekannten, dem Übernatürlichen, dem Jenseitigen, sei es ein Aufhockererlebnis, Naturdämonen, das Mittagsgespenst, der feurige Hund auf der Dorfstraße, der sich körperlich manifestierende Geist eines Wiedergängers oder auch nur der Tritt auf eine Irrwurzel, der den einsamen Wanderer in die Irre gehen läßt. Das Einsamkeitserlebnis, heute kaum noch nachvoll-

ziehbar, ist in diesem Zusammenhang sicher ein Sagen konstituierendes Element gewesen. Der Zusammenstoß des Numinosen und Profanen wird in der Sage mit beklemmender Eindringlichkeit geschildert. Sie erfährt keine sprachliche Formung, im Gegenteil gewinnt sie gerade durch die umgangssprachliche Lautung, Kargheit der Ausdrucksmittel oder parataktische Aneinanderreihung der einzelnen Satzglieder, Dialektformen und landschaftlich bestimmte Ausdrücke (Regionalismen) den Wert authentischer Berichterstattung.

Man ist geneigt, der Sage einen höheren Realitätsgehalt zuzumessen als dem Märchen, hält sie aber nichtsdestoweniger für eine erzählerische Form, die der Vergangenheit angehört und in unserer technischen Kultur nicht mehr neu geprägt werden kann. Dabei berücksichtigt man nicht, daß die psychischen Grundgegebenheiten, die hinter jeder Sagenbildung stehen, sich bis heute kaum gewandelt haben.

Die Entstehung von Volkserzählungen hat immer wieder die Forschung beschäftigt, und wie es eine Reihe sehr unterschiedlicher Theorien über Entstehung und Wanderung der Volksmärchen gibt, so gibt es einige Theorien oder Denkmodelle über die Entstehung von Volkssagen, die, wenn auch von verschiedenen Voraussetzungen ausgehend, sich dennoch nicht ausschließen müssen, wie es bei einigen Märchentheorien der Fall ist.

Sagen sind, das leuchtet ein, Produkte einer bestimmten Geisteshaltung. Der Volkskundler Will-Erich Peuckert spricht in diesem Zusammenhang von Bewußtseinsebenen, von einer zauberischen, mythischen und rationalen Bewußtseinsebene, die jeweils für bestimmte Epochen der Menschheitsentwicklung charakteristisch sind, wobei die zauberische und mythische Bewußtseinsebenen die eigentlich sagenbildenden sind.

Man sollte meinen, daß diese Bewußtseinsebenen in historischer Abfolge geistigen Gesamtentwicklungen der Menschen eines Kulturkreises korrespondieren, daß eine konsequente Entwicklungslinie von einer archaischen, zauberischen zur modernen, rationalen Geisteshaltung verläuft – doch verhält es sich keineswegs so. Zwar ist in jeder Zeit und in jedem Raum eine dieser Geisteshaltungen die vorherrschende – das ist für unsere Zeit (und auch wieder nur mit unseren Augen gesehen) die rationale Ebene oder die Hinwendung zum Tatsächlichen» (Greverus), doch treffen wir gerade heute in einer hochzivilisierten technischen Kultur immer wieder auf beinahe atavistisch anmutende Äußerungen einer magischen Subkultur, die Stimmen aus

der anderen Welt zu hören vorgibt, die sich inmitten der Großstädte einem obskuren Teufelskult widmet, in deren Dunstkreis noch immer Hexen und Vampire gedeihen. Dieses mythisch-magische Bewußtsein war zu allen Zeiten neben rationalen Geisteshaltungen gegenwärtig. Nur der Einfluß auf die Gesamtkultur wechselte. Aus diesem Bewußtsein erwachsen Sagen, gewissermaßen als Konkretisierungen des Volksglaubens, deren Anstöße aus verschiedenen Richtungen kommen.

Neben dem realen, meist historischen Ereignis, das zur Sage führt, sind es Orte, Namen, Gegenstände, die zu «Objektivationen» (Bausinger) zwingen, zu Erklärungen, die damit wieder zur Entstehung von Sagen beitragen. Dies ist nur eine Möglichkeit der Sagenbildung; es würde zu weit führen, auf alle anderen Möglichkeiten der Sagenbildung einzugehen.

Lassen Sie mich nur auf ein Modell hinweisen, das nicht nur eine Theorie der Entstehung von Volkssagen bietet, sondern zugleich auch eine Grundlage für die Kategorisierung und Interpretation von Sagen bereitstellt. In den zwanziger und dreißiger Jahren unseres Jahrhunderts beschäftigten sich skandinavische Forscher, insbesondere die Folkloristen Carl Wilhelm von Sydow und Albert Eskeröd, mit Problemen der Traditionspsychologie, d.h. sie versuchten, Entstehung, Verbreitung und Tradierung der Volksüberlieferung, sei es brauchwürdige oder glaubensmäßige Überlieferung, psychologisch zu ergründen und zu erklären. In seinem Aufsatz über «Interessedominanz und Volksüberlieferung» weist Albert Nilsson (Eskeröd) auf die spezielle Einstellung oder Interessenrichtung bei der Entstehung übernatürlicher, sich im Rahmen des Volksglaubens bewegender Vorstellungen und magischer Bräuche hin, «welche das Subjekt beherrscht oder in diesem dominiert». Er betont also die psychologischen und emotionalen Faktoren bei der Entstehung von Volksglaubensvorstellungen und davon abhängigen Erzählungen.

In einer agrarischen Gesellschaft, in der Vorstellungen von Zauberei und Hexenwesen verbreitet sind, wird ein Bauer negative Einwirkungen auf sein Vieh oder die Ernte automatisch dem Einfluß von Zaubern oder Hexen zuschreiben und weiterhin auch bestimmte Anzeichen für deren Wirken, Federkränze, Hexenringe, einen Wirbelwind, eine schwarze Katze, Drudenfüße, entdecken. Das bedeutet, daß der in solchen Vorstellungen befangene Mensch bestimmte Vorkommnisse oder Gegebenheiten, etwa ungewöhnliche Naturerscheinungen oder pflanzliche Bildungen im Rahmen einer vorherrschenden Interessen-

richtung interpretiert. Eskeröd führte dafür den Terminus «Interessedominanz» ein. Probleme oder Erscheinungen der Außenwelt erlangen unter dem für eine Gruppe dominierenden Interesse ihre jeweils spezifische Bedeutung. Wenn der Bauer das Wetter für das kommende Jahr in den Losnächten erkunden will und dafür bestimmte Anzeichen der Natur interpretiert, so tut er dies unter dem dominierenden Interesse der Erwartung einer guten Ernte. Oder ein anderes Beispiel: «Wenn z.B. ein Bauer versehentlich einen Ast von einem heiligen Baum abgebrochen hat und dann nach seiner Heimkehr feststellt, daß ein Ochse tot im Stall liegt, verbindet er diese beiden Ereignisse miteinander und hütet sich später, nochmals einen solchen Ast abzubringen, weil das nach seinem Glauben mit Sicherheit seinem Vieh Unglück brächte» (Honko).

Es liegt auf der Hand, daß diese Interessen bei einzelnen Bevölkerungsgruppen verschieden sind und weitgehend durch die Art ihres Broterwerbs, ihre soziale Schichtung, ihre anthropogeographische Situation und vieles mehr bestimmt werden. Für den europäischen Kulturkreis sind von jeher Ackerbau und Viehzucht die wichtigsten Erwerbszweige gewesen und so werden die wesentlichen Volksüberlieferungen durch das Milieu des Bauernhofes bestimmt, aber auch durch die Dominanz eines patriarchalisch bestimmten Familienlebens: So bilden die Kategorien Aussaat und Ernte, Geburt, Hochzeit und Tod zugleich die wichtigsten Interessendominanten der Argarkultur. «In den verschiedenen Phasen des Arbeitsjahres machen sie den ständig wiederkehrenden Inhalt der Volksüberlieferung aus, und zu den Gedenkzeiten des Familienlebens werden stets gewisse Gruppen von ihnen aktualisiert» (Nilsson/Eskeröd). Diese Interessendominanz gibt damit zugleich wesentliche Aufschlüsse über die Wertwelt und Weltansicht des Individuums und der Gemeinschaft.

Bauern haben jedoch andere dominante Interessen als etwa Fischer oder Jäger, ja selbst die Bauern der Ebene unterscheiden sich wesentlich in ihren Interessen von den Bergbauern, ganz zu schweigen von den Interessendominanzen des Bürgers, des Arbeiters, des Seemanns. Es zeigt sich, daß hier jeweils das Milieu bestimmend ist für die Herausbildung bestimmter Überlieferungen und Vorstellungen. Eskeröd spricht daher von «dominant elements in the environment», das wir am besten mit dem Begriff «Milieudominanz» übersetzen können. Ein dritter durch die sozialen und mentalen Strukturen bestimmte, sich zum Teil mit den beiden vorhergehenden überschneidende Be-

griff ist der der «Traditionsdominanz», der z.B. gerade für das bäuerliche Milieu kennzeichnend ist.

Der finnische Folklorist Lauri Honko faßt diese Begriffe unter einem modernen sozialpsychologischen Terminus «frame of reference», den Theodore Newcomb prägte, zusammen. Dieser Begriff, der mit «Referenzrahmen», Beziehungsrahmen oder Bedeutungsfeld zu übersetzen ist, umfaßt in der Tat die Vielfalt an Traditionen, Vorstellungen und Anschauungen, Wahrnehmungen und Emotionen innerhalb eines sozialkulturellen Milieus (Heilfurth), die sich jeweils in der Erlebniswelt einer Gruppe aktualisieren. Ihre sinnvolle Interpretation erfahren Glaubens- und Erzählüberlieferungen nur innerhalb ihres Referenzrahmens, der vor allem durch die Dominanz eines bestimmten Milieus gekennzeichnet ist. Ich will dies an einigen Beispielen exemplifizieren.

1. Es leuchtet ein, daß es neben der bäuerlichen Tradition, mit der sich die Volkskunde bisher in erster Linie befaßte, auch noch andere Traditions- und Erlebniswelten, andere Arbeitswelten gibt, die Welt des Schiffers und Seemannes, die Welt des Bergbaus, die Welt des Feudaladels u.s.f. Die Erlebnisstrukturen eines Individuums, das einer dieser Gruppen angehört, sind jeweils von denen einer anderen, aufgrund der unterschiedlichen Sozialisation, unterschiedlicher sozialer Stellung, Ausbildung und Weltansicht verschieden. Auch die Erlebnisintensität etwa eines Kaufmannsgehilfen ist sicher eine andere als die eines naturverbundenen Alphirten, und die Erlebnisintensität eines Hochseefischers ist zweifellos intensiver als die eines Großbauern. Volkssagen aber bilden sich aus dem individuellen Erleben, das aus einer sehr komplexen seelisch-geistigen Grundschicht des Menschen erwächst.

2. Während sich diese Unterschiede sozusagen auf einer gleichzeitigen (synchronen) Ebene ergeben, müssen wir auch von einer chronologisch-historischen (diachronen) Gliederung des Sagenmaterials ausgehen. In der Frühzeit der Sagenentstehung, etwa in der Völkerwanderungszeit, finden sich andere Sagentypen als im christlichen Mittelalter; die «interpretatio christiana» hat viele Sagengestalten in ihrer Wesenheit und ihrer Funktion verändert.

Ebenso ist zu beobachten, daß in einer Zeit der religiösen Integration, wie sie das Mittelalter darstellt, die Überlieferung sich an vorge-

gebene Bilder hält und Traditionen innerhalb eines bestimmten Erkenntnisinteresses, das im wesentlichen durch die Bibel bestimmt ist, gelenkt werden.

So können wir sagen, daß die Volkserzählung durch die Koordinaten von Zeit und Raum bestimmt wird, daß sie zeitlichen Schichtungen unterliegt und Wandlungsprozessen sozialer, geistesgeschichtlicher und religionshistorischer Art unterworfen ist.

Eine Typologie der volkstümlichen Sagenüberlieferung muß daher sowohl von der jeweiligen Dominanz eines bestimmten Milieus, d.h. von einem vorherrschenden Referenzrahmen ausgehen als auch historische und geistesgeschichtliche Entwicklungen berücksichtigen. Eine solche Typologie muß sowohl vorchristliche und christliche Sagenschichten (die sich anhand des rezenten Sagenmaterials oft nicht einwandfrei bestimmen lassen) einbeziehen als auch die Milieudominanzen der verschiedenen anthropogeographischen Bereiche.

Ich will dies verdeutlichen und versuchen, Beispiele aus der hier vorgelegten Sammlung von Hugo de Rossi anzufügen, wobei zu berücksichtigen ist, daß es sich hier um einen sehr kleinen Corpus von rund 90 Sagentexten handelt, die einem relativ geschlossenen Gebiet angehören und deren Interessendominanz nicht sehr variiert.

I. Die vorchristliche Sagenschicht

Zu den ältesten bereits in vorchristlicher Zeit bekannten Sagen gehören die von der Totenüberfahrt, die bei Prokop von Cäsarea (6. Jh.) bezeugt sind. Sie gehen von der Vorstellung eines Totenreiches aus, das durch ein Wasser vom Diesseits getrennt ist. Diese Überfahrtssage erscheint in der Volksüberlieferung als Erzählung von der nächtlichen Überfahrt der Unterirdischen über einen Fluß, wobei der Fährmann seine Gäste nicht sehen kann, sondern nur am Einsinken des Bootes merkt, daß es voll besetzt ist (DVS 405).

Weitere Erzählmotive, die bereits in der Antike bekannt sind und damit einer vorchristlichen Sagenschicht angehören, sind das Motiv vom «Ring im Fischbauch» und das Motiv von der Todesbotschaft (Tod des großen Pan). Die erstere Sage ist in der Literatur durch Schillers Gedicht «Der Ring des Polykrates» bekannt; sie ist orientalischen

Ursprungs. Über den 797 verstorbenen Chronisten Paulus Diaconus gelangte sie in die Volksüberlieferung und ist als Sage, Märchen, Legende und Volkslied verbreitet (DVS 279).

Die Sage vom «Tod des großen Pan» gehört einer antik-mediterranen Sagenschicht an und wird erstmals bei Plutarch erwähnt. Sie ist in der mündlichen Überlieferung Deutschlands, Österreichs, der Skandinavischen Länder, in Irland, der Bretagne und Flandern bekannt (DVS 332). Auch die Sammlung de Rossis bringt unter der Nr. 54 eine Version dieser Sage in Verbindung mit einem anderen Motiv. Während es in der Volksüberlieferung die verschiedensten Wesen: Wildeute, Kobolde, Zwerge, Katzen sind, die als Rufer auftreten oder gerufen werden, ist es hier eine Vivana, also eine dem Ladinischen eigene dämonische Gestalt.

Weiterhin sind dieser vorchristlichen Schicht die Riesen- und Zwergensagen zuzurechnen, die Sagen vom Wilden Jäger (bei Rossi Nr. 46 mit dem Motiv vom Beilwurf des W.J. vertreten, der durch die Katertempora ersetzt ist) und dem Wilden Heer, die sog. «Guntramsage» vom «zweiten Leib» (DVS 82), vom kalten Schlag der Schmiede (DVS 454) und im wesentlichen die Sagen von Frau Perchta bzw. Frau Holle (DVS 126, 160).

II. Die christliche Sagenschicht

Die überwältigende Mehrzahl unserer Sagen ist im Laufe der Jahrhunderte christlich überformt worden oder sie entstammen direkt religiösen Zusammenhängen. Hierzu gehören im wesentlichen die große Gruppe der Totensagen und der Frevelsagen, die Erzählungen von den im Fegefeuer büßenden Armen Seelen und die Teufelssagen.

Der Teufel der Volkssage hat freilich nur wenig mit der theologisch begründeten Gestalt Luzifers gemeinsam. Er wird im Laufe der Entwicklung zunehmend vermenschlicht und zahlreiche Motive werden auf ihn übertragen. Die Sagen, in denen der Teufel als Baumeister auftritt, sind, ebenso wie die Proportionssagen, in denen der Teufel zum Landschaftsbildner wird, ursprünglich Riesensagen. Wie die Riesen Gegenspieler der germanischen Götter waren, ist der Teufel im Volksglauben der Gegenpart Gottes.

Eine der ältesten Frevelsagen ist die um 1075 in der Geschichte des Klosters Hersfeld erwähnte Sage von den Tänzern von Kölbick. Die

Sage von Ahasver (DVS 297) dem ewigen Juden ist ebenso christlichen Ursprungs wie die Erzählung vom «Teufel in der Kirche» («Es geht auf keine Kuhhaut»; DVS 482), die in allen Landschaften zahlreich vertretenen Sagen von Zauberern und Hexen mit den Motiven der Teufelsbuhlschaft (Rossi 94) und des Teufelspaktes (vgl. Rossi 77-94) und schließlich die ebenfalls von Rossi aufgezeichnete Sage von der belauschten Totenmesse (22). Rein christliche Motive spiegeln sich auch in den Sagen vom Kirchenbau (11), in den Erzählungen von der hl. Juliana (11-17) und dem Motiv vom verletzten Kultbild (16).

Während die Sagen der vorchristlichen und christlichen Sagenschicht mehr oder weniger durchgängig in fast allen Landschaften vertreten sind, gibt es Volkserzählungen, wie etwa Überlieferungen vom Klabautermann oder vom Bergmönch, die nur innerhalb eines bestimmten Milieus anzutreffen sind.

III. Milieudominanz des bäuerlichen Bereiches

Die Dominanz des bäuerlichen Milieus in der Volkssage ist unübersehbar, sie wird nur geringfügig modifiziert in Landschaften, wo die Milieudominanz der Alpherben, der Fischer und Schiffer oder der Bergleute das tägliche Leben der Menschen bestimmt. In diesen Sagen spiegelt sich eine streng traditionsgebundene Lebensform. Die Welt des bäuerlichen Sageners ist bestimmt durch seine Abhängigkeit von der Natur und von den Herrschaftsverhältnissen. Die soziale Welt des Dorfes ist zudem geprägt durch die Betonung der Eigentumsverhältnisse. Jede ungerechtfertigte Bereicherung durch falsches Maß, durch Abpflügen des Nachbarackers, Versetzung der Grenzsteine, ja selbst unwissentliche Bereicherung wird streng geahndet. Meist in der Form, daß der Grenzfrevler oder der betrügerische Wirt nach seinem Tode umgehen muß. Der volkstümliche Formalismus verlangt, daß der Verstoß gegen die soziale Ordnung im Diesseits rein formal wiedergutmacht wird. Jede Schuld, die nicht bereits auf Erden ihre Strafe gefunden hat, wird im Jenseits streng geahndet und zwar nach dem Talionsprinzip der «spiegelnden» Strafen. Der tote Grenzfrevler muß den versetzten Grenzstein so lange tragen, bis die Bedingungen zu seiner Erlösung erfüllt sind; die geizige Bäurin, die lieber den Schweinen die übriggebliebenen Knödel gibt als den Armen, muß in Menschengestalt mit einem Schweinskopf aus dem Schweinetrog fressen.

Die Sagen von Grenzsteinversetzern (Marchegger) sind in der Slg. Rossi (26) ebenso anzutreffen wie die weit verbreiteten Frevelsagen vom Untergang einer Alpe (27, 28), die das Vorhandensein eines Gletschers (Marmoleda) als Strafe für die Verletzung des Arbeitstabus am Sonntag oder einen anderen Frevel (Hartherzigkeit, Verschwendung) erklären. Dahinter wird zugleich der Gedanke von einer einstmals besseren Welt, einem vorzeiten paradiesischen Zustand sichtbar, den sich der Mensch selbst verscherzt hat. Charakteristisch für das naturverbundene Leben des Bauern ist die Umweltbelebung mit dämonischen Wesen menschengestaltiger (anthropomorph) oder tiergestaltiger (theriomorph) Art. Sie unterscheiden sich von ähnlichen Elementargeistern oder Dämonen in den einzelnen Landschaften weniger durch ihr Verhalten als durch ihre Namen: Die Vivane, die den Saligen und Wildfräulein anderer Landschaften entsprechen (Rossi 49-56).

Ihr Wesen ist gutartig und harmlos und besteht darin, den Bauern Ratschläge zur Aussaat und Feldarbeit zu geben. Oft sind sie von überwältigender Schönheit, sodaß sie sich in einer «Martenehe» mit einem Menschen verbinden (vgl. Rossi 5. Cianbolpin), wobei dieses aus der Sage stammende Motiv von Rossi zweifellos angereichert und märchenhaft erweitert wurde. Von anderer Art, nämlich bösartig, ist die Katertempora (46-48); der Name ist zweifellos aus einer Verballhornung des lat. Wortes Quatember entstanden, die Motive des Wilden Jägers auf sich gezogen hat. Bösartig und den Wildleuten verwandt sind die Bregostane, während der Salvan (Salvanel) eher von ambivalenter Wesensart ist (42, 43). Eine an die Vegetationsdämonen erinnernde Solitär-Gestalt ist der Pavaruk (44).

Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang noch der Drache als Seeungeheuer (40). Von besonderer Bedeutung, weil im bäuerlichen Bereich fast überall anzutreffen, sind die Tierbannsagen, die bei Rossi in der Form der Bannung von Raupen vertreten ist (41); die hier abgedruckte Version zeigt starke Anklänge an die andernorts verbreiteten Sagen vom Schlangenbann.

IV. Milieudominanz des feudal-genealogischen Bereichs

Beinahe alle Volkssagen, die sich in unseren Sagensammlungen finden, wurden im 19. Jahrhundert aus der mündlichen Überlieferung des vorindustriellen Dorfes aufgezeichnet. In ihnen spiegelt sich die

Welt des ausgehenden Feudalismus und eine streng traditionsgebundene Lebensform; in den Sagen wird ein ständisch gegliedertes Weltbild sichtbar, das von der scheinbaren Unveränderlichkeit gesellschaftlicher Strukturen geprägt ist. Sagen von Leibeigenschaft, Wappensagen, insbesondere aber der Bereich der historischen Sage gehören hierher, seien es die Weiße Frau im Schloß der Hohenzollern (DVS 271) oder das Wandermotiv von den Weibern von Weinsberg. Mit der Erzählung von der Gräfin von Doleda (23) bringt Rossi eine Sage aus diesem Bereich, die mehrere Motive miteinander verbindet. Dagegen handelt es sich bei dem Text über die Burg von St. Juliana (8) weniger um eine aus der Volksüberlieferung stammende Sage als um gelehrte Reflexionen über das Feudalwesen früherer Zeiten. Es ist interessant, daß dieser Bereich in der Sammlung Rossi relativ schwach vertreten ist; dies hat wahrscheinlich seine Ursache in der historischen Entwicklung des Fassatales.

V. Milieudominanz des urbanen Bereichs

Auch Städte haben ihre Sagen. Eine der ältesten Sagen dieser Art ist die vom «Traum vom Schatz auf der Brücke», die erstmals im deutschen Sprachraum um 1300 erscheint und die an die Regensburger Donaubrücke geknüpft ist. Sie wird in Villach ebenso erzählt wie in Bozen oder Venedig, in Wien wie in Frankfurt oder Paris. Die Sage geht auf eine orientalische Novelle zurück und wanderte in der Kreuzzugszeit nach Europa (DVS 529).

Sagen von Denkmälern sind typische Stadtsagen, aber auch Sagen wie die von Dr. Faust (DVS 61, 26) oder vom Rattenfänger (DVS 79). Auch Sagen von der großen Pest sind meist im urbanen Milieu beheimatet. Die Entstehung kunstvoller Bauwerke oder der Guß berühmter Glocken ist oft mit dem Motiv «Mord aus Kunstneid» verbunden, in dem der Meister seinen Gesellen oder Lehrjungen umbringt, weil dessen Werk besser ist als das eigene (Glockenguß zu Breslau; DVS 548). Mythische Tiere treiben in den dunklen Gassen der alten Städte ihr Unwesen, der feurige Hund oder das dreibeinige Roß, der Frache von Geldern (DVS 514), das feurige Kalb in Zollikon, der schwarze Hund von Zürich oder der Basilisk in Wien.

Es ist verblüffend zu beobachten, daß der urbane Bereich gerade in unserer Zeit neue Sagen entstehen läßt. In den angloamerikanischen

Ländern hat sich auf diese Weise ein neuer Forschungszweig gebildet, der sich mit «urban bzw. contemporary legends» beschäftigt und solche neuen Sagenbildungen untersucht wie die vom «vanishing hitchhiker» (der verschwundene Anhalter) und anderen mehr oder weniger grauerregenden Vorfällen. Zum Teil handelt es sich hier um Motive, die bereits im Mittelalter bekannt, in völlig verfremdeter Form in das Milieu der Großstadt eingebettet sind, zum anderen sind es Neubildungen, deren hervorstechendes Merkmal in der Darstellung erregender und entsetzlicher Zufälle besteht. Schließlich sind hier auch die modernen Sagenbildungen um Fliegende Untertassen (UFO) und andere Himmelserscheinungen zu nennen.

VI. Milieudominanz des alpinen Bereichs

Eine für das Milieu der Alpirten charakteristische Sage ist die von der Sennenpuppe, dem Sennentuntschi, wie sie in der Schweiz genannt wird (DVS 336). Sennen formen aus Brotteig oder anderem Material eine weibliche Puppe, die sie füttern und mit der sie Schabernack und blasphemische Handlungen bis zur Unzucht treiben. Die Puppe gewinnt in dem Moment Leben, als sie im Herbst die Alpe verlassen müssen. Der letzte Senn, der noch einmal zurückkehrt, weil er etwas vergaß, wird von dem Unwesen getötet und geschunden; seine Haut findet sich auf dem Dach der Hütte ausgebreitet. Diese Erzählung hat sehr interessante psychologische Hintergründe, auf die ich hier nicht eingehen möchte. In ihrer grauerregenden Faszination gibt sie etwas von der Gefährdung des Menschen in der Einsamkeit der Berge wieder und vermittelt einen Eindruck von der Ambivalenz der menschlichen wie auch der dämonischen Natur. Andere Sagen alpiner Provenienz sind die vom Gratzug der Armen Seelen oder ihrer Buße im ewigen Eis als Beispiel einer christlichen Sage im dominanten Milieu des Alpbauern.

Die verschiedenen dämonischen Wesen, die Fänggen und das Kasermandl wie auch die Nörgelein oder der Ork sind alpine Sagengestalten. Dabei fällt auf, daß der Orko in der ladinischen Sage (45) in recht charakteristischer Gestalt, nämlich als «wilder Wind» auftritt, ein Zeichen, daß dieser Dämon, der in den anderen Alpenländern in reicher Variationsbreite auftaucht, im Ladinischen offenbar kaum beheimatet ist.

VII. Milieudominanz des maritimen Bereichs

Die Sage vom Fliegenden Holländer (DVS 298) als der literarischen Ausformung verschiedener Motive von Geisterschiffen ist international bekannt. Die älteste Sage aus dem maritimen Bereich ist jedoch die vom «Lebermeer», die als Memorat, d.h. Erlebnissage, von dem Griechen Pytheas zur Zeit Alexanders des Großen berichtet wird. Er erzählt, daß er im Norden Europas in ein Meer geraten sei, das galtertartig gewesen sei, so daß sein Schiff stecken blieb. Wahrscheinlich ist er in die Watten geraten (Stammmler).

Sagen von menschen- und tiergestaltigen Seeungeheuern sind allgemein bekannt: Der Riesenfisch, den die Seefahrer für eine Insel halten, wie auch die Meerweibchen und Nixen bis hin zur Seeschlange von Loch Ness, die noch heute die Phantasie der Zeitungsleser beschäftigt, dies alles sind Gestalten der seemännischen Erzähltradition, die nur in diesem Milieu zu finden sind (DVS 17).

Dem Kobold der bäuerlichen Überlieferung entspricht der Klabautermann, (DVS 425), der Schiffer und Schiff beschützt; aber er kann, wie der helfende Hausgeist auch seinen Schabernack mit jenen treiben, die ihn beleidigt oder geärgert haben. Zur maritimen Folklore gehören auch die Sagen von Vineta (DVS 281), der wegen des Frevels ihrer Bewohner versunkenen Stadt und nicht zuletzt die Seeräubersagen von Klaus Störtebeker und Gödeke Michelsen.

Die extreme Abhängigkeit von atmosphärischen Bedingungen, von Wind und Wetter hat ihren Niederschlag in einem reichen Brauchtum und in Glaubensvorstellungen gefunden, die mehr noch als in anderen Berufen durch die Interessen der Gruppe (Schiffsbesatzung) und ihrer Arbeit dominiert werden.

VIII. Milieudominanz des Montanbereichs

Ähnlich bekannt wie die Sage vom Fliegenden Holländer ist die vom Bergwerk in Falun, die vor allem durch Johann Peter Hebels Erzählung «Treue Liebe» populär wurde. Es ist eine Bergmannssage, die auch andernorts erzählt wird («Die lange Schicht von Ehrenfriedsdorf») und die von dem wunderbaren Auffinden eines verschollenen Bergmanns berichtet. Auch unter Tage ist die Welt durch Dämonen belebt, wie schon Georg Agricola in seinem Buch «De re metallica» 1556 berichtet. Er erwähnt zwei Arten von Bergegeistern, ein «Pferd mit langgestrecktem Hals und trotzigem Augen», das die Bergleute

durch seinen Atem tötet, und den bedrohlichen Berggeist, der mit einer schwarzen Kutte bekleidet ist und der bis in unsere Zeit als «Bergmönch» in der Folklore der Bergknappen eine Rolle spielt (DVS 407-411). Daneben gibt es die auch in anderen Bereichen vorhandenen Frevelsagen vom Untergang eines Bergwerkes durch den Übermut der Bergknappen. Der Untergang betrifft hier, ähnlich wie im Milieu des Bergbauern oder Schiffers, den für den jeweiligen Berufsstand dominierenden Interessen- bzw. Arbeitsbereich: Den Stollen, die Alpe, die Hafen- und Handelsstadt.

Zu den Montansagen sind auch die Erzählungen von Walen und Venedigern (DVS 406) zu rechnen, die, ähnlich den Prospektoren, Erzadern suchen, die geheimnisvolle Kenntnisse besitzen, mit denen sie Edelmetalle und ertragreiche Gruben entdecken können.

Soweit dieser Überblick.

Wesentlich für eine solche Sagentypologie bzw. für die Kategorisierung von Volkssagen ist ihre Übertragbarkeit und Anwendbarkeit auf alle Formen und oikotypischen Ausprägungen der Sage innerhalb eines bestimmten Kulturkreises. Dabei müssen diachronische, d.h. historische Schichtungen und Entwicklungen ebenso berücksichtigt werden wie synchrone Querschnitte durch das Sagengut, die, wie hier, das Textmaterial innerhalb eines kulturalanthropologisch-volkskundlichen Beziehungsrahmens interpretieren.

Jede Kategorisierung ist bereits Interpretation, denn sie drückt jeweils die für den Forscher wesentliche Auffassung von dem, was eine Sage ist, aus. Daher kann auch diese Typologisierung als eine Art Interpretation verstanden werden, denn sie geht von einem Verständnis der Volkssage aus, das diese in ihrer Bindung an die gruppenhafte Existenz des Menschen betrachtet. Sagen entstehen primär aus dem Bedürfnis, die Welt zu erklären; in ihrer inhaltlichen Ausgestaltung aber spiegelt sich die Mentalität und die Weltsicht des Individuums wieder, das seinerseits durch die Einflüsse und Bedingungen der ihn umgebenden Welt geprägt ist. So gesehen gibt die Sage ein realeres Bild menschlicher Interaktion als das Märchen oder andere Gruppen der Volksliteratur; auf der anderen Seite muß man sich jedoch vergegenwärtigen, daß die Sage das Außergewöhnliche, den Konflikt, das seltene Naturereignis, die Seuche, den Krieg aktualisiert und damit ein sehr einseitiges Bild der menschlichen Lebenswirklichkeit vermittelt.

MARIO ALINEI

SILVANI LATINI, AQUANE LADINE:
DALLA LINGUISTICA ALL'ANTROPOLOGIA

1. Poiché il soggetto di questo mio intervento è la coppia *Silvano/Aquana*¹, vorrei anzitutto spiegare perché io considero la coppia fassana *Vivan/Vivana-Vivena* come una variante strutturale, sia linguistica che folclorica², della coppia *Silvano/Aquana*. Se partiamo infatti dal presupposto che la coppia *Silvano/Aquana* sia la coppia originaria, possiamo ipotizzare due mutamenti strutturali, secondo questo schema:

	«uomo»		«donna»	
I	<i>Silvano</i>		<i>Aquana</i>	(coppia originaria)
II	<i>Silvano</i>	→	<i>Silvana</i>	(estensione del maschile)
III	<i>Aquano</i>	←	<i>Aquana</i>	(estensione del femminile)

Nella coppia originaria *Silvano/Aquana*, sia l'uomo che la donna hanno un nome diverso (eteronimia). Nella variante *Silvano/Silvana* l'uomo ha dato il suo nome alla donna (patronimia). Nella variante

¹ In Alinei (1984a: ora ristampato in 1984b) ho raccolto una prima documentazione linguistica, folclorica e antropologico-culturale sulle *Aquane* ladine, mettendole inoltre in rapporto con la roccia delle Naquane in Val Camonica, la più famosa forse fra le rocce istoriate della preistoria italiana.

² Per il folclore delle *Aquane* rinvio ad Alinei (1984a) e alla bibliografia (limitata) ivi citata. Ripeto qui tuttavia, per la loro importanza, Fabbiani (1963), Matičetov (1976), Menegus Tamburin (1972), Perusini (1976) e relativa bibliografia.

Aquano/Aquana è la donna che ha dato il suo nome all'uomo (matronimia). Ora, tutte e tre queste coppie sono storicamente attestate: la prima – *Silvano/Aquana* – è diffusa in una parte della Ladinia dolomitica; la seconda – *Silvano/Silvana* – esiste, come vedremo, in latino; la terza, che è quella che ci interessa di più per il momento, è quella livinallese e carnica³, in cui la donna, rispettivamente *Aivana* e *Agane*, ha dato il suo nome all'uomo, che si chiama *Aivan* (Pallabazzer 1981: 23) e *Gan* (Pirona G.A. e.a. 1967). Non vi è alcun dubbio che *Aivan/Aivana* e *Gan/Agane* derivino dal Latino AQUA: in quasi tutto l'Agordino «acqua» si dice *aiva* (Pellegrini 1955: 302, 375), e in friulano *aghe* (Pirona G.A. e.a. 1967). Abbiamo dunque:

	«uomo»		«donna»	
I	<i>Silvano</i>		<i>Aquana</i>	(coppia originaria) = Ladino
II	<i>Silvano</i>	→	<i>Silvana</i>	(estensione del maschile) = Latino
III	<i>Aquano</i>	←	<i>Aquana</i>	(estensione del femminile) = Livin. e Carnico

Ora, se consideriamo la coppia fassana *Vivan/Vivana*, constatiamo che in questa coppia il nome femminile *Vivana* è stato esteso a quello maschile *Vivan*. Il tipo fassano è dunque strutturalmente eguale a quello livinallese e carnico.

Inoltre, se confrontiamo la fonetica della coppia livinallese *Aivan/Aivana* con quella della coppia fassana *Vivan/Vivana*, notiamo come queste due coppie abbiano in comune lo sviluppo in *-v-*, in contrasto con quello in *-g-* della coppia carnica e di numerose altre varianti, come *Gana*, *Guana* ecc., su cui torneremo fra poco.

Vi sono dunque due ragioni per considerare la coppia *Aivan/Aivana* e *Vivan/Vivana* come strettamente apparentate: una ragione strutturale, l'estensione del nome femminile a quello maschile, e una ragione fonetica, la comunanza dello sviluppo in *-v-*.

A queste due ragioni possiamo aggiungerne un'altra: gli stretti rapporti geografici, storici, linguistici e folclorici fra la Val di Fassa e il Livinallongo. Sono rapporti noti, che non ho bisogno di illustrare

³ Devo l'importante informazione sull'esistenza dei *Gans* friulani a L. Craffonara, che ringrazio vivamente.

in questa sede ⁴. Per quanto riguarda il folclore, tuttavia, vorrei menzionare un esempio che appare proprio nella raccolta de Rossi, ora ottimamente edita da Ulrike Kindl: la leggenda della battaglia contro i Trevisani (n. 19 della raccolta), in cui Fodom e Fassani combattono insieme, come alleati, contro i Trevisani, in un'alleanza alla quale si uniscono niente di meno che le *Vivane* stesse!

A mio avviso, diventa dunque difficile pensare che le due coppie *Aivan/Aivana* e *Vivan/Vivana*, strutturalmente eguali, foneticamente simili, geograficamente adjacenti e folcloricamente associate, abbiano due origini completamente indipendenti l'una dall'altra.

Se passiamo ora all'analisi fonetica, ricordiamo anzitutto che le varianti dialettali del nome delle *Aquane* sono numerosissime e molto differenziate fra di loro: elenco quelle che ho raccolto finora in ordine alfabetico, facendole seguire dalla localizzazione: *Agana* (Carezza: Pizzinini (1952:103)), *Agane* (Friuli: Pirona (1962)), *Aiguana* (Trento, Rovereto: Azzolini (1976); Schneller (1870:106); Antico Veronese: Giacomino da Verona (Alinei (1984a: 5)), *Aivana* (Agordino ladino e veneto-ladino: Pellegrini (1955:375); Pallabazzer (1981: 23)), *Angana* (alta Val di Non: Quaresima (1964)), *Anghena* (Comelico orientale: Tagliavini (1926: 89)), *Anghiana* (alta Val di Non: Quaresima (1964)), *Anguana* (Verona, Vicenza, Recoaro, Cadore: Bortolan (1893); Pallabazzer (1981); Menegus Tamburin (1972, 1973, 1978); Alinei (1984a)), *Eguana* (Valsugana: Prati (1968)), *Gana* (Val Badia; Val Gardena: Martini (1953); Pizzinini-Plangg (1966)), *Guana* (Fiera di Primiero: Tissot (1976)), *Inguana* (contado vicentino: Prati (1968)), *Ivana* (Rocca Pietore (AAVV: 1979)) ⁵, *Longana* (Cadore: Pallabazzer (1981: 23)), *Naquane* (toponimo della roccia istoriata in Val Camonica: Alinei (1984a)), *Sagane* (Friuli: Pirona (1871) 1967)), *Vaganas/Baganas* (plurale, variante arcaica *Aganas*: Forni di Avoltri: AIS IV 815 N) ⁶. Tutte queste varianti hanno in comune il suffisso latino -ANA ⁷, ma per

⁴ Per la linguistica, soprattutto importanti sono gli studi di G.B. Pellegrini.

⁵ Il tipo *Ivana* non appare in Alinei (1984a).

⁶ Questo tipo non figura nell'Indice dell'AIS, e non appare ancora in Alinei (1984a). La lista delle varianti è certamente ancora incompleta. A voce, mi è stato detto che esistono anche *Langana* e *Ongana*, tutte e due facilmente inseribili nella sequenza che comprende *Angana* a *Longana*.

⁷ Sul suffisso -ANA mi limito a dire che si tratta di suffisso «sacro» per eccellenza, tipico cioè di divinità, come il Latino DIANA, femminile di DIUS.

quanto riguarda il primo elemento della formazione, cioè AQUA, tuttavia, si lasciano facilmente dividere in due grandi gruppi: quelle che conservano, nella loro formazione, il continuatore locale del latino AQUA⁸, e quelle che se ne sono più o meno allontanate. Le varianti che conservano la parola per «acqua» senza nessuna mutazione sono *Agana* da *aga*, *Agane* da *aghe*, *Aigana* da *aiga*, *Aiguana* da *aigua*, *Eguana* da *egua*, *Aivana* da *aiva*. Le altre varianti se ne sono allontanate in diversi modi: per esempio *Gana* e *Guana* hanno perso la vocale iniziale per aferesi; *Anguana*, *Anghena*, *Anghiana*, *Anghena* hanno introdotto una *-n-* epentetica, anche per attrazione della *-n-* del suffisso; il tipo *Vagana/Bagana* attestato a Forni Avoltri ha preposto alla vocale iniziale una *v-/b-*, secondo uno sviluppo non infrequente, su cui torneremo; nel friulano *Sagane* la *s-* iniziale è la finale dell'articolo plurale o della preposizione articolata precedente (secondo altri: influenza di *Silvano*, cfr. REW); nel toponimo *Naquane* la *n-* iniziale è simile a quella di *Nago* sul Lago di Garda, cioè deriva da IN AQUA; mentre nel cadorino *Longana*, c'è prima la concrezione dell'articolo, cioè *l'Angana* > *la Langana*, e poi probabilmente l'influenza di *longa* «lunga»; il tipo *Ivana* di Rocca Pietore ha perso l'*a-* iniziale di *Aivana*

⁸ Gli sviluppi popolari di AQUA si possono dividere, schematicamente, in tre gruppi: sviluppi con *-v-*, sviluppi con *-g-*, e sviluppi con \emptyset . Le varianti con *-v-*, del tipo *aiva*, *eiva* e simili, sono molto comuni in aree immediatamente adiacenti alla Val di Fassa: *ayva* è a Predazzo, e nei dialetti agordini, soprattutto settentrionali e centrali, troviamo (Pellegrini (1955: 302), e cfr. Pallabazzer (1981: 69)) *èyva* a Laste e a Rocca Pietore, *àyva* in tutto l'Agordino settentrionale e Centrale (mentre *ièga* è di Livinallongo, *èga* di La Valle: *ibidem*). Secondo Pellegrini (1955: 375)), anche l'Agordino Meridionale doveva conoscere un tempo *ayva*, come dimostra il toponimo *Ayvata* (con suffisso *-atta*) in località Taibòn, poco sopra di Agordo. Le forme in *-v-* sono spesso date come arcaiche: gli informatori di Predazzo e di Cencenighe dell' AIS (1037) indicavano *aiva* già allora come «vecchia». In aree più lontane troviamo (AIS 1037): nei Grigioni *eva* o *ea* quasi ovunque; *awa* a Santa Maria, *eva* a Bivio, *ayva* nel Bergamasco, a Sonico, a Borno, e a Bagolino. Si potrebbe pensare che anche nel Fassano, accanto alle forme attuali *aga/èga* (che derivano da una forma più antica **aiga*: cfr. Elwert (1943: 27-28) e meglio Heilmann (1955: 24 N. 74)), sia esistita una variante antica **aiva*? Senza tentare una risposta, notiamo uno sviluppo simile per esempio in *valif* «piano, eguale», da AEQUALIVUS, o in *voya* «ago» da ACUCULA, o in *veyères* «occhiali» da OCULARES. Il tipo *aiva* esisteva anche a Moena, in un'espressione usata dai ferrai (Heilmann 1955: 24 N. 74); ma, come osserva Heilmann, la forma deve provenire da Predazzo, dove la lavorazione del ferro era particolarmente sviluppata.

per una errata separazione dell'articolo (definito o indefinito) in l'*Aivana* (> *la Ivana*), un'*Aivana* (> *na Ivana*). Che dire dunque di *Vivana*? Come ho già detto, vi sono diverse ragioni strutturali per collegare questo tipo a quello livinallinese *Aivana*. Inoltre, il tipo *Ivana* attestato a Rocca Pietore, ai piedi della Marmolada, rappresenta proprio lo stadio intermedio del processo di formazione che postuliamo, e quindi offre un'ulteriore conferma dell'ipotesi. Partendo da *Aivana* possiamo infatti postulare: 1) come già detto, nel contesto l'*Aivana* o n'*Aivana* si forma, per errata separazione dell'articolo, il tipo *la/na Ivana*; 2) una volta formatosi il tipo *Ivana*, la *v-* iniziale si può sviluppare sia spontaneamente per prostesi (cfr. il tipo *Vagana* sopra menzionato), sia per attrazione della *-v-* preesistente, sia per eliminare (rafforzando le due sillabe) lo iato risultante dall'incontro di *-a* finale con *i-* iniziale, sia ancora per falsa ricostruzione (sulla base di tipi fassani come per esempio in *Cazét iscio* «vischio», *òus* «voce», *òuta* «volta» ecc.); 3) in ogni caso, vi dev'essere stata, addizionalmente, l'influenza semantica di *viva*, influenza di particolare importanza per il nome di un essere magico-religioso femminile.

Dal punto di vista tipologico dunque, non vi sono differenze sostanziali fra il friulano *Sagana*, o l'avoltrino *Vagana*, o il cadorino *Longana*, e il fassano *Vivana*. In tutti questi tipi la forma originaria (o quella presa in prestito da parlate finitime) per «acqua», ha subito mutamenti dello stesso tipo, ma con materiali diversi. Il mutamento più importante, che a prima vista può confondere le idee, è quello che risulta da una contaminazione semantica, come in *Longana* e in *Vivana*. Una volta raggiunta la forma *Vivana*, questa viene sentita dal parlante da un lato connessa con *viva* e dall'altro forse - più tardi - con il nome proprio (femminile per giunta) di *Viviana*. Alla nostra coscienza linguistica il rapporto con «acqua» può sembrarci dunque particolarmente lontano, anche se in realtà, cioè foneticamente, esso non è più lontano di quanto non siano molte altre varianti comunemente accettate di *AQUANA. Spiegate le ragioni per cui la coppia fassana *Vivan/Vivana* si presenta con ogni probabilità come variante strutturale della coppia archetipica *Silvano/Aquana*, passo alla parte centrale del mio intervento, che riguarda il significato della coppia *Silvano/Aquana*.

In una parte della Ladinia *Silvani* e *Aquane* appaiono simultaneamente come marito e moglie, come comunità di coppie che popola le valli, e come popolazione originaria della regione, in una fusione del-

l'individuale, del sociale e dell'etnico che, a mia conoscenza, non ha rispondenti nel folclore romanzo e forse neanche in quello europeo. In altre parole, la coppia *Silvano/Aquana* non ha solo la funzione di coppia matrimoniale o microcoppia, ma anche quella di coppia modello o macrocoppia, nel senso che tutte le coppie sono *Silvani e Aquane*, e infine anche quella di coppia aborigena o protocoppia, per cui la somma di tutte le coppie di *Silvani/Aquane* viene considerata come la popolazione originaria delle valli. Ma non basta: a questa complessità significativa della coppia si aggiunge un altro livello simbolico: quello dato dal significato originario dei due termini, la «selva» e l'«acqua». I due termini dell'opposizione fra la selva e l'acqua vengono in effetti proiettati rispettivamente sul marito e sulla moglie della coppia protoladina, per cui il termine maschile della coppia diventa il simbolo della selva, e il termine femminile quello dell'acqua. Ciò che si realizza in questo complesso strutturale è quindi una relazione armonica fra tutti gli uomini e tutte le donne aborigene, una relazione armonica fra la selva e l'acqua considerati come elementi fondamentali della natura, e una relazione armonica fra gli aborigeni della regione e la natura circostante. Collocato nel contesto del paesaggio dolomitico, questo complesso di livelli significativi aggiunge, alla bellezza della natura, quella dell'architettura della mente umana, e acquista una carica di alta ed intensa poesia. Schematicamente, possiamo rappresentare questo complesso simbolico in questo modo:

SILVANO		AQUANA
uomo	↔	donna
marito	↔	moglie
aborigeno	↔	aborigena
selva	↔	acqua
...	↔	...

Che cosa può rappresentare simbolicamente questo matrimonio fra l'uomo-selva e la donna-acqua? Rispondiamo partendo dai documenti che riguardano i nostri due personaggi, e cominciando dalla linguistica. *Silvano*, in tutte le sue varianti dialettali, deriva dal Latino SILVANUS, e *Aquana*, nelle sue ancora più numerose varianti dialettali,

deriva dal Latino *AQUANA. Ma c'è una differenza fondamentale fra queste due parole latine: SILVANUS è il nome realmente attestato di un importantissimo dio latino, uno dei *di indigetes*, delle «divinità nazionali», su cui esiste una documentazione di straordinaria ricchezza sia nella letteratura che nell'epigrafica e nell'iconografia latine⁹. Mentre *AQUANA, pur essendo una derivazione del tutto regolare e normale dal punto di vista linguistico, appartiene al novero delle cosiddette parole ricostruite; in altri termini, di AQUANA, nel Latino classico, non c'è traccia. Tuttavia, è utile aggiungere che le parole ricostruite con sicurezza, come appunto *AQUANA, non sono considerate con sospetto dai linguisti, ma sono semplicemente attribuite al Latino popolare, al Latino delle classi subalterne, in contrasto con il Latino classico, che è quello della classe dominante. Tornerò fra poco su questa importante, e sconcertante differenza fra *Silvani* maschi del Latino classico, e *Aquane* femmine del Latino popolare, e mi soffermo ora sui *Silvani*.

A parte qualche significato minore, di cui parlerò più oltre, *Silvanus* appare documentato nella letteratura e nella religione latina principalmente come dio dei boschi (Stazio, *Theb.*, 6, 111: *arbiter umbrae*), della caccia (*deo sancto Silvano venatores...* CIL 11, 830; *Deo Silvano ...ursarius* CIL 13, 8639), degli allevatori e pastori, degli armenti e greggi (Catone, *De agri cultura*, 85: *votum pro bubus, uti valeant*; Virgilio, *En.* 8, 601: *arvorum pecorisque deus*), dei boscaioli (CIL 5, 815: *Silvano sacrum sectores materiarum Aquileienses et incolae posuerunt et mensam*). I principali studiosi di *Silvanus*, tuttavia, hanno raggiunto la conclusione che il culto latino di *Silvanus* era soprattutto popolare fra gli allevatori di bestiame, come protettore degli armenti, dei greggi, dei pascoli. In un carmine epigrafico latino (CIL 9, 3375 = Buecheler, *Carmina lat. epigr.* 250), per esempio, *Silvanus* viene così invocato: *magne deum, Silvane potens, sanctissime pastor*, cioè «grande fra gli dei, potente Silvano, santissimo pastore»; le dediche epigrafiche a *Silvanus* da parte di pastori, pecorai e allevatori di bestiame sono probabilmente le più numerose; ma più importante di tutte è la conclusione raggiunta dal von Domaszewski (1902), in quello che è il

⁹ Si consulerà, per un primo orientamento, l'articolo *Silvanus* di Peter, in ALrgM, con bibliografia. A questo articolo rinvio tacitamente per quanto segue.

più importante studio sulle iscrizioni latine dedicate a *Silvanus*: «Noch in der Kaiserzeit steht die Bedeutung des Silv. als des Gottes der Viehzucht im Vordergrund seiner Verehrung in den Landschaften Italiens». Dopo aver studiato la distribuzione geografica degli altari votivi dedicati a *Silvanus* in Italia, l'autore stabilisce questa fondamentale correlazione: «Wo diese Altäre vorkommen, sind Weidegebiete, wo sie fehlen, sind Ackerfläche». Il *Silvanus* latino appare dunque come una figura composita, che rappresenta e raggruppa in sé attività economiche appartenenti a periodi del tutto diversi della preistoria, come la caccia da un lato, attività risalente al Paleolitico, se non alle origini stesse dell'uomo, e l'allevamento del bestiame dall'altro, attività risalente al Neolitico, e quindi molto più recente. Possiamo ora domandarci: perché i Latini, per rappresentare la loro divinità dei boschi, della caccia e dell'allevamento del bestiame, hanno scelto una raffigurazione maschile? Perché, come è noto, la prima divisione di lavoro dell'umanità, avvenuta nel Paleolitico, è quella che ha attribuito agli uomini, e non alle donne, l'attività della caccia; e dalla caccia, sempre come attività tipicamente maschile, anzi addirittura patriarcale, si è poi sviluppato l'allevamento del bestiame. L'uomo-cacciatore ha scoperto, nel corso del Neolitico, che poteva essere molto più conveniente allevare certi animali che non cacciarli¹⁰. Il dio maschile della caccia è così potuto diventare anche il dio maschile dell'allevamento e dei pascoli. Qualcuno potrà meravigliarsi che il simbolo della selva sia stato conservato anche per raffigurare l'allevamento del bestiame, che ha bisogno di pascoli aperti, e non certo di boschi. Ma questo è del tutto normale nella vita dei simboli, linguistici o non linguistici. La forma resta, il contenuto cambia. Sarebbe forse utile, e facile, illustrare questo punto, ma ce ne manca il tempo. Torniamo ora al nostro schema strutturale, leggermente modificato:

¹⁰ Per gli aspetti antropologici e, in genere, interdisciplinari, di questa ricerca, mi è impossibile fornire una bibliografia. Morgan (1970) resta il punto di partenza per una visione stadiale, socio-economica, della preistoria umana; per l'archeologia le opere di Gordon Childe sono le più informate e stimolanti; per la storia delle religioni Donini (1984) è a mio avviso fondamentale, così come lo è Propp (1947) per la fiabistica. Il classico dell'etnologia comparata è Frazer (1913-1918), della cui versione ridotta esiste una trad. italiana. Per il metodo interdisciplinare da me usato si veda soprattutto Alinei (1984b).

SILVANO		AQUANA
selva		acqua
uomo	↔	donna
marito	↔	moglie
aborigeno	↔	aborigena
caccia	↔	...
allevamento	↔	...
...	↔	...

Non badiamo ora ai puntini che la simmetria strutturale impone per quanto riguarda i valori da assegnare alla *Aquana*, ma continuiamo nella nostra raccolta di dati sul *Silvanus* latino. Occorre infatti aggiungere che nella letteratura latina *Silvanus* è considerato normalmente come un dio singolo, e non come un gruppo di dei, come invece sono per esempio i *Satyri*, i *Sileni* o le *Nymphae*. Un'importante eccezione è tuttavia Ovidio, che nelle *Metamorfosi* (1, 192 ss.) ci parla di *monticolae Silvani*, cioè non soltanto di *Silvani* al plurale, ma anche di *Silvani monticolae*, cioè «montani»: testimonianza doppiamente importante perché ci assicura che i *Silvani* di tipo «ladino» esistevano già all'epoca di Ovidio. Nell'iconografia latina, *Silvanus* appare come uomo robustissimo, dalla barba e dai capelli lunghi, senza aspetti zoomorfici (a differenza dei suoi parenti prossimi latini e greci come Pan, Fauno, Sileni e Satiri). I suoi attributi più frequenti sono il cane, il compagno veramente inseparabile di *Silvanus*, la roncola che tiene con la mano destra, il ramo di pino che regge con la mano sinistra, la corona di pigne sul capo (v. fig. 1). Raccolti così i principali dati sul *Silvanus* latino, possiamo ora porci la domanda: corrispondono questi dati con quelli del folclore ladino moderno e, in particolare, di quello fassano? Io risponderei senz'altro di sì. Non solo, ma vorrei aggiungere che lo studio della figura mitologica del *Silvanus* latino può gettare notevole luce su certi motivi fassani ed aiutarci nella loro interpretazione. Per illustrare la mia risposta utilizzerò, naturalmente, la raccolta di Hugo von Rossi. Comincio da un esempio quasi banale, quello della descrizione del *Selvan* o *om dal bosch* del testo n. 43, in cui si parla della sua «barba kin za zeneje» e dei suoi «botogn piotole de pin, broudoi per fior»¹¹, che ricordano molto da vicino la barba,

¹¹ Si noti che *piotol* in fassano-cazet significa non solo «pigna» ma anche, scherzosamente, «boscaiolo»: Mazzel (1976).



Rilievo votivo raffigurante Silvanus
(*Bull. d. commissione archeol. municipale*, 2 (1875), tav. 19).

il ramo di pino e la corona di pigne del *Silvanus* latino. Un altro esempio, più interessante e a mia conoscenza non ancora studiato, è il motivo del cane. Abbiamo visto come il cane sia il compagno inseparabile del dio *Silvanus* nell'iconografia latina. Ora, nella raccolta del de Rossi il cane appare come motivo frequente e importante, e ci si può domandare se esso non sia collegabile con il complesso mitico del *Silvanus*: in diversi testi della raccolta per esempio si dice come il cane sia il nemico giurato delle *Bregostane* (parenti strette delle *Vivane*), e come le *Bregostane* «Da i cians le aea paura tremenda» (n. 58); in ogni paese si manteneva un cane a spese della comunità per difendersi dalle *Bregostane*, e di questo cane si descrive lo speciale collare chiamato *morish*, che doveva impedire alle *Bregostane* di strozzare l'animale (ibidem) ¹². In diverse fiabe ricorre poi una specie di domanda rituale che la *Bregostana* o la *Vivana* rivolge, con un misto di timore e di rabbia, all'uomo-pastore o cacciatore: «Ke porteste po, n cian, e?» domanda la *Bregostana* del testo n. 59; «Aste cian?» chiede la *Bregostana* del testo n. 61; e anche la *Vivana*, nella fiaba che si intitola appunto *Le Vivane e I cian* (n. 53) chiede al pastore: «Asto cian, e»? I rapporti fra cane e *Bregostane* sono rapporti senza perdono: o è il cane che sbrana la *Bregostana* o sono le *Bregostane* che sbranano il cane, nonostante il suo collare (n. 62). Nella fiaba *Le Vivane e I cian*, già ricordata, il pastore lancia il suo cane sulla *Vivana*, che punisce il pastore in modo magico e rituale. Questi esempi bastano a dimostrare che il cane della raccolta appare in un duplice rapporto strutturale: positivo con l'uomo pastore-cacciatore, negativo nei riguardi della donna, *Vivana* o *Bregostana* che sia ¹³. Il motivo del cane sembra dunque inse-

¹² Il collare, descritto dettagliatamente nei testi del de Rossi («irto di chiodi, uncini e lame taglienti»; «na centa de kuram kon aguč, kortie e feres spič»: n. 62), è identico al collare dei cani da caccia latini, che serviva a proteggerli dal morso delle volpi! (Cfr. Keller (1909)).

¹³ Sul rapporto *Bregostana/Vivana*, e sulla figura della *Bregostana*, ci sarebbe molto da dire. Noto anzitutto la confusione fra le due figure nel testo n. 57, importante per il suo carattere arcaico (il rospo/rana-gravida che sta per partorire una *Bregostana* o *Vivana*). Giustamente la Kindl classifica questa fiaba fra quelle relative alla *Vivana*. È abbastanza chiaro che nella Val di Fassa la vitalità della figura positiva e ancora socialmente reale della *Vivana* ne ha impedito lo sviluppo in «strega» cannibalesca o (meno spesso) in «fata», sviluppo invece normale in Friuli o in Veneto. La *Bregostana* rappresenta uno sdoppiamento strutturale, parallelo a quello del *Silvano/Bregostano*, che si sovrappone al più arcaico, ma ancora vitale *Vivano*. Nelle aree

rirsi perfettamente nella struttura simbolica dei *Silvani* e delle *Aquane*, prendendo un posto accanto ai *Silvani* con un segno esclusivamente maschile. Occorre tuttavia fare un'osservazione: nella letteratura fassana il cane ha un rapporto negativo con delle donne che sono magiche, *Vivane* o *Bregostane*; ha un rapporto positivo con degli uomini che sembrano normali, pastori o cacciatori. Si può spiegare questa differenza, anche riflettendo che nella mitologia latina il cane è l'animale inseparabile del *Silvanus*, cioè di un dio? Per spiegarla, a mio parere, occorrerebbe studiare tutti i padroni di cane delle fiabe ladine, pastori o cacciatori, per verificare se essi possano essere interpretati come dei candidati al rango di *Silvano* o, in altre parole, come dei pretendenti alla mano di una *Aquana*. Per una prima verifica di questa ipotesi prenderò in esame la fiaba di *Cianbolpin* (n. 2), che è appunto la fiaba del pastore che sposa la *Vivana*. Come nota accuratamente la Kindl nella sua edizione, il nome dell'eroe non è filologicamente sicuro, perché de Rossi prima aveva usato la variante *Cian Bolfin*, scritto in due parole, che è anche la variante usata dall'Alton nella sua raccolta; e poi ritorna a *Cianbolpin*, che è anche il nome usato dal Wolff nella sua raccolta.

Perché il nome è importante? Come nota la Kindl, perché dal nome dipende il suo eventuale rapporto con il cane. Se *Cian Bolfin* è scritto in due parole, la prima significa senza dubbio «cane», anche se la seconda resta oscura. Se si scrive come una parola sola, il cane potrebbe scomparire. A mio avviso, indipendentemente dalla sua scrittura, proprio il nome *Cianbolpin*, e non *Cian Bolfin*, può essere interpretato come «cane volpino»; non nel senso moderno, cioè di cane di razza specifica, ma nel senso già attestato in Latino (in particolare, nella *Cynegetica* di Grattius), dove *volpinus* si dice semplicemente di un cane che in qualche aspetto assomiglia a una volpe. Se accettiamo questa ipotesi, e per esempio decidiamo che *Cianbolpin* significa «cane di colore volpino», il titolo della fiaba fassana diventa strutturalmente parallelo a quello della famosa fiaba di *Leombruno*, cioè «leone bruno», ricordata sia dal Wolff che dalla Kindl come molto simile a

meno conservative, lo sdoppiamento non si verifica, e *Silvano* e *Aquana* evolvono tutti e due assumendo forme ideologiche tipiche della società di classe (v. per questi concetti fondamentali Donini (1984)); allo stesso tempo scompaiono gli stadi più antichi. Sulle implicazioni storico-stadiali di queste differenze strutturali, probabilmente molto importanti, sarà necessario tornare in altra occasione.

*Cianbolpin*¹⁴. Avremmo dunque due animali caratterizzati da un certo aspetto, il «cane volpino» da un lato, il «leone bruno» dall'altro. Inoltre, la favola di *Leombruno* esiste già in una versione toscana in versi della fine del Trecento, nella forma cosiddetta del *cantare*, che viene considerata una trasformazione medievale e cavalleresca di origine francese, molto diffusa nel Nord Italia, di una fiaba più antica¹⁵. Di conseguenza, il «leone bruno» potrebbe essere l'equivalente esotico, cavalleresco e medievale, del «cane volpino», e di conseguenza il «cane volpino» rappresenterebbe quel livello più arcaico che finora ci mancava.

Se questa ipotesi è corretta, capiamo anche perché il pastore *Cianbolpin* si chiama «cane»: lui stesso è il cane, lo stadio teriomorfico del più recente, antropomorfo *Silvano*. Infatti, nella versione del Wolff appaiono altri motivi molto importanti, e che a me sembrano autentici proprio per il loro carattere arcaico e per il loro rapporto strutturale con altri elementi della fiaba: *Cianbolpin* ha vissuto fra i cani da bambino; quando incontra due cani capisce i loro discorsi perché conosce il linguaggio dei cani; e quando incontra una famiglia di volpi (si noti il rapporto con «cane volpino»!) può parlare anche con loro perché il suo linguaggio e quello delle volpi sono eguali. Tutto questo non solo conferma, mi pare, l'interpretazione di *Cianbolpin* come «cane volpino», ma permette anche di considerare l'eroe, seguendo il modello di Propp (1946), come un eroe di remota origine totemica, nato e cresciuto come cane fra cani, e trasformato poi in pastore secondo le normali leggi di sviluppo dei motivi mitologici, dallo stadio animale allo stadio umano.

¹⁴ Keller (1909: 121-122) esclude il colore come possibile senso dell'espressione di Gratius, ma il suo argomento è contraddittorio, dato che il cane da caccia ideale, altrove, viene descritto di colore fulvo (121). Comunque, anche se *volpinus* indicasse altra caratteristica, il parallelismo resterebbe. Inoltre è interessante notare che anticamente si credeva nell'incrocio fra cane e volpe (121).

¹⁵ La versione più antica (cronologicamente, non strutturalmente!) è il *Lanval*, uno dei *lais* di Marie de France. La migliore edizione del *cantare* è quella di Levi (1914). Sulla presenza della fiaba magica nella letteratura italiana, in particolare sui «cantari», si veda ora l'importante saggio di Petrini (1983). Una versione popolare fiorentina di *Leombruno* è in Imbriani (1877: 440-473), che contiene anche una redazione in ottave. Una versione lucana, tradotta in italiano, è nella raccolta di Calvino (1956), che cita altre versioni dialettali. In queste l'eroe si chiama sempre - con una sola eccezione - con il nome di *Leombruno*. (V. anche la nota 17). Wolff, nella sua raccolta, dà informazioni sulle origini del *cantare*, attingendole dal Toschi.

Per tornare ora alla fiaba di *Leombruno*, mi pare non sia stata notata¹⁶ un'altra coincidenza importante fra *Leombruno* e *Cianbolpin*, che non solo conferma la stretta parentela fra le due fiabe, ma permette anche di spiegare un elemento importante e finora oscuro della fiaba di *Cianbolpin*: parlo del nome dell'eroina, cioè della *Vivana* che sposa *Cianbolpin*. Nella versione del Wolff e quella del de Rossi la *Vivana* si chiama *Chenina*; in quella dell'Alton *Quelina* (= *Chelina*). Ora, per decidere quale sia il nome giusto, e che cosa possa significare, basta ricordare che nel cantare medievale di *Leombruno* la regina della montagna che ha la funzione della nostra *Vivana* si chiama *Aquilina*¹⁷, con un trasparente derivato del nome dell'aquila, e con la stessa derivazione in *-inus* del «volpino» *Cianbolpin*. È chiaro dunque che il nome della *Vivana* di *Cianbolpin* è anche *Aquilina*, e che la variante che meglio preserva il nome originario è quella dell'Alton, *Quelina*. Inoltre, è importante notare il parallelismo strutturale fra i due eroi: nella trasformazione medievale di *Leombruno* il leone, re degli animali di segno maschile, si sposa con l'aquila, regina degli uccelli di segno femminile. Nella variante fassana, più arcaica, la regina degli uccelli resta l'aquila, ma il re degli animali è ora il cane, il fedele compagno di *Silvano*. Per concludere, mi pare che l'analisi della fiaba di *Cianbolpin* confermi l'ipotesi che il pastore sia un pretendente alla mano della *Vivana*, pastore che diventa *Vivano* dopo aver superato le prove rituali. Non sarebbe allora un caso se nella versione della fiaba dell'Alton l'eroe della favola è prima chiamato pastore, e poi ripetutamente *Vivano*.

Ma vi è qualcos'altro da dire sui *Silvani* latini e ladini prima di passare alle *Aquane*. Non soltanto in Ladinia, ma lungo tutto l'arco

¹⁶ Solo dopo la consegna del manoscritto ho potuto vedere l'importante pubblicazione della Kindl (1983), in cui l'autrice propone la stessa interpretazione.

¹⁷ Altre varianti, non dissimili da quelle ladine, sono per es. *Chilina*, *Colina* (cfr. Calvino (1956), e *Chelina* (D'Aronco 1953: 128). Nella fiaba riassunta dal D'Aronco, l'eroe si chiama *Bronzodoro*, che non è nome d'animale, ma si compone, come «cane volpino», di due elementi «nobili» diversi, di cui l'uno è l'attributo dell'altro. Per quanto riguarda l'aquila, un'analisi del motivo quale appare nella fiabistica ladina sarebbe quanto mai interessante. Viene in mente, comunque, l'aquila d'oro della fiaba piemontese *La regina delle tre montagne*, che così si presenta, prima di aiutare l'eroe (*Dragone*, altro animale!): «Io sono donna, e sono aquila, sono guerriera e lavandaia» (Beccaria-Arpino 1982). I punti di contatto con l'*Aquilina-Vivana* fassana sono evidenti.

delle Alpi, da Occidente ad Oriente, troviamo il *Silvano*, talvolta in forma diminutiva *Silvanello*, come nome del «folletto», dello spiritello benefico e burlone, aiutante e protettore dell'individuo e della casa¹⁸; inoltre, meno frequentemente ma in un'area che arriva fino all'Appennino¹⁹, troviamo il *Silvano Silvanello* anche col significato di «incubo»; naturalmente in senso arcaico, cioè come essere soprannaturale che opprime e angoschia l'uomo nel sonno cavalcandolo e schiacciandogli il petto. Ora, è estremamente interessante notare che anche questi due aspetti sono documentati in Latino: da una parte infatti il *Silvanus* ci appare come *Silvanus domesticus* o *casanicus*, cioè in quella funzione di protettore della casa e della famiglia che è lo stadio preliminare dello sviluppo del genio domestico o folletto, conosciuto in tutto il folclore europeo con i nomi più diversi²⁰. Dall'altra, nella letteratura latina le rappresentazioni dell'incubo sono tutte collegate con gli esseri silvestri, quindi con il nostro *Silvano*, con *Fauno*, e con i *Satiri*²¹. Vi è quindi una perfetta corrispondenza fra documentazione latina e documentazione ladina e alpina, per tutti gli stadi evolutivi del *Silvano*, da quella dell'uomo dei boschi e del pastore a quella del folletto e dell'incubo. È utile ricordare a questo punto che secondo gli storici della religione di orientamento sociologico la creazione delle figure degli spiriti e dei folletti è necessariamente posteriore alla nascita della società di classe²², e quindi, approssimativamente, contemporanea con l'età dei metalli. Nel *Silvano* latino e ladino avremmo dunque uno spaccato della preistoria umana di segno maschile, dal Paleolitico al Neolitico, dal Neolitico all'era dei metalli.

E con questo è venuto il momento di lasciare i mariti, i *Silvani*, e di occuparci delle mogli, delle *Aquane*.

¹⁸ Manca ancora uno studio approfondito sui continuatori dialettali di *Silvanus* (e *silvaticus*, nello stesso senso) in area alpina. Si veda per il momento FEW s.v. *silvanus*.

¹⁹ Cfr. per ora AIS IV 812: PP.170 (Pietraporzio), 250 (Binate-Magnago), 343 (Volano), 554 (Cortona), 536 (Mercatello); in quest'ultimo punto *saltanel*, con incrocio di *silvano* con *saltare*.

²⁰ Non a caso, in tutte le lingue europee, la figura del folletto è sempre maschile, come testimoniano in Italia non solo il *silvanello*, ma anche il *folletto* toscano e il *monachello* meridionale, in Francia il *lutin*, in Inghilterra l'*elf*, in Germania il *kobold*, in russo il *domovoj* e molti altri.

²¹ V. per esempio l'articolo *incubus* in ALgrM.

²² Cfr. Donini (1984: 75, 79), opera fondamentale per l'interpretazione sociologica della storia delle religioni, e v. anche Alinei (1984a) per gli aspetti archeologici connessi con questa tesi.

Quale può essere il significato delle *Aquane*, viste nel loro rapporto strutturale con i *Silvani*? Abbiamo visto che per le *Aquane* non abbiamo nessuna documentazione latina, dato che neanche il suo nome è attestato in Latino. Come identificare dunque il significato delle *Aquane*? A mio parere, il metodo strutturale, applicato sia a livello linguistico e folclorico moderno, sia a livello latino antico, ci permette di formulare delle ipotesi precise.

Anzitutto, cosa dovremmo aspettarci dalle *Aquane*, se presupponiamo la simmetria fra valore simbolico dell'uomo-selva e valore simbolico della donna-acqua (v. schema p. 57)? Abbiamo già ricordato da più antica divisione di lavoro della preistoria umana, quella avvenuta nel Paleolitico, che attribuisce agli uomini l'attività della caccia. Quale è, in questo stesso stadio della nostra preistoria, la specializzazione delle donne? La risposta è nota: la raccolta delle piante selvatiche. Lo stadio della caccia e della raccolta, caratteristico del Paleolitico, si basa appunto su questa fondamentale divisione di compiti fra uomini cacciatori e donne raccogliatrici. A questo livello di sviluppo dunque, se la selva si lascia identificare con la caccia maschile, l'acqua dovrebbe identificarsi con la raccolta femminile, e forse anche con tutto ciò che tocca alle donne in questa prima divisione del lavoro, come la preparazione del cibo, la cura dei bambini, la pulizia rituale del nucleo abitativo, la preparazione degli indumenti ecc.. Se si ricorda che gli insediamenti preistorici sono sempre, per ovvie ragioni, in prossimità delle acque, dei fiumi, dei laghi o delle sorgenti, l'associazione dell'acqua con le attività femminili, più legate al nucleo abitativo di quelle degli uomini, acquista una particolare evidenza. Ma, come ho più volte detto, la simbologia mitologica di solito non è monostadiale, ma pluristadiale. Il *Silvano* non è soltanto l'uomo dei boschi del Paleolitico, è anche il pastore e l'allevatore del bestiame del Neolitico, è anche il folletto e l'incubo dell'età dei metalli e della società di classe.

Sempre partendo dal presupposto della simmetria fra i due simboli, dovremmo aspettarci qualcosa di simile anche per la donna-acqua: e quale è lo stadio del Neolitico che corrisponde, sul versante femminile, all'allevamento del bestiame?

Tutti sanno che il Neolitico come stadio preistorico è determinato da due fondamentali scoperte, fondamentali perché da esse dipende ancora oggi la sopravvivenza della nostra civiltà: l'allevamento del bestiame e l'agricoltura.

Meno noto, anche se di estremo interesse per la storia della nostra

civiltà, è che queste due scoperte fondamentali sono lo sviluppo non solo tecnico, ma anche sociologico, dello stadio precedente, quello della caccia e della raccolta. Così come gli uomini cacciatori scoprono che allevare certi animali poteva essere molto più vantaggioso che cacciarli, le donne raccogliatrici scoprono che coltivare le piante poteva essere molto più vantaggioso che raccoglierle allo stato selvatico. Le *Aquane* dunque, secondo questo assunto strutturale, dovrebbero rappresentare prima le donne raccogliatrici e poi, più tardi, le donne coltivatrici, così come i *Silvani* rappresentano prima gli uomini del bosco e poi, più tardi, i pastori. Schematicamente, avremmo delle coppie oppozionali di questo tipo:

SILVANO	AQUANA
selva	acqua
uomo	donna
marito	moglie
aborigeno	aborigena
caccia	raccolta
allevamento	agricoltura

Abbiamo prove di questa tesi? Mi pare di poter rispondere senz'altro di sì. Non solo, ma direi che la conferma supera le aspettative. Nella raccolta del von Rossi troviamo per esempio diversi testi in cui le *Vivane* sono presentate come perfette conoscitrici dell'agricoltura: nel testo n. 50, per esempio, leggiamo: «le saea l temp da braikar, da arar, arpear, semenar, xerxenar, seslar, da far con fen». Nel testo n. 56: «Le sae kanke l el più bon temp da semenar, da sear, seslar, da far kon fen». Ed altri testi raccontano dei miracoli agricoli compiuti dalle *Vivane*. Anche quando è il marito che semina, è pur sempre la *Vivana* che lo comanda e gli dice «studiete, studiete ades», oppure «laša, laša ades» (n. 55)²³. Ci sembra dunque fuor dubbio che le *Vivane* nella letteratura popolare fassana sono presentate come simboli mitici di un'agricoltura diretta e dominata dalle donne, in perfetta corrispondenza con la previsione strutturale. E questa corrispondenza appare tanto più importante se si apprende che fino a pochi decenni

²³ Un riflesso di questa antica posizione di comando delle donne nei lavori agricoli sta anche nel nome (e in parte nella funzione) della *reggitora* emiliana e romagnola. V. anche la nota seguente.



Il mito dell'agricoltura magica delle Vivane e la realtà socio-economica: aratura femminile nella Val di Fiemme.

(Foto del 1945, gentilmente concessa dall'Azienda Soggiorno di Ziano)

fa l'agricoltura nelle Valli di Fassa e di Fiemme era un'attività femminile (fig. 2) ²⁴! Ma, se vogliamo che la simmetria fra Silvani e Aquane sia perfetta, dovremmo trovare qualche riflesso delle Vivane anche come raccogliatrici, cioè del loro valore simbolico per lo stadio più antico, parallelamente con il Silvano che non è solo pastore ma è anche uomo dei boschi. Ora, nel testo già citato (n. 50) in cui le Vivane vengono descritte come perfette conoscitrici dell'agricoltura, si dice anche che le Vivane «le vivea trop de migol, repes, sgrixolon, amaite, kegoze, cialveise, frae, ampòmole, e de autre bozole; de invern mashimamenter de niciole e reish» (ibidem). Quello che colpisce in questa descrizione dell'alimentazione delle Vivane, è che essa non ha assolutamente niente a che fare con l'agricoltura, ma corrisponde in pieno all'alimentazione di una comunità che vive di raccolta, cioè di frutti, erbe, piante, bacche e radici selvatiche. Ecco dunque raggiunto un perfetto parallelismo fra la natura composta del *Silvano* e la natura composta dell'*Aquana*. Possiamo aggiungere, senza approfondire, che anche nella rappresentazione delle *Aquane* come provette lavandaie e provette ricamatrici abbiamo due riflessi di antichissime attività femminili; e che la raffigurazione delle *Aquane* come «fate» e come «streghe», diffusa anche in Veneto, forma un perfetto parallelo, storico e strutturale, con quella del *Silvano* come «genio domestico», «folletto» e «incubo». Lo schema strutturale è divenuto ora:

SILVANO	AQUANA
selva	acqua
uomo	donna
marito	moglie
aborigeno	aborigena
cacciatore	raccogliatrice
allevatore	coltivatrice
folletto	fata
incubo	strega

²⁴ Ho potuto sentire dalla viva voce di Fassani che l'agricoltura, in tutti i suoi aspetti anche più duri, era un'attività femminile. Un fatto di grande importanza etnologica, che gli studiosi non sembra abbiano notato, ciò che è anche interessante! In effetti, conferma migliore non si potrebbe avere del fondamentale assunto teorico che il mito è sempre e necessariamente il riflesso di una realtà sociale. Senza una ricerca di questa realtà soggiacente qualunque studio dell'ideologia, del folclore, della mitologia, delle religioni, è votato a rimanere ideologia anch'esso.

Passiamo ora a considerazioni strutturali concernenti il Latino. Per aggirare l'ostacolo rappresentato dalla mancanza di testimonianze delle *Aquane* in Latino possiamo formulare una domanda di questo tipo: se il *Silvanus* latino non conosce l'*Aquana*, chi è allora la sua compagna? E la risposta a questa domanda è tutt'altro che priva di interesse: perché scopriamo che il *Silvanus* si accompagna soprattutto con tre tipi di esseri femminili: con *Diana*, con le *Nymphae* e con altri esseri femminili meno noti, chiamati *Silvanae*. Tralasciando Diana, su cui ci sarebbe molto da dire, ma andremmo troppo lontano, sono soprattutto le Ninfe e le Silvane che colpiscono la nostra attenzione. Nelle *Silvanae* femminili, come abbiamo visto all'inizio, l'estensione del nome maschile a quello femminile rappresenta proprio l'esatto opposto, strutturalmente parlando, dell'estensione del nome femminile che abbiamo notato per la Val di Fassa, per il Livinallongo e per la Carnia. Appare ora chiaro che il passaggio del nome maschile del *Silvanus* alla sua compagna *Silvana* rappresenta l'affermazione della struttura patrilineare, e dell'ideologia patriarcale, tipiche della classe dominante latina. Per quanto riguarda le *Nymphae* è noto che nella mitologia greca le *nymphai* (il cui nome significa «ragazza da marito») si collegano ben presto, e in maniera sempre più stabile, all'acqua, e in particolare alle acque dolci, dei fiumi, dei laghi, delle sorgenti²⁵.

Basterebbe questo per rendere le *Nymphae* acquatiche latine, compagne del *Silvanus*, molto simili alle nostre *Aquane*. Ma vi è di più: la parola latina *nymphā* viene dal greco *nymphē*, e questa parola greca entra due volte in Latino: una volta in epoca relativamente recente, e per canali dotti, come *nympha*, e con il solo significato di «ninfa»; un'altra volta in epoca più antica, e per canali popolari, o semi-popolari, come *lympha* (anche *limpha*), e questa parola non ha solo il significato di «ninfa», ma anche e soprattutto quello di «acqua di fonti e di fiumi»²⁶. Ecco dunque confermato, ancora una volta e più chiaramente, il ruolo dell'acqua (e delle acque dolci), come simbolo di gruppi mitici femminili associati con quelli maschili dei boschi²⁷. Appare dunque chiaro che dietro le *Nymphae* e le *Lymphae* latine si nascondono le nostre *Aquane*, che sono scomparse dal Latino ma si sono

²⁵ V. per es. l'articolo *nympha* in ALrgM. Le Ninfe del mare sono di solito le *Nereidi*.

²⁶ V. DELL, s.vv. *lympha* e *nympha*.

²⁷ Si ricorderà che anche in Greco le *Nymphai* si accompagnano a Pan e ai Sileni.

conservate in Ladino. In altri termini, l'ideologia della classe dominante latina, tipicamente patriarcale, ha tentato di eliminare le *Aquane* come divinità femminili rappresentative dell'ideologia matrilineare precedente; in un primo momento sostituendole con le *Silvanae*, cioè con una specie di appendice della divinità maschile e patriarcale del *Silvanus*, e in un secondo momento, probabilmente per l'insuccesso del primo tentativo (le *Silvanae* non si sono infatti affermate), con le esotiche e più raffinate *Nymphae* greche²⁸. In termini più vicini alla letteratura fassana, possiamo dire che le *Aquane*, cacciate dalla porta con il cane del Silvano-pastore, sono rientrate dalla finestra come *Silvanae* o come *Nymphae*. Se questa ipotesi è esatta, le *Aquane* ladine sarebbero più antiche delle *Silvanae* e delle *Nymphae* latine, e avremmo un'ennesima prova della produttività e della giustezza della tesi di Propp, secondo cui il folclore moderno può essere più antico della mitologia antica stessa. La Ladinia dolomitica sarebbe allora l'unica regione della Romania dove la mitica coppia aborigena *Silvanus*/**Aquana* si è preservata.

Anche nella Ladinia, tuttavia, l'ideologia patriarcale non ha mancato di farsi sentire: la prova più diretta ed importante di questo sta nello straordinario mutamento nel rapporto fra *Silvani* e *Aquane* che si verifica nell'Ampezzano. Qui infatti il Silvano assume l'aspetto di un dio unico, che prende posto in cima alla montagna che ha il nome illuminante di *ciasadiò* «casa di dio», e tutte le *Anguane* diventano sue serve²⁹. Quello che era un rapporto armonioso e paritario fra uomini e donne, simbolo di una società arcaica in cui uomini pastori e donne coltivatrici vivono in buoni rapporti, si presenta nella grande conca ampezzana come profondamente turbato dall'ideologia patriarcale.

Qualcosa di simile, ma non di identico, vediamo nella mitologia greco-latina, dove gli dei silvestri come Pan, Fauno e Silvano sono individuali e godono della compagnia di infinite Ninfe. Simile, perché il *Silvano* ampezzano è diventato un dio unico, con una moltitudine di *Anguane*. Diverso perché il rapporto fra Ninfe e Pan, per esempio, resta un rapporto libero, anzi libertino, mentre le *Anguane* di Cortina

²⁸ Un riflesso del conflitto fra le due ideologie sta anche nel tabù femminile che si associa al *Silvanus* latino: è vietato alle donne, per esempio, di presentargli le offerte rituali, come testimonia Catone (*De agri cultura*, 83).

²⁹ V. Alinei (1984a) per i rinvii bibliografici.

son diventate le serve di un dio gerarchicamente superiore, inaccessibile, quasi celeste. Questo mutamento si lascia spiegare solo supponendo che i grandi pascoli della conca ampezzana abbiano attratto, prima e più fortemente che altrove, gli interessi di nuovi e più aggressivi gruppi di allevatori di bestiame, convinti portatori della nuova ideologia. Il modello strutturale ampezzano rappresenterebbe allora lo stadio precedente quello Latino classico, in cui la trasformazione in senso patriarcale del rapporto fra *Silvano* e *Aquane* si completa con la scomparsa definitiva del nome delle *Aquane*³⁰. Comune sia, la testimonianza del mutamento dei rapporti in senso patriarcale fra *Silvano* e *Aquane* offerta dalla mitologia popolare ampezzana ci permette di interpretare con maggiore sicurezza il significato ideologico della coppia *Vivan/Vivana* della Val di Fassa e di quella *Aivan/Aivana* del Livinallongo. Sappiamo ora che il rapporto paritetico fra *Silvani* e *Aquane*, così come si conserva ancora in Val Badia e Gardena, nella conca ampezzana si è piegato invece alle esigenze ideologiche di potenti gruppi di allevatori di bestiame, portatori di una religione celeste, e di un'ideologia patriarcale, strettamente collegate alla loro struttura socio-economica³¹. Diventa allora più probabile che anche le coppie *Vivan/Vivana* della Val di Fassa e *Aivan/Aivana* del Livinallongo³² siano l'effetto di questa ondata ideologica patriarcale, ma, e qui sta l'interessante, non come adattamento ma come resistenza. Vi sono, a

³⁰ Anche la figura della *Salvaria* (> SILVATICA; cfr. Pellegrini (1955: 371), che ho potuto studiare solo dopo la chiusura del convegno, può essere interpretata alla luce dell'avvento dell'ideologia patriarcale. Anzitutto, come la *Silvana* latina, anch'essa deve il suo nome alla figura maschile, simboleggiata dalla selva, e quindi rappresenta la variante patronimica. Più importante, nella fiaba che ha questo nome nella raccolta wolffiana, e di cui la Kindl (1983: 77-80) ha ora potuto recuperare il testo ladino livinallinese, la *Salvaria* è la donna magica che si trasferisce nella casa dello sposo mortale, quindi secondo le regole della patrilocalità, strettamente collegata con la patronimia. Nella fiaba di *Cianbolpin*, invece, e in altre fiabe simili, è l'uomo mortale che si trasferisce nella reggia della sposa magica (matrilocalità) e quindi assume il nome femminile, diventando *Vivano*. In ambedue i casi la donna è superiore all'uomo, e quindi riflette miticamente uno stadio arcaico matrilineare; ma nella variante del tipo *Salvaria* appare già l'influenza dello stadio patriarcale.

³¹ È merito dello storico delle religioni italiano Pettazzoni (1922) di avere scoperto il legame strutturale fra culture di allevatori di ideologia patriarcale e religione «celeste» (padre-cielo), opposte alle culture agricole matriarcali la cui religione è «terrestre» (madre-terra).

³² Sulla coppia carnica *Gan/Agane* non ho potuto ancora documentarmi.

mio parere, prove ulteriori di questa resistenza nella raccolta attorno alla quale ci siamo riuniti. Penso, prima di tutto, alla già ricordata leggenda della battaglia contro i Trevisani (testo n. 19), alla quale prendono parte Fassani e Fodom, con l'aiuto delle Vivane stesse. Questo aiuto militare delle Vivane, divenute per l'occasione amazzoni, può ricordare certi motivi tipici della mitologia classica, come appunto le Amazzoni, oppure l'aiuto di divinità individuali, per esempio in favore di Troiani e di Achei nella guerra di Troia.

Tuttavia, nella mitologia greca, le Amazzoni sono guerriere professionali, così come le Ninfe non partecipano a battaglie in favore di chicchessia. Sia le Amazzoni che le Ninfe sono cristallizzazioni ideologiche ormai completamente avulse dal tessuto sociale entro il quale sono nate. Le *Vivane* al contrario sono ancora coltivatrici e raccogliatrici: il loro compito battagliero contro un invasore è necessariamente occasionale e non può essere visto che come riflesso mitico di una resistenza effettivamente esercitata contro un invasore o un'invasione, di qualunque natura. Inoltre, perché il merito del successo dell'alleanza fodom-fassana possa essere attribuito all'intervento magico delle *Vivane* occorre proiettare l'alleanza in epoca preistorica, o comunque sufficientemente antica da permetterne un'interpretazione femminile anziché maschile, come dovremmo attenderci per un avvenimento bellico mitizzato in epoca storica. Il secondo testo - più importante - nel quale mi sembra di poter scoprire degli aspetti di resistenza è la fiaba *Le Vivane e l cian*, già ricordata prima. Come sappiamo, il testo racconta la storia del vaccaio che non solo si rifiuta di dar da mangiare alla *Vivana* affamata, ma le scatena addosso il proprio cane. A mio avviso, abbiamo qui in chiave mitica e poetica lo scontro fra il *Silvano*-pastore e il suo cane come simboli del mondo patriarcale degli allevatori, e quello delle *Vivane*, ridotte oramai alla fame e sconfitte. Vediamo alcuni dettagli: quando la *tòusa*, la ragazza da marito-*Vivana*, chiede al pastore di darle da mangiare, e il pastore le scatena addosso il cane, la *Vivana* reagisce in modo simbolico, tipico delle fiabe: non si difende, non sappiamo neanche se viene morsa, il narratore ci dice soltanto che si mette le mani nei capelli e grida il proprio sdegno per il tradimento. Poi fa una fattura, per castigare il pastore, e poiché con questa fattura la *Vivana* vince la sua lotta contro il pastore la «morale della favola», da un punto di vista strettamente narrativo, dovrebbe essere cercata in questa vittoria. Senonché, e qui viene il punto per me illuminante, la narrazione non procede verso

la conclusione in modo lineare, ma è interrotta dalla reazione veemente delle *Vivane* offese. E dopo questo episodio centrale la fiaba riprende, in una sorta di aggiunta rituale e posticcia, quasi a ripristinare un equilibrio perduto. Il senso più profondo della fiaba viene dunque rivelato, a mio parere, dalla reazione, prima individuale, poi collettiva, delle *Vivane* all'offesa subita, e non va tanto cercato nella vittoria magico-rituale delle *Vivane*, quanto nella loro sconfitta reale. Infatti, quando la *Vivana* grida il suo sdegno per l'affronto, e altre *Vivane* sono accorse, tutte insieme si mettono a cantare. Ed è in questa bellissima strofa, a mio parere, molto più che nella conclusione della fiaba, che si esprime il senso profondo della fiaba:

O belle crepe baite noscie!
Se la jent saesa ki noi sion
Ke ton, aur, amor te man aon
Skaciè col cian no fosseron.

A me sembra che in questa strofa si possa sentire come un eco della sconfitta delle *Vivane*, una dolorosa accettazione di una nuova condizione di vita, entro la quale il valore e le virtù delle *Vivane* e della loro società non sono ormai più riconosciuti dalla gente. Allo stesso tempo, la strofa esprime anche un'appassionata e nostalgica riaffermazione di quegli antichi valori, che sono pur sempre, ancora *te man*, «nelle mani» delle *Vivane*. Per cui, quando le *Vivane* si rivolgono alle montagne chiamandole «nostre», esse rivendicano sì un'antica posizione di predominio, ma il messaggio che esse comunicano è ormai quello della perdita del loro regno. E chi le ha scacciate è il cane del *Silvano*-pastore, il simbolo della nuova ideologia pastorale e patriarcale, la stessa che ha portato il *Silvano* a diventare il padrone delle *Anguane* a Cortina.

Per concludere, il valore della documentazione ladina sui *Silvani* e sulle *Aquane* mi pare veramente eccezionale: non soltanto per il suo carattere conservativo, più antico del Latino stesso, ma anche e soprattutto per la sua varietà. È proprio questa varietà che ci costringe a contestare la validità del quadro tradizionale della formazione delle parlate e della cultura ladina. Le tre diverse varianti del rapporto fra *Silvani* e *Aquane*, quella badiotta gardenese paritetica, quella ampezana di asservimento delle *Aquane*, quella fassana-livinallense di resistenza, non possono essere il risultato di una romanizzazione tarda

della regione, così come questa viene tradizionalmente intesa. Io sono del tutto d'accordo con gli studiosi ladini che hanno sempre sentito come assurda la tesi di un tardo popolamento della regione. In tutto il mondo temperato, sia preistorico che moderno, le culture degli allevatori di bestiame – nomadiche o transumanti – nascono e fioriscono in prossimità di alte montagne. In queste economie le montagne hanno una funzione strutturale: se non ci fossero bisognerebbe inventarle. Le recenti scoperte archeologiche hanno intanto dato ragione al padre Ghetta (1974: 165) che undici anni fa poteva profetizzare che la tesi tradizionale «è destinata a crollare come un castello di carta sotto il peso dei reperti archeologici». Per quanto riguarda i mutevoli rapporti fra *Silvani* e *Aquane* e, più in generale, l'origine della mitologia ladina, il problema, tuttavia, non viene risolto soltanto con la ipotesi, ora confermata, di un popolamento antico. A mio avviso, occorre anche fare arrivare i Latini nella Ladinia molto prima di quanto non si sia pensato. Non è infatti concepibile che i Romani siano arrivati nelle valli ladine con tre o più concezioni diverse dei rapporti fra *Silvani* e *Aquane*, anche perché la differenziazione di tali rapporti sembra in qualche modo legata alla diversa posizione di ciascuna valle: più riparate la Val Gardena e Badia, più esposte alle nuove correnti le altre. È quindi necessario (oltre che logico) pensare che i Latini abbiano portato con sé un'unica concezione mitica dei *Silvani* e delle *Aquane*, e che questa concezione si sia poi modificata diversamente a seconda della diversa esposizione e della diversa reazione delle antiche comunità proto-ladine. Ma allora occorre anche proiettare questo arrivo e questi mutamenti in epoca preistorica, per dare tempo all'ideologia patriarcale di affermarsi. Una delle ipotesi che io attualmente perseguo per tentare di risolvere questo difficile ed affascinante problema, così ricco di contraddizioni interne, è che sia possibile, anzi oserei dire necessario, distinguere fra un Latino d'arrivo, e un Latino di ritorno. Il Latino d'arrivo sarebbe il Latino portato dai Proto-Ladini, come conseguenza della diaspora Indo-Europea, e quindi in epoca preistorica. Il Latino di ritorno sarebbe il Latino portato dai Romani in epoca storica, l'unico Latino «riconosciuto» dalla romanistica. Su che cosa si può basare questa distinzione? A mio parere, sull'approccio interdisciplinare che ho cercato di illustrare, che permette una diversa interpretazione di fatti altrimenti noti. È noto, per esempio, che gli Indo-Europei, e con essi i Latini, sono portatori di un'economia mista, in cui l'allevamento del bestiame ha tuttavia un ruolo

dominante. È noto che gli Indo-Europei, e con essi i Latini, sono portatori di un'ideologia patriarcale, riflesso del ruolo dominante dell'allevamento del bestiame. È anche noto che le grandi culture pastorali dell'Appennino, risalenti all'età del bronzo, sono culture degli Italici, cioè di altri Indo-Europei arrivati in Italia come i Latini³³. È noto infine che i Latini non sono nati a Roma, né vi sono stati paracadutati, ma secondo numerosi studiosi sono arrivati in Italia valicando le Alpi. Ora, perché aspettare che i Latini prima arrivino a Roma, e poi tornino indietro, per poter iniziare la Latinizzazione? Perché non fare iniziare la Latinizzazione subito, con l'arrivo dei Latini stessi? Perché escludere che i Latini, come gli Italici nell'Appennino, abbiano trovato subito nelle Alpi e nelle Prealpi un territorio estremamente adatto per la loro economia di allevatori? Certo, se la mia ipotesi si rivelasse corretta, occorrerebbe rivedere non soltanto il problema delle origini dei dialetti ladini, ma anche quello dei dialetti italiani. Ma anche se la mia ipotesi si rivelasse falsa, occorrerebbe formularne un'altra, diversa da quella tradizionale. Per poter spiegare mutamenti semantici ed ideologici così vasti come quelli che abbiamo cercato di illustrare, occorre infatti un arco di tempo assai più grande di quello offerto dalla teoria tradizionale della romanizzazione³⁴.

³³ Il libro classico sulla preistoria pastorale appenninica è Puglisi (1959).

³⁴ La tesi qui esposta, oltre che in Alinei (1984a), è stata presentata in alcuni studi geolinguistici: Alinei (1965, 1968, 1974). Il primo e il terzo di questi studi sono ora riprodotti, in traduzione italiana, in Alinei (1984c).

ABBREVIAZIONI

- AIS = K. Jaber, K. Jud, *Sprach- und Sachatlas der Italiens und der Südschweiz*, Zofingen, 1928-1940.
- AIV = *Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti*, Venezia.
- ALgrM = W.H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 10 voll., Leipzig, 1884-1924.
- CIL = *Corpus Inscriptionum Latinarum*.
- DELL = A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 2 voll., Paris, 1959-1960.
- FEW = W. von Wartburg, *Französisches Etymologisches Wörterbuch. Eine Darstellung des galloromanischen Sprachschatzes*, Bonn/Leipzig/Tübingen/Basel, 1922.
- HWdA = *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, herausgegeben unter besonderer Mitwirkung von E. Hoffman-Krayer und Mitarbeit zahlreicher Fachgenossen von Hans Bächtold-Stäubli, 10 voll., Berlin und Leipzig, 1927-1942.
- REW = W. Meyer-Lübke, *Romanisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1935.

BIBLIOGRAFIA

- ALINEI, MARIO (1965), «Evaluation of semantic isoglosses with regard to Romance Dialects», in *Verhandlungen des zweiten internationalen Dialektologenkongresses* (Marburg 1965), Wiesbaden 1967, pp. 7-13.
- ALINEI, MARIO (1968), «La norma della «densità semantica» nella geografia linguistica», in *Actele celui de-al XII-lea congres international de lingvistica si filologia romanica* (Bucarest 1968), Bucarest, 1971, pp. 263-265.
- ALINEI, MARIO (1974), «Semantic density in linguistic geography: a study of some romance words related to the wheel», in A.A. Weijnen and M. Alinei, *The wheel in the Atlas Linguarum Europae. Heteronyms and Semantic Density*, pp. 16-28, with 5 maps.
- ALINEI, MARIO (1984a), «*Naquane* nella Valcamonica nei suoi rapporti con le *Aquane*, esseri mitologici delle Alpi centro-orientali», in *Quaderni di Semantica V*, pp. 3-16.
- ALINEI, MARIO (1984b), *Dal totemismo al cristianesimo popolare. Sviluppi semantici nei dialetti italiani ed europei*, Alessandria.
- ALINEI, MARIO (1984c), *Lingua e dialetti. Struttura, Storia e geografia*, Bologna.
- ALTAN, CARLO TULLIO (1972) (cur.), *La sagra degli ossessi. Il patrimonio delle tradizioni popolari nella società settentrionale*, Sansoni, Firenze.
- ALTON, GIOVANNI (1881), *Proverbi, tradizioni ed aneddoti (sic) delle valli ladine orientali, con versione italiana*, Innsbruck.
- AZZOLINI, GIAMBATTISTA (1976 = circa 1853), *Vocabolario vernacolo-Italiano pei distretti Roveretano e Trentino*, Trento.
- BECCARIA, GIANLUIGI - GIOVANNI ARPINO (1982), *Fiabe piemontesi scelte da Gianluigi Beccaria e tradotte da Giovanni Arpino*, Milano.
- BELTRAMINI, GINO - ELISABETTA DONATI (1963), *Piccolo dizionario veronese-italiano*, Verona.
- BORTOLAN, DOMENICO (1893), *Vocabolario del dialetto antico vicentino*, Vicenza.
- CALVINO, ITALO (1956), *Fiabe italiane raccolte e trascritte da Italo Calvino*, 2 voll., Torino.

- D'ARONCO, GIANFRANCO (1953), *Indice delle fiabe toscane*, Firenze.
- DOMASZEWSKI, (von) A. (1902), «Silvanus auf lateinischen Inschriften», in *Philologus* 61 N.F. 15.
- DONINI, AMBROGIO (1984), *Lineamenti di storia delle religioni*, Roma.
- ELWERT, W. THEODOR (1943), *Die Mundart des Fassa-Tals*, Carl Winter, Heidelberg.
- FABBIANI, GIOVANNI (1963), *Tradizioni popolari cadorine*, Feltre.
- FRAZER, J. G. (1913-18), *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, 13 voll., London.
- GARTNER, THEODOR (1879), *Die Gredner Mundart*, Linz.
- GHETTA, (P.) FRUMENZIO (1974), *La Valle di Fassa nelle Dolomiti. Preistoria, Romanità, Medioevo. Contributi e documenti*, Trento.
- HEILMANN, LUIGI (1955), *La parlata di Moena nei suoi rapporti con Fiemme e con Fassa. Saggio fonetico e fonemico*, Bologna.
- HEILMANN, LUIGI (1977) (cur.), *L'entità ladina dolomitica. Convegno interdisciplinare (Vigo di Fassa 10-12 settembre)*, Istituto Culturale Ladino, Vigo di Fassa, 1977.
- IMBRIANI, VITTORIO (1877), *La novellaja fiorentina. Fiabe e novelline stenografate in Firenze dal dettato popolare*, Livorno.
- KELLER, OTTO (1909), *Die antike Tierwelt*, Leipzig.
- KINDL, ULRIKE (1983), *Kritische Lektüre der Dolomitensagen von Karl Felix Wolff, I: Einzelsagen*, Istitut Ladin «Micurà de rü», San Martin del Tor.
- LEVI, G. A. (1914), *Fiore di leggende I, Cantari leggendari del popolo italiano*, Bari.
- MARTINI, GIUSEPPE SERGIO (1953), *Vocabolario gardenese-italiano*, Firenze.
- MATIČETOV, MILKO (1976), «Appunti sulla raccolta e lo studio delle tradizioni popolari tra i Ladini del Sella», in Heilmann (1977), pp. 155-177.
- MAZZEL, SAC. MASSIMILIANO (1976), *Dizionario Ladino Fassano (cazét) - Italiano*, Vigo di Fassa.
- MENEGUS TAMBURIN, VINCENZO (1972), «Il Cadore e Cortina d'Ampezzo», in Altan (1972), pp. 317-320.
- MENEGUS TAMBURIN, VINCENZO (1973), *Dizionario del dialetto di Cortina d'Ampezzo*, Vicenza.
- MENEGUS TAMBURIN, VINCENZO (1978), *Il dialetto nei paesi cadorini d'Oltrechiusa (S. Vito, Borca, Vodo), II ed. riveduta e ampliata*, Firenze.
- MORGAN, LEWIS HENRY (1970 = 1877), *La società antica. Le linee del progresso umano dallo stato selvaggio alla civiltà*, Milano.

- PALLABAZZER, VITO (1981), *Contributo allo studio del lessico ladino dolomitico*, Firenze.
- PELLEGRINI, GIAMBATTISTA (1955), «Schizzo fonetico dei dialetti agordini». Contributo alla conoscenza dei dialetti di transizione fra il ladino dolomitico atesino e il veneto», in AIV, CXIII, pp. 281-424.
- PERUSINI, GAETANO (1976), in Heilmann (1977), pp. 179-186.
- PETRINI, MARIO (1983), *La fiaba di magia nella letteratura italiana*, Udine.
- PETTAZZONI, R. (1922), *Dio: Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*, I: *L'Essere Celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, Roma.
- PIRONA, JACOPO (1871), *Vocabolario friulano*, Venezia.
- PIRONA, GIULIO ANDREA (1967), *Il nuovo Pirona; Vocabolario friulano*, II ed. Udine.
- PIZZININI, ANTONI, PLANGG GUNTRAM (1966), *Parores ladines. Vokabulare badiot-tudësk, ergänzt und überarbeitet von Guntram Plangg (Romanica Aenipontana III)*, Innsbruck.
- PIZZININI, F. (1952), *I ladins dla Val Badia*, Trento.
- PRATI, ANGELICO (1968), *Etimologie venete*, a cura di G. Folena e G.B. Pellegrini, Venezia-Roma.
- PROPP, VLADIMIR JA. (1946), *Istoriceskie korni skazki*, Leningrad (it. tr. *Le radici storiche dei racconti di fate*, Einaudi, Torino, 1972).
- PUGLISI, SALVATORE (1959), *Civiltà appenninica. Origine delle comunità pastorali in Italia*, Firenze.
- QUARESIMA, ENRICO (1964), *Vocabolario anaunico e solandro raffrontato col Trentino*, Venezia-Roma.
- ROSSI de Sta JULIANA (von), HUGO (1984 = 1912), *Märchen und Sagen aus dem Fassatale*, I Teil, a cura di Ulrike Kindl, Istitut Cultural Ladin, Vigo di Fassa.
- SCHNELLER, CHRISTIAN (1870), *Die romanischen Volksmundarten in Südtirol*, Wiesbaden.
- TAGLIAVINI, CARLO (1926), «Il dialetto del Comelico», in *Archivum Romanicum*, X, pp. 1-200.

INTERVENTI E CONTRIBUTI



p. FRUMENZIO GHETTA

ANNOTAZIONI SULLE FONTI DI UGO DE ROSSI

La professoressa Kindl cita, tra coloro che fornirono materiali a Ugo de Rossi per la sua raccolta di leggende, «il fassano Vian stabilitosi in Val Gardena»; il de Rossi avrebbe ricevuto gli originali delle opere di Don Brunel «dalle mani del Dantone e del Vian». Chi era questo Vian? Che nome aveva? Era di Pèra oppure di Vigo?

Sono sicuro che non si tratta di un sacerdote. Conosciamo abbastanza bene la vita e l'attività di don Giuseppe Antonio Vian, nato a Pera l'otto aprile 1804 e morto a Ortisei il 22 gennaio 1880. Non conosco altri sacerdoti Vian di quel periodo. Probabilmente si tratta di un Vian di Pera, nipote di don G. Antonio Vian.

Per quanto riguarda i documenti raccolti dal gardenese Wilhelm Moroder Lusenberg) devo qui annotare (e richiamare l'attenzione di chi di dovere) che lo stesso Moroder aveva come cognato un maestro di Vigo di Fassa, certo Giovanni Cassan. Egli fu maestro nella Valle dei Mocheni, e per un certo periodo di tempo visitò assiduamente l'archivio del Giudizio di Fassa, che si trovava allora a Vigo; egli asportò numerosi e importanti documenti che portò poi ad Innsbruck nel Ferdinandeum, come risulta dall'elenco annualmente descritto dei donativi ricevuti, registrati col nome dei donatori. Il maestro Cassan non diede al Ferdinandeum tutto il materiale archivistico tolto dall'archivio del Giudizio di Fassa, ma ne consegnò una parte a suo cognato Moroder Lusenberg. Di questo fatto esiste la prova lampante, testimoniata da un documento di Fassa (*Modifiche allo Statuto della Comunità del 1774*) che ora si trova fra i manoscritti della Biblioteca Comunale di Trento, donato alla stessa da Ettore Tolomei, il quale lo ebbe in regalo dal Moroder Lusenberg.

Ora vogliamo fare una domanda: fra le carte dell'archivio Tolomei, vi saranno forse altri documenti che interessano la storia delle valli ladine? Rivolgiamo questa domanda particolarmente alla prof. Kindl nella speranza che possa, un giorno non troppo lontano, consultare i documenti in parola.

In un altro luogo la prof. Kindl ha espresso delle perplessità riguardo alla tenera età del de Rossi, allorché dovette lasciare la natia valle. Nessuna difficoltà a questo riguardo: anch'io lasciai la patria valle all'età di 12 anni e il mio primo breve ritorno (10 giorni) avvenne dopo quattro anni; ritorni che fino a 25 anni si sono rinnovati ogni quattro anni per 10-15 giorni.

Dunque, Ugo de Rossi nel presentare le *Märchen und Sagen* della Valle di Fassa, parla espressamente del luogo dove egli incontrò i pastori: Chiusel. L'alpe, «la mont de Careasa» (e non Carezza come l'hanno storpiata i nostri ineffabili), documentata fin dalla metà del Trecento, comprende una vasta zona prativa che si estende dal Prà da Cort e da Chiusel fin oltre il valico. A Chiusel, ai primi del secolo, tenevano «mont» tre famiglie di Vigo: i Vian «de Cruz», i Rasom «de Grotol» e i Vian «de Gasper». Fra queste tre famiglie dobbiamo cercare i pastori incontrati e interrogati da Ugo de Rossi.

Ora però viene spontanea una domanda: perché Ugo de Rossi si è fermato a Chiusel e non è andato oltre a cercare altri pastori in altre «tegnude» che erano numerose fino al valico? La risposta può essere una sola. Nel 1912 Ugo de Rossi, con ogni probabilità, è stato ospite di Gio Batta Cigolla nella nuova abitazione costruita a Chiusel pochi anni prima.

Non dimentichiamo che il Cigolla era uno dei sostenitori più accesi del Volksbund in Val di Fassa. Per avere la conferma di quanto abbiamo affermato, bisognerebbe esaminare la corrispondenza del de Rossi per vedere se esiste qualche scritto di Gio Batta Cigolla. C'è poi ancora un argomento interessante da tener presente: il Cigolla era un bravo fotografo, e dopo la morte del Dantone diventerà si può dire l'unico fotografo della Valle, fino alla fine della prima Guerra Mondiale.

Fra le carte della famiglia de Rossi si trovano di certo anche delle fotografie: fra queste se ne trova forse qualcuna sviluppata dal Cigolla? Magari a Chiusel? Infine la professoressa Kindl nel suo intervento afferma: «Sembra che prima della Guerra '14-'18 sia ancora esistita in Val di Fassa una valida comunità tradente». Esisteva realmente una comunità «trasmittente»; io stesso quando avevo una decina d'anni

ho potuto apprendere alcune delle leggende raccolte dal de Rossi, soprattutto quelle che sono ambientate nel Comune di Vigo. In particolare, ricordo chiaramente le «contie» sentite raccontare dalla suocera di Luisio de Tone da Tamion.

Sono alcuni anni che vado raccomandando di intervistare le persone anziane di Vigo per scoprire se sono ancora tanti o pochi che ricordano le leggende raccolte dal de Rossi. Sarebbe auspicabile che questo lavoro venga fatto al più presto, prima che sia troppo tardi.



SIEGFRIED de RACHEWILTZ

GLI «INFANTES SUPPOSITI» E L'ENIGMA DEI GUSCI

Appunti al racconto fassano «L veje da i kogologn»

Tra le numerose superstizioni che circondano il neonato e i pericoli ai quali è esposto nei primi mesi di vita, il timore che possa essere rapito da esseri demoniaci e sostituito con un loro figlio, malaticcio e malefico – il cosiddetto *Wechselbalg* o *Korrigan* o *changeling* – riveste una particolare importanza nella narrativa popolare germanica, in quella celtica e in parte, anche in quella slava.

La *Wechselbalgsage* ovvero la narrativa basata su questa credenza è stato oggetto di numerosi studi tra i quali l'opera di Gisela Piaschewski, che risale al lontano 1935 ed è dedicata interamente alla figura dell'infante spurio, rappresenta fino ad oggi il tentativo più coscienzioso di individuarne i vari centri di diffusione¹.

Secondo la Piaschewski, la nozione del bimbo rapito dalla culla e sostituito con uno spurio, ha avuto origine tra le popolazioni celtiche e germaniche. L'area di diffusione di questa credenza include tutto il Nord-Europa dai paesi Scandinavi alla Francia settentrionale, giun-

¹ Gisela Piaschewski, *Der Wechselbalg*. Ein Beitrag zum Aberglauben der nordeuropäischen Völker, Breslau 1935 e l'articolo «Wechselbalg» in *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, ed. Hanns Bächtold-Stäubli, Berlin, Leipzig 1927 segg. Vedi anche G. Polivka, «Slawische Sagen vom Wechselbalg», in *Archiv für Religionswissenschaft* 6, 1903; Lutz Röhrich, «Die Wechselbalg-Ballade» in *Europäische Kulturverflechtungen im Bereich der volkstümlichen Überlieferung. Festschr.f. B. Schier*, Göttingen 1967, 177-185. Ulteriori indicazioni bibliografiche in Leander Petzoldt, *Deutsche Volksagen*, München 1970, 440-441.

gendo a sud-est sino ai Carpazi e ad est sino ai confini della Russia. Numerosi sono però gli esempi di nozioni e credenze simili riscontrabili in altre aree europee ed extra-europee, per le quali purtroppo non possiamo fare ricorso ad indagini approfondite. Il Pitre menziona la credenza secondo la quale le «Donne di fuora» cambiano il bambino dormiente «con un altro più bello o più brutto, con un altro poverissimo se quello è di agiata famiglia, e viceversa; il che si dice *canciari*. Il bambino *canciatu* o *canciateddu* è il bambino affatturato, e lo si giudica tale perché perde il colore del viso, emacia a vista d'occhio, intristisce miseramente, senza che se ne comprenda il perché». Il Pitre menziona anche il modo in cui si può recuperare il bambino rapito: «nella notte d'un giovedì qualunque si porta il bambino fuori di casa, si aspetta che scocchi la mezzanotte, e poi si posa il bambino nel mezzo d'un crocevia, lasciandovelo tutto il tempo che durano i tocchi dell'orologio. Le fate (intendi le Donne di fuora) rimettono il vero bambino, e prendono quello pria lasciato»².

Da questo breve resoconto traspare la fusione di due temi simili ma di origine ben diversa: da un lato la nozione su cui si basa la *Wechselbalsage* celtica e germanica del rapimento e della sostituzione con un bimbo spurio – un demone nelle spoglie di un infante che malgrado la sua voracità non cresce ed è sempre malaticcio, dall'altro il tema fiabesco del bimbo legittimo sostituito nella culla al fine di usurparne i diritti.

Questo esempio, sul quale non possiamo soffermarci qui, serve ad illustrare quanto poco possa considerarsi risolto il problema della origine e della diffusione delle credenze relative agli «infantes suppositi» o «cambiones», come vengono chiamati gli esseri macilenti sostituiti ai bimbi rapiti dalla culla in un trattato «de supersticionibus» del XV secolo³.

Nelle pagine seguenti vorrei soffermarmi su alcune forme che questa credenza prende dalla narrativa popolare dell'arco alpino e, in particolare, su alcune versioni fassane della *Wechselbalsage* raccolte da

² Giuseppe Pitre, *Usi e costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano*, Palermo 1870-1913, vol. IV, 170-171. Cf. anche il *mbàddal*, lo spurio dei berberi, in *Götter und Mythen im alten Europa*, ed. Hans Wilhelm Haussig, Stuttgart 1973, 692.

³ Manoscritto del 1415 citato da Jakob Grimm, *Deutsche Mythologie*, Berlin 1878. (Trad. inglese di J. Stallybrass, New York 1966, vol. IV, 1752-1754).

Hugo de Rossi. Prima di procedere sarà però opportuno tracciare un breve riassunto dei tratti salienti di ciò che si intende per *Wechselbalgsage*. Abbiamo già fatto cenno, all'inizio di questo studio, alla credenza che un bimbo lasciato incustodito nella sua culla possa venir rapito da esseri demoniaci che lo sostituiscono con una loro creatura, generalmente malata e deforme; in altri casi invece lo spurio appare come un bimbo normale, se si eccettua il fatto che, pur essendo sempre affamatissimo, tuttavia non cresce, non parla e non ride. La madre, accortasi dello scambio o comunque insospettata, si rivolge ad una «esperta» per avere consigli su come recuperare il bimbo rapito. I procedimenti sono molteplici: lo spurio viene maltrattato in vari modi (frustato, bruciato con un ferro rovente, abbandonato su di uno scoglio, gettato in un fiume, infilato in un forno e via dicendo); in alcuni casi è sufficiente far finta di voler torturare il «fantoccio» demoniaco per far sì che i rapitori se lo riprendano e riportino il bambino rubato. Accanto a queste pratiche assai primitive nelle quali si può ravvisare una testimonianza sui modi ingenui quanto crudeli usati per «curare» o comunque esorcizzare malattie congenite quali cretinismo, rachitismo o idrocefalia, mali che sono stati citati quali possibili fonti per la credenza del «bimbo sostituito», se ne trovano altre che hanno come fine immediato quello di smascherare l'intruso inducendolo a rompere il silenzio e a rivelare la sua età «abnorme». Una volta scoperta la sua identità, lo spurio non può più rimanere con i mortali ed è costretto a tornare nel suo regno, mentre il bimbo rapito viene restituito ai suoi.

La ricetta per smascherare il demone, che ricorre in modo pressoché identico in tutta l'area di diffusione del nostro racconto, consiste nell'utilizzare un numero imprecisato di gusci d'uovo come se fossero recipienti, facendovi «fermentare la birra» o semplicemente disponendoli come paioli intorno al fuoco⁴.

Alla vista di una cosa così insolita, il demone non riesce a trattenersi e rivela la propria età «primordiale», siglando così la propria sconfitta. Questo è il «momento della verità» in una versione dalla Valle dei Mocheni: «Me ricordo la selva di Frasilong nove volte pra, nove volte selva, nove volte camp, ma tante aveze entorno al fogolâr come chi, non me ricordo mai». E di nuovo: «Sete volte la montagna l'èi stada

⁴ Cf. Petzoldt, op. cit. 246-247.

pra, sete volte l'èi stada montagna, ma no ho mai vist sì tanti paroleti (paioli)!»⁵

L'enigma dei gusci deve aver esercitato un fascino enorme sulla fantasia popolare, tale da garantirne la sopravvivenza anche quando il suo senso era stato completamente dimenticato. Numerosissime sono infatti le tracce di questo motivo nella narrativa popolare di tutto l'arco alpino.

Ma qual è il senso di questi gusci? Per dare una risposta a questa domanda occorre, a mio avviso, mettere in rapporto l'enigma dei gusci d'uovo con la vasta schiera di duelli tra esseri mortali e demoni, nei quali l'uomo, per sopravvivere, deve trovare la risposta giusta ad un indovinello o comunque risolvere un enigma⁶. In questo caso l'enigma è costituito dall'identità del demone che viene rivelata, o meglio, raffigurata tramite ciò che potremmo chiamare il «rebus» dei gusci. Cos'è infatti il bimbo-bisavo, il *puersenex* ovvero il demone primordiale nascosto nel «guscio» di un neonato, se non un recipiente sproporzionato e «assurdo» quale un guscio d'uovo usato come botte o come paiolo? Disponendo i gusci d'uovo attorno al fuoco come se fossero pentole, l'uomo mostra di aver capito la natura ibrida ed incongrua dell'«involucro» che gli è stato infilato nella culla. È l'incongruità tra contenuto e contenitore, raffigurata dai gusci-paioli, che costituisce l'enigma del demone che interferisce dal mondo dei morti per cercare di vivere da parassita nel mondo dei vivi. Ricorre infatti assai spesso il tema della voracità dei «suppositi»... «semper eiulantes, lactis eosque bibulos, ut quod nulla ubertate lactis unum lactare sufficiunt»⁷.

⁵ Giuseppe Šebesta, *Fiaba-Leggenda dell'Alta Valle di Fersina*, San Michele all'Adige 1973, 24, 134. Vedi anche a p. 48: «I bin oit auf der Welt, i woess Hoachspitz wia a Nodlspitz, Hoachmut wie an Trut, Hoachwond wie a Stodlwont, en Gereuter Walt sieben mol Acker und sieben mol Wolt, ma so viel Hafendler um an Feuerheard hon i nia g'sechn». Nella Bretagna lo spurio dice: «Ho visto la ghianda prima della quercia, l'uovo prima della gallina, ma non ho mai visto nulla di simile!». In W.Y. Evans-Wentz, *The Fairy-Faith in Celtic Countries*, Oxford 1966, 204.

⁶ Cf. Ludwig Laistner, *Das Rätsel der Sphinx*, Berlin 1889. Nei testi magico-escatologici dell'Antico Egitto, quale «Il Libro degli Inferi» il defunto, per poter vincere i pericoli dell'oltretomba e passare attraverso le varie «porte» doveva indovinare il nome del demone guardiano.

⁷ Grimm, loc. cit.

Il modello per il rebus dei gusci lo troviamo già in un antico indovinello nordico nel quale l'uomo viene descritto come «una piccola botte senza cerchio»⁸. Ma più che sull'uovo è sul significato del guscio che si basa il rituale destinato a smascherare e quindi esorcizzare il demone «larvato» da bimbo. E infatti, al posto delle uova, troviamo assai spesso gusci di noci, di castagne, di papaveri, di lumache e via dicendo. Questi involucri vuoti, oltre a fungere da recipienti incongrui, hanno un altro significato: indicano l'affinità del demone-parasita con il mondo dei morti.

Anche se è impossibile inoltrarsi in questa inesauribile materia senza esulare dal campo di questo breve saggio, vorrei qui ricordare la schiera di esseri demoniaci che vengono concepiti come «vuoti» nella narrativa popolare delle Alpi, esseri che hanno sembianze umane di fronte, ma che dietro sono vuoti «come una madia» (o come un «tronco vuoto»)⁹.

In senso va inteso il termine *Balg* usato già nell'antico alto tedesco per designare il «fantoccio» sostituito al bimbo rapito, termine che designa la pelle di piccoli animali oppure un sacco di cuoio, ovvero un involucro vuoto. Il *Wechselbalg*, come ebbe già modo di osservare Hermann Güntert, fa parte di quella vasta famiglia di demoni della morte (*Todesdämonen*) aventi tutti un punto in comune: quello di derivare da parole che significano «celare», «coprire», «nascondere», «velare» e via dicendo¹⁰. Maschere dunque, dietro le quali si celano esseri vani, privi di sostanza ma desiderosi di acquistarla a spese dei vivi. In questo contesto vale la pena ricordare la credenza slava, secondo la quale il vampiro è un essere che il diavolo crea, gonfiando la pelle tolta ad un cadavere. Per impedire che ciò avvenga, si pratica una piccola incisione sui cadaveri di coloro che si crede potrebbero diventare vampiri¹¹.

Nella narrativa popolare delle Alpi è raro trovare il tema del bimbo rapito e sostituito nella versione integrale. Ciò che sopravvive, nella

⁸ Cf. Mathilde Hain, *Rätsel*, Stuttgart 1966, 6. Nell'indovinello eddico l'uovo viene descritto come una botte senza cerchi, riempita con due tipi di birra. Come possiamo notare, anche il motivo della birra è già presente nell'antico indovinello.

⁹ Hermann Güntert, *Kalypso*, Halle 1919, 71-72.

¹⁰ Güntert, op. cit. 64 segg., dove viene fra l'altro discussa anche la provenienza di *Leichnam* (cadavere) da *hamo* (involucro).

¹¹ Haussig, op. cit. 201.

maggior parte dei casi, è l'«esorcismo» con il trucco dei gusci impiegato per allontanare diversi esseri mitici demoniaci che, una volta inseritisi in seno a una famiglia, minacciano la sopravvivenza di questa con la loro parassitica voracità. Nei racconti tirolesi, per esempio, manca quasi completamente il tema del rapimento e della sostituzione. Zingerle accenna una sola volta ad una storia di un bimbo rapito e sostituito dal diavolo: un bracciante si accorge del fatto, getta lo spurio in un dirupo e nella culla riappare il bimbo umano¹². Numerosi invece i racconti sull'allontanamento dei *Norggn*, nani malefici che possono essere scacciati solo mostrando loro gli insoliti paioli attorno al fuoco. Altri esseri, che potremmo definire spuri adulti sono rappresentati dalla *Willeweis*, una vecchia dai capelli bianchi che non parla e che passa il suo tempo seduta vicino alla stufa, senza riuscire a morire, oppure dal vecchietto di Tonna (Proveis), che non parla, non riesce a morire e che rompe il suo silenzio solo alla vista di un gran numero di gusci di lumaca, riempiti d'olio e usati come lucerne. Nel racconto questo vecchio, che non riesce ad andare via, viene infine «murato» nella stalla.

Da questi e simili racconti si può dedurre che in certe zone al motivo del *Wechselbag* si sovrappose non solo quello di altre mitiche figure, ma anche quello reale delle «bocche inutili»: membri della comunità (per esempio un fratello minore rimasto nel maso chiuso) che per vecchiaia o malattia non potevano lavorare e che tuttavia dovevano essere sfamati. È facile immaginarsi come, particolarmente in periodi di carestia, si tendesse a vedere in essi esseri che «non riuscivano a morire»¹³.

Il tema del bambino rapito dal diavolo deve aver interessato certi ambienti della Chiesa medievale, dediti alla caccia alle streghe, alle disquisizioni sui connubi diabolici e sul rapimento di bimbi cristiani da impiegarsi nei rituali satanici. Lo ritroviamo per esempio in un contesto agiografico nelle «Gesta Romanorum» dove viene narrata la leggenda di San Lorenzo rapito dalla culla e sostituito con un diavolo. A Milko Matičetov dobbiamo un interessante studio su questo tema

¹² Ignaz Zingerle, *Sagen aus Tirol*. 2. Ed., Innsbruck 1891, 372

¹³ Siegfried de Rachewiltz, «Das Eierschalenrätsel in der Tiroler Sage», in *Der Schlern*, 54, 1980, Heft 12, 598-605 con bibliografia estesa delle fonti tirolesi. Cf. anche i «Registri delle Bocche Inutili» nell'Archivio di Stato di Siena.

in una ballata centro-europea e in particolare in merito al ponte sloveno tra i canti religiosi italiani di San Lorenzo e la ballata morava – tedesca e ceca – dello spurio (*Wechselbalg*). È interessante notare come il canto popolare sloveno riportato da Matičetov all'inizio del suo saggio conservi alcuni dettagli della *Wechselbalgsage*: la voracità dello spurio e la sua testa enorme, mentre non vi è traccia alcuna dell'enigma dei gusci che non rientrava nel contesto della leggenda del santo ¹⁴.

Tornando al nostro racconto si può notare la presenza, in certi casi, di una contaminazione, peraltro assai comprensibile, con il tema dell'*homunculus* o dell'androide. In un racconto dell'Austria superiore si narra di un carbonaio che vive nel bosco e fabbrica bambini con legno e fango che sostituisce a quelli nati in una casa dove i genitori si dimenticano di dire «Helfgott» – che Dio ti aiuti! – al primo sternuto del bimbo ¹⁵.

Persino il licantropo fa una sua breve apparizione e viene scacciato con i gusci d'uovo in un racconto del Pinzgau, che parla in verità di uno «spettro vestito con la pelle di un lupo» ¹⁶. Come si può vedere, il campo d'azione della credenza negli «infantes suppositi» è vastissimo e non può certo essere trattato esaurientemente in questo breve saggio.

È stata mia intenzione semplicemente sottolineare alcuni dei temi principali che costituiscono il racconto dello spurio e il significato che ha l'enigma dei gusci in questo contesto. Possiamo ora rivolgere la nostra attenzione al racconto del bimbo rapito dalle Bregostane pubblicato nelle *Märchen und Sagen aus dem Fassatale* di Hugo de Rossi ¹⁷.

Nel volume edito da Ulrike Kindl compaiono tre versioni di questo

¹⁴ Milko Matičetov, «Il bimbo rapito dalla culla e sostituito con uno spurio» in *Demologia e Folklore. In memoriam Giuseppe Cocchiara*, Palermo 1974, 211-229.

¹⁵ Adalbert Depiny, *Oberösterreichisches Sagenbuch*, Linz 1932, 273. Oltre al tema dell'androide, qui troviamo anche una contaminazione con quello della mandragora: il *Wechselbalg* è imparentato con le *Uraundeln*, prole del diavolo e della maga *Alraune*. Cf. anche Karl von Spieß, *Marksteine der Volkskunst*, I, Leipzig 1937, 138 segg.: «Die Puppe als Doppelgänger» e Gotthilf Isler, *Die Sennenpuppe*, Basel 1971.

¹⁶ Karl Wagner, *Pinzgauer Sagen*, Wien 1925, 34.

¹⁷ Hugo von Rossi de S.ta Juliana, *Märchen und Sagen aus dem Fassatale*, e. Ulrike Kindl, Vigo di Fassa 1984, 204-206.

racconto, due in dialetto fassano e una in tedesco. Nella prima versione fassana, intitolata «La veja dei kugoloni» si narra di una donna che va a mietere lasciando il suo piccolo nella culla; al suo ritorno vi trova un essere mostruoso con una testa enorme, «n čaf deske na čalvia» (grande quanto uno stajo). Su consiglio di una vecchia prende un mucchio di uova e con esse forma un cerchio («na rodela») nel centro del quale pone il piccolo Bregostano; quindi lo frusta con la verga. Alle urla del piccolo accorre la Bregostana che riporta il bimbo rapito e lo consegna alla madre con queste parole: «Ecco, ti porto il tuo piccolo ben sazio e ben pasciuto e mi riprendo il mio ben affamato e ben battuto». Nella seconda versione fassana, la Bregostana offre di rendere il bimbo rapito in cambio delle uova; sopraggiunge il Bregostano che alla vista delle uova fa un salto di gioia e pronuncia questa frase: «Sono avo e bisavo, Tarat e Taraton, ma non ho mai visto tanti *kugolon*». Quindi mette le uova nel cesto e si allontana mentre la Bregostana rende il bimbo rapito alla madre con lo stesso «rimprovero» di prima. I *kugolon* o *kugoloni* – palline o biglie – vanno visti come un tentativo di spiegare il motivo, ormai incompreso, dei gusci d'uovo usati come pentolini.

La versione tedesca ricalca quelle fassane aggiungendovi un dettaglio che non sembra aver riscontro in altri racconti di questo tipo: la vecchia, che dà le istruzioni su come recuperare il bimbo, avverte che se queste non verranno seguite, passeranno dieci anni e un giorno prima che il bimbo faccia ritorno ai suoi.

Il racconto fassano del bimbo rapito dalle donne selvatiche, le Bregostenes, era stato in precedenza pubblicato in una versione alquanto frammentaria da Giovanni Alton, insieme ad una traduzione italiana. Alton, che ovviamente non conosceva il tema dei gusci usati come paioli, traduce «cesto di uova («čest dè éves») con *alveare* (eva = ape). Non traduce invece la parola *coccolon* che qui troviamo al posto dei *kugoloni* di Hugo de Rossi¹⁸.

Chi sono le Bregostane dei racconti fassani? Hugo de Rossi ce le

¹⁸ Giovanni Alton, *Proverbi, tradizioni e aneddoti delle valli ladine orientali*, Innsbruck 1881, 120. Cf. W. Meyer-Lübke, *Romanisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1935, 189: «coccum», termine latino che è alla radice di numerose parole dialettali che hanno il significato di guscio, noce, tuorlo, ovulo, castagna, pigna, bozzolo, guscio di lumaca, bimbo paffuto ecc.

descrive come donne selvatiche, rapaci e malvage, coperte di peli, che vivono nei dirupi, nelle caverne e nei boschi; esse rapiscono esseri umani, soprattutto bambini, e li divorano. Amano in particolare le budella e i loro più grandi nemici sono i cani. Quest'ultima caratteristica, l'inimicizia ad oltranza con i cani, appare in un primo momento sorprendente; ci si aspetterebbe piuttosto di trovare il cane al loro seguito, come lo troviamo al seguito del Cacciatore Selvaggio, della Perchta o della Rugiù bóba. D'altronde è pensabile che a questi demoni femminili, affini alle Lamie greche, si sia sovrapposto il ricordo di linci, gatti selvatici e altri felini che un tempo abitavano le nostre foreste e contro i quali i cani erano la miglior difesa. La predilezione per le budella, attribuita alle Bregostane forse trae origine dalle lotte tra cani e bestie selvatiche per le interiora di animali cacciati o macellati, ipotesi questa che potrebbe essere avvalorata dalla tradizione secondo la quale le finestre delle antiche case fassane erano piccole e munite di una sbarra con uncini per tenere a bada le Bregostane, come pure il dettaglio del *Morisch*, il collare pieno di punte aguzze che doveva proteggere i cani dalle loro grinfie.

Le caratteristiche più evidenti nei racconti sulle Bregostane raccolti da Hugo de Rossi, sono la loro rapacità e la loro stupidità: esse possono essere infatti facilmente ingannate, sia con l'antico trucco del «nstes» («Io stesso») nella storia di Polifemo, sia mandandole a prendere acqua con un setaccio.

Quest'ultimo tratto ha plasmato in un certo modo anche il racconto del bimbo rapito dalla Bregostana: nel rimprovero già citato che quest'ultima muove alla donna che ha maltrattato suo figlio – *te porte to piçol bel teis e bel pašù e me tole l mie bel famà e bel batù* – traspare la stessa ingenuità che caratterizza il comportamento delle Bregostane in altre situazioni.

Le Bregostane fanno in ogni caso parte di quella folta schiera di streghe ampiamente testimoniate nella narrativa popolare alpina e che nel Trentino appaiono coi nomi di Berchta, Graostana, Stempa, Stria, Striona, Trude, Zumbiana e via dicendo¹⁹. Tutte queste figure si sono vicendevolmente contaminate ed è quindi impossibile cercare di isolare singoli personaggi o gruppi di demoni nel tentativo di ricostruire la loro genealogia. Le parentele con figure della mitologia germanica so-

¹⁹ Šebesta, op. cit. 8.

no più che conosciute e in molti casi esse sono state decisamente strazzate.

Ciò che manca è uno studio comparativo della demonologia alpina che non sia esclusivamente orientato verso la matrice nordica; ma ciò esula dalla natura di questo saggio. Mi limito solo ad accennare, di sfuggita, alle somiglianze delle Bregostane con le *Katahanâdes* greche, i *Lugêt*, la *Sygenesa* e le *Shtrigat* albanesi, tutte divoratrici di budella. (Le *shtrigat* in particolare prediligono i *Mushknit*, le intestina dei bambini ²⁰). Lo stesso vale per le streghe berbere, le *Teryulat* che rapiscono esseri umani per divorarli ²¹. Anche la *Poludnica* e le *Vilen* slave, così come la *Laumê* baltica sono esseri demoniaci che rapiscono bimbi dalla culla e li sostituiscono con uno di loro ²².

Non mancano altresì esempi di odio incondizionato tra demoni e cani: stando a una credenza macedone, il peggior nemico dei vampiri è il *Četvorook*, un cane con vortici nelle sopracciglia, che fiuta, insegue e sbrana il vampiro del quale non rimane che una macchia di sangue ²³. Questi pochi esempi ci mostrano che non basta seguire le tracce di Frau Holle, di Odino o di Garmr. Per quanto sia opera ardua e piena di tranelli, bisogna inoltrarsi anche nelle demonologie meno conosciute di altre aree europee ed extraeuropee.

Tornando al nostro racconto, notiamo che in tutte le tre versioni riportate dal de Rossi, la storia ha inizio col tema della mietitura: la donna deve andare a mietere – nella versione tedesca c'è persino un temporale che incalza – e lascia quindi il bimbo incustodito. Lo stesso motivo ricorre in Carinzia e nel Vorarlberg, dove però si specifica che il bimbo viene lasciato sull'orlo del campo ²⁴. Il tema della mietitura ricorda la *Pšezpolniça* slava, la donna del mezzodì che gira per i campi di grano con un falchetto, rapisce i bimbi che trova e li sostituisce con i suoi. Anche in questo caso il rimedio consiste nel frustare lo spurio fino a quando non riappaia il bimbo rapito. A questa figura corrisponde, in parte, la *Langtüttin* tirolese ²⁵.

²⁰ Haussig, op. cit. 489, 501, 652.

²¹ op. cit. 652

²² op. cit. 187

²³ op. cit. 201

²⁴ Georg Graber, *Sagen aus Kärnten*, Graz 1944, 38; Franz Josef Vonbun e Richard Beitl *Die Sagen Vorarlbergs*, Feldkirch 1950, 146.

²⁵ E. Veckenstedt, *Wendische Sagen, Märchen und abergläubische Gebräuche*, Graz 1880, 104-111. Cf. Zingerle, op. cit. 110-111.

Al ritorno dalla mietitura, la donna trova un bimbo peloso con una testa enorme, grande come una *čalvia* (una misura per il grano equivalente a uno staio e mezzo). Il motivo dell'idrocefalia, come si è visto, fa parte del canone classico degli «infantes suppositi». Un motivo analogo a quello fassano lo si ritrova in un racconto raccolto recentemente in Carinzia da Oskar Moser, nel quale la testa del *Wechselbalg* è grande quanto un *Wasserschaffli*²⁶, un mastello. Nel Vorarlberg invece si dice che la testa di colui che si imbatte nel *Nachtvolk* – la caccia selvaggia – si gonfia come una *Gelta*, ovvero come una tinozza per il bucato²⁷.

Un dettaglio che meriterebbe una più approfondita indagine è quello del cerchio: nel racconto fassano le uova devono infatti essere disposte così che formino *na rodela*. Parimenti nella Valle del Fersina, per scacciare il Salvanel, le sbroce (i gusci) vengono disposti *en cerc*²⁸.

Al «cerchio magico» corrisponde, in altre versioni, un numero «magico» di frustate: così in Carinzia, dopo *nove* frustate, appare la madre del demone col bimbo rapito²⁹.

Dell'enigma dei gusci nel racconto fassano non rimane che una versione ridotta e semplificata. Le uova che l'ingenuo Bregostano prende per palle o biglie (i *kugoloni* ricordano le *cugollae* nello Statuto di Riva del 1274: «Item quod nemo debeat ludere aliquod ludum... nisi ad tabulas seu cugollas») ³⁰, servono come merce di scambio per riavere il bimbo rapito. Simili tentativi di far senso dell'enigma dei gusci, che la tradizione orale tramanda in modo frammentario e quindi incomprendibile, sono assai frequenti. Uno tra i più singolari lo si trova nel racconto raccolto dal Moser, dove l'enigma viene collegato alla pelosità del demone: i gusci (di papavero, in questo caso), vengono usati per farci bollire l'acqua che servirà a spelare il demone, così come si spela un maiale³¹. Il verso con il quale il demone rivela la sua età – il cosiddetto *Altersvers* – che dovrebbe essere pronunciato dallo spurio

²⁶ Oskar Moser, *Die Sagen und Schwänke der Apollonia Kreuter*, Klagenfurt 1972, 80.

²⁷ Richard Beitzl, *Im Sagenwald. Neue Sagen aus Vorarlberg*, Feldkirch 1953, 358.

²⁸ Šebesta, op. cit. 134.

²⁹ Graber, op. cit. 38.

³⁰ Christian Schneller, *Romanische Volksmundarten in Südtirol*, Innsbruck 1870, 136.

³¹ Moser, op. cit. 80.

³² Haussig, op. cit. 541.

³³ Graber, op. cit. 38.

smascherato, viene qui messo in bocca al Bregostano: «Son jaf e besaf, Tarat e Taraton...»; manca in questo caso il confronto con l'età di una foresta o col divenire di un monte. Il rituale dello smascheramento si basa, come abbiamo visto, sul divario tra la durata della vita umana e quella del demone «primordiale». Conoscere l'età del demone significa svelarne l'identità; in questo senso il tema dello spurio smascherato rientra in quel gruppo di racconti nei quali un essere sovrannaturale, una volta riconosciuto, non può rimanere oltre nel regno dei vivi. Di questo gruppo fanno parte i racconti della Melusina così come tutti i racconti sull'esito infelice delle unioni tra fate e mortali. Nel mito basco dell'amore della Lamin di Kobaundi per un giovane contadino, l'unione fallisce proprio perché il giovane riesce a scoprire con frode l'età della fata ³².

Nel racconto fassano la Bregostana prima di andarsene rimprovera la donna che ha maltrattato suo figlio e, anche in questo caso, il demone si esprime «in versi». Alla formula fassana del rimprovero corrispondono i seguenti versi nella versione carinzia dello spurio frustato nove volte:

«I hân dein's kradlt und gebadlt,
und hân ihm neunmâl a Mûesle gekocht,
Du âber hâst mein's neunmâl g'haut» ³³.

(«Ho accarezzato tuo figlio e l'ho lavato, nove volte gli ho preparato la pappa, tu invece nove volte il mio l'hai frustato»).

Quando si pronuncia, il demone usa un cripto-linguaggio, versi e formule enigmatiche spesso insensate: una lingua *extra canonem* ³⁴. Ma il loro senso sta proprio nel costituire un linguaggio capovolto, l'unico in cui possano esprimersi gli esseri che provengono dall'aldilà, dal mondo «alla rovescia» degli spiriti ³⁵. Anche l'indovinello è un modo di parlare «alla rovescia» e ciò spiega il ruolo fondamentale che esso assume nei confronti tra uomo e demone, a partire dal duello tra Edipo e la Sfinge per arrivare al giuoco d'astuzia tra la madre e un infante spurio. Un racconto scozzese di una *fairy* che brama un bimbo umano ci offre un buon esempio di quest'ultimo tipo di duello. La

³⁴ Pietro Camporesi in Giuseppe Cocchiara, *Il mondo alla rovescia*, Torino 1981, 9: «un linguaggio capovolto, regredito all'irrazionale balbettamento paralogico dell'infanzia».

³⁵ Cocchiara, op. cit. 35.

fairy, vedendo una donna allattare il proprio bimbo, le dice: «E pesante tuo figlio?». La madre risponde: «Leggero è colui che vive più a lungo». «Se tu non avessi risposto alla mia domanda e inteso il suo significato, avresti perso tuo figlio». Con queste parole il demone sconfitto si allontana ³⁶. In questo breve scambio di frasi enigmatiche abbiamo una sintesi del nostro racconto: il bimbo umano, in carne ed ossa è pesante; il demone che «vive più a lungo» - quanto una foresta o una montagna - è leggero perché è un essere vuoto, un guscio, una maschera.

Se poi, in una versione danese, per esorcizzare il demone, gli si mette davanti la pelle di maiale riempita di peli, ciò ha lo stesso valore semantico del rebus dei gusci. Il messaggio è sempre lo stesso: non può esserci connubio tra il mondo dei vivi e quello dei morti ³⁷.

POSCRITTO

Dopo aver terminato questo saggio, ho avuto modo, con il gentile aiuto di Fabio Chiocchetti, di esaminare altre tre versioni di questa «contia» fassana, presenti nell'archivio fonografico dell'Istituto Culturale Ladino a Vigo di Fassa.

Ognuna di queste versioni meriterebbe un'analisi approfondita; mi limito qui a confrontare brevemente l'elemento chiave, ovvero il «verso dell'età» di queste versioni con quello presente nei racconti dell'Alton e del de Rossi. Mentre in quest'ultime il verso viene pronunciato dal «padre» del piccolo Bregostano, in queste altre tre versioni è lo spurio che, conformemente alla *Wechselbalgsage* classica, rivela la propria identità e permette quindi di recuperare il bimbo umano rapito. Nella prima versione, il brutto «salvan» peloso, alla vista delle uova, confessa: «Son vecio e veciorum, ma no é mai vedù tanti coccolorum» ³⁸. Nella seconda, lo spurio che somiglia «'n pael, burt, paz e neigher» (un paiolo, brutto, sporco e nero) si limita a queste parole

³⁶ Evans, Wentz, op. cit. 101.

³⁷ Grimm, op. cit. 2, 468.

³⁸ Archivio ICL: «Conties fashènes» - Raccolta don Massimiliano Mazzel n. 68. Siglata con lo pseudonimo «Schiel», forse Giovanni Soraperra Cerchinòl di Pera. Stesura databile 1966, registrata per la Radio Ladina il 1/VI/67. Ivi, analoga versione fornita da Ernesto Soldà de Carantin, Pozza, senza il riferimento alle «uova».

di stupore alla vista delle uova: «Vè, vè, cugolons che l'é lo, vè vè, cugolons che l'é lo!»³⁹. Nella terza infine, che ho potuto vedere solo nella versione italiana inclusa da Cesare Poppi nella sua tesi su *Mito e Illuminismo nella tradizione ladina di Fassa*, troviamo un «verso dell'età» assai originale e complesso: «Son vecio e vecioro, ma non ho mai visto tanti coccoloro! Son partito con la madre a Cavelonte e abbiamo passato l'Avisio senza ponte; siamo venuti in questa brutta valle a patire ogni male. La madre mi ha messo da questa fassana credendo che mi procurasse una «cianta gabbana» (specie di mantello); una cianta gabbana non mi ha messo e io sono ancora qui, nudo, spaventato e sperduto»⁴⁰.

Il tema del fiume attraversato senza ponte è del tutto originale in questo contesto e senza dubbio assai interessante; il motivo della cianta gabbana ovvero del vestito umano che il demone spera di ricevere ricalca invece il motivo della acquisizione di un'anima che spesso funge da motivazione per lo scambio del bimbo nella culla.

Ricevere vestiti umani vorrebbe dire essere incluso nella comunità dei viventi.

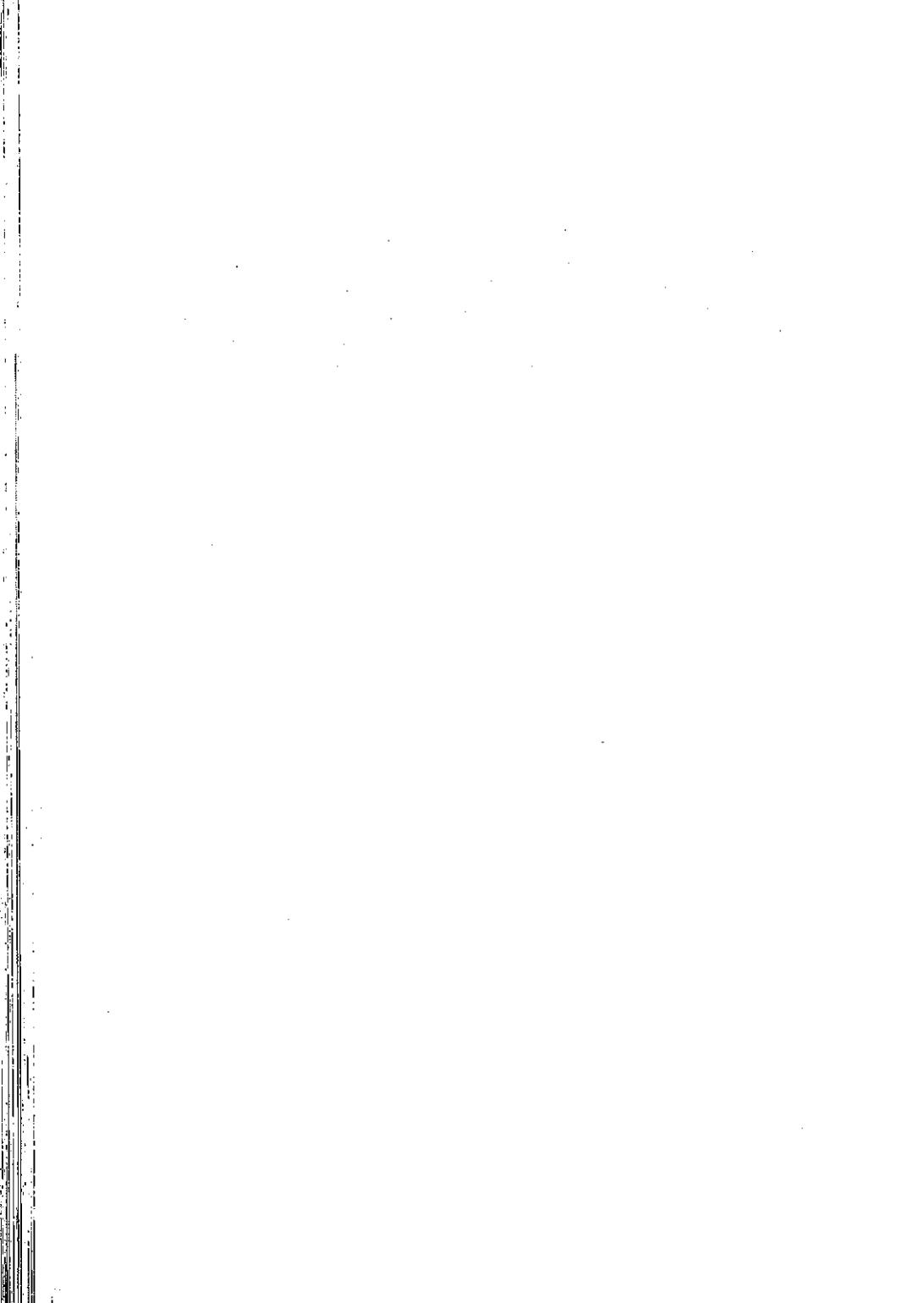
Le tre ulteriori versioni di questa «contia» confermano come questo racconto sia ancor oggi ben presente specie nella zona di Pozza-Vigo. Esse hanno in comune il fatto che l'enigma dei gusci ovvero delle uova non è più compreso nel suo significato di «nonsenso magico»; infatti sono le uova e non l'uso incongruo che se ne fa a stupire lo spurio. D'altro canto, è certo interessante notare come nell'area fassana la *Wechselbalsage* con il motivo centrale del figlio del demone sostituito al bimbo umano, sia presente in modo così nitido e preciso, mentre manca quasi completamente nel Tirolo, dove però si è conservato in

³⁹ Archivio ICL: N.T. *Raccolta testimonianze orali relative alla vita tradizionale in val di Fassa*. Febbraio-Luglio 1980. Bobine Revox 1-3. (Nadia Trentini). Informatore: Ermanno Pesciol Badia, 1904, Pozza.

⁴⁰ Cesare Poppi, *Mito e Illuminismo nella tradizione ladina di Fassa*, datt. Tesi di Laurea, Università di Bologna, anno acc. 1976-77, p. 326. Informatore: Giovanni Bernard Cechinöl (1898) Pera. Arch. fonografico ICL, XIII PR2.

Da notare in queste due versioni anche il «latinismo» del linguaggio «speciale» del demone: «vecio-veciorum», «coccolorum», che si rifà al linguaggio della Santa Messa («saecula saeculorum», etc.). Anche nel «proverbio» tirolese *Mischtus isch Christus* (il letame è divino) troviamo un simile linguaggio *extra canonem* che si basa sul latino sentito in chiesa.

forma integrale l'enigma dei gusci e il «verso dell'età», pronunciato non più dallo spurio bensì da altri esseri demoniaci che vengono parimenti percepiti come degli intrusi. A confermare la peculiarità del momento narrativo Fassano, che con questa contia si inserisce come un cuneo trasversale nell'ambito più ampio della narrativa popolare alpina, sta il fatto che anche a sud della Val di Fassa ricorre lo stesso fenomeno che troviamo a nord: anche qui al «figlio del demone» si sono sovrapposti altri esseri demoniaci che molestano la comunità dei vivi e che vengono esorcizzati con l'enigma dei gusci.



MAX ASCHENBRENNER

BEMERKUNGEN ZU EINIGEN LADINISCHEN
SAGENGESTALTEN

Zusammensetzungen mit Jan zur Bezeichnung ladinischer Sagenfiguren.

Jan klingt etwa wie Jean in südfranzösischer Aussprache und ist die ladinische Form für den Vornamen Johannes.

Weiterhin begegnen Zusammensetzungen mit Jan zur Bezeichnung von Geisterwesen als personifizierte Naturerscheinungen, Sagen gestalten und Karnevalsfiguren. Die Schreibung variiert.

Die zweite Komponente soll die Gestalt näher bestimmen; diese Definition ist nicht immer etymologisch durchschaubar.

Wenn die verstandesmäßig urteilende wissenschaftliche Denkweise am Ende ihrer Erklärungsmöglichkeit angekommen scheint, kann vielleicht die magische Denkweise und Sprachgesinnung weiterhelfen. Sie arbeitet u.a. mit unlogischen Substitutionen und Deformationen.

Die Belege für diesen Begriffs- und Wortkomplex stammen fast nur aus dem Fassatal; spärliche und auch anzweifelbare aus peripheren Gebieten.

Jan da Mont = «bufera di neve», wurde nahezu appellativ gebraucht, ist aber nun veraltet (Mazzel 126). Er wird auch mit *Cian Bolpin o el Salvan dal Vent* (Windgeist) in Verbindung gebracht oder ihm gleichgesetzt (Soricin in *La Veis* 1971/1, p. 11 f). Vgl. auch Alton 1881, p. 131 ff.

Jan dai sofies = heftiger Wind ist wohl das gleiche wie *Piere Bespa* und eine scherzhafte Umschreibung für den Föhn

(Mitt. Chiocchetti). Das definierende Element gehört einwandfrei zu *sofièr* = blasen, heftig atmen. Der Vergleich des Föhns mit den Wespen kennzeichnet treffend die Wirkung des Südwindes auf die Menschen; unter seinem Einfluss werden sie «wepsig», unruhig und angriffslustig wie aufgestörte Wespen. Sie bissen (fass. besèr), d.h. rennen aufgeregt und gequält umher, wie das von Hitze und Insekten geplagte Weidevieh.

Janègnol da Penia che ven ju la val de sot a marider via la fia (J., der im unteren Tal die Tochter verheiraten will) ist heute eine Karnevalsfigur. (La Veiš, 1974, Sondernummer). Der Name erinnert an *nigol* = cielo nuvoloso und an *nigola* = nuvola.

Janrangot ist ebenfalls eine Karnevalsfigur (La Veiš, a.a.O.). Die Etymologie ist mir unklar.

Jandeluvio ist heute eine Karnevalsfigur. Er wird dargestellt als ein Ungeheuer mit riesigem Bauch und Kopf, glühenden Augen, gesträubtem Haar und langem Bart, das zwei Männer an einer Kette führen. Dazu gehört ein Lied von der «schrecklichen Fresserei» (*gran magnàr de Jandeluvio*). Das Lied ist in italienischer Sprache mit einigen fassanischen Einsprengseln. (La Veiš a.a.O. und Nadia Trentini in *Mondo Ladino*, 1984, 3/4).

Nadia Trentini deutet diese Figur als die im Karneval herrschende Freude am Essen. Sie könnte aber auch die Personifikation des heftigen Regens sein. (Mitt. Chiocchetti). Für letztere Annahme spricht, daß das Ungeheuer «ganze Mühlen und Gasthäuser mit allen Menschen darin» frißt. Es kommt immer wieder vor, daß die zu tosenden Strömen angeschwollenen Bäche Gebäude zerstören und auch Menschenopfer fordern. Wer solche Unwetter selbst erlebt hat, kann sich wohl vorstellen, daß der Volksglaube darin das Wüten eines Geisterwesens sieht. Die Etymologie ist unklar.

Jan de Fer ist ein von Lawinen und Muren bedrohtes Gelände bei Vigo (Mitt. Chiocchetti). Auch hier versagt die etymologische Deutung.

Westlich der Etsch wird im Nonstal von Gian dall'Orco e i due giganti erzählt und im Ledrotal von «Guian dell'Urs e le sue rodomontate» (La Veiš a.a.O.).

Jan (Zhan) de Rame und Dona Dindia sollen die sagenhaften Gründer der ersten Siedelung im Ampezzanertal gewesen sein. (Wolff, Dolomitensagen, 324). Eine Bestätigung dieser Mittei-

lung war nicht zu finden; es fällt aber die ähnliche Bildung von Jan de Fer (s. oben) auf.

Cian Bolpin gehört vielleicht zu diesem Komplex. Er soll der Hirte Bastianel aus Canazei gewesen sein, der der vivena Dona Talina/Kelina/Quelina in ihr «Zauberhaus» folgte, ihr Gatte und schließlich selbst der «vivan snigolà» (= Wolkengeist) wurde. Sein Hund sah wie ein Fuchs (bolp) aus; er nannte ihn cian bolpin (Fuchshund) und wurde danach selbst so benannt.

An diesem Namen ist manches auffällig. Gestalten der Geschichte und der Sage werden häufig nach ihrem Aussehen, ihren Eigenschaften und ihren Taten benannt; ungewöhnlich ist aber, daß der Name des tierischen Begleiters auf den Menschen übertragen wird.

Die andere und offenbar ältere Namensform ist *Cian Bolfin*; auch H. de Rossi verwendet sie zunächst noch. Man mag sich fragen, ob nicht zunächst eine Verbindung mit *Jan* vorlag, die volksetymologisch mit cian (Hund) zusammengebracht wurde.

Volksetymologische Deutungen sind nicht selten und die Geschichte zu deren Stützung kann gefunden oder erfunden werden.

Für die Form *Bolfin* kann an Zusammenhang mit fassanisch und buchensteinisch *bolifa/bulifa* «Funke», bad. *bulifra* «Schneegegräuel», bad. *bulifrè* «körnig schneien», grödn. *bulifè* «anfangen zu schneien», buchenst. *bulifè / sbulifè* «Funken sprühen» gedacht werden. *Bolfin* wäre demnach als die «funkelnde, vom Wind getriebene Schneeflocke» zu deuten und *Cian/Jan Bolfin* als deren legendäre und dichterische Personifikation. Das würde zu *Jan dā Munt*, und *Jan dai softes* passen.

Zur Etymologie von Jan.

Gefürchtete und unheimliche Erscheinungen, personifizierte Naturgewalten nennt man nicht gerne beim Namen; lieber wählt man verharmlosende, abwehrende Benennungen. Dafür gibt es zahlreiche Beispiele aus dem *gergo*, dem *argot*, dem *Rotwelsch* und und anderen Umgangs- und Vulgärsprachen. Wir müssen mit bewußten und unbewußten begrifflichen und lautlichen Veränderungen, Verballhornungen, sprachlichen Vermummungen rechnen, die neben die sprachgesetzlichen Entwicklungen treten und sie überdecken können.

Das passende Etymon ist sicherlich der Vorname *Johannes*.

REW 4589 bringt unter diesem Stichwort zahlreiche Belege, vorwiegend aus Norditalien und Frankreich, z.T. beschwichtigend-abwehrende Benennungen von Tieren (in ital. Dialekten *giannino*, *giannet* «Obst-, Käse-, Fleischmade», frz. *jean-le-blanc* «Schlangenbusard», port. *joaninho* «Maikäfer»). Im Deutschen erscheinen seit dem 15. Jh. scheinbare Männernamen wie *Hanswurst*, *Prahlhans*, *Schmalhans* udgl. (Kluge 288). Umgangsfraz. *Jean-foutre* «unbekümmerter, nichtsnutziger Mensch» ist allgemein üblich. Eine Figur der italienischen Stegreifkomödie ist der einfältig-schlaue Diener *Zanni*.

Der Allerweltsname eignet sich bestens als neutrale Benennungsbasis für allerlei Erscheinungen und personifizierte Eigenschaften; ein verharmlosend-abwertender, mitunter abwehrender Unterton schwingt mit.

Daß ein unbekanntes vorrömisches Wort beteiligt sei (Wolff 324), ist weder zu beweisen, noch zu widerlegen. Das Verbreitungsgebiet könnte allenfalls diese Annahme stützen. Die Entwicklung zu der Bedeutung «Geisterwesen» ist nur in Fassa und peripheren Gebieten erfolgt. Eine vergleichbare Erscheinung ist die norddeutsche Metapher «der blanke Hans» für die stürmische Nordsee.

Diana (REW 2624) hat sich in einer Reihe von zumeist italienischen Formen und den Bedeutungen «Hexe», «Zauberer» fortgesetzt. Über das Mittelalter hinaus galt Diana als Hexengöttin und so ist es denkbar, daß der unheimliche Name tabuiert oder einfach nicht mehr verstanden und durch das harmlose und verständliche *Johannes* ersetzt wurde.

Faturéc.

Faturéc, -ces, sm. «stregoneria, incantesimo, malefizio», und *fèr 'n faturéc* (Mazzel 84) sind noch bekannt und üblich.

Für Buchenstein belegt A. Pellegrini das gleichbedeutende *fatarâc*. Alton führt das Wort in keinem seiner Glossare an; er bringt aber Belege in einem Text in fassanischem Dialekt: ... no cardèa ai fatturèches e striamènt (.. glaubte nicht an Hexerei und Zauberei) und Na cattiva persona m'a fatt un fatturèc e iè son doventá na stria (Eine böse Person hat mich verzaubert und ich bin eine Hexe geworden) (Alton 1881, 128, 129). In der italienischen Übersetzung steht jeweils *fattucchièria*.

Wolff belegt in den Dolomitensagen, S. 283, Anm.: «Tjè-de-Lù» d.h. der Wolfskopf oder Wolfsmensch, ist ein «Faturek» (ein Gespenst), das in winterlichen Nächten auf den hohen Bergen umgeht. Man sieht ihn besonders vor dem Beginn eines Schneesturms. Auffallend ist dabei, daß der Ton auf der vorletzten Silbe liegt, daß offenbar eine alte Singularform vorliegt, während heute die Pluralform als Singular gebraucht wird und dazu ein sekundärer Plural *fatureces* gebildet wurde und daß ferner das Gespenst als körperlich wahrnehmbare Erscheinung gedacht wird. Dieses Wesen ist «nicht nur boshaft und grausam, sondern auch sehr verschlagen»; es ist also nicht nur als personifizierte Naturerscheinung – wie etwa Jan-da-mont – zu deuten, sondern als eine mit negativen menschlichen Eigenschaften ausgestattete Erscheinung.

Wenn Wolff richtig gehört und berichtet hat, verdient seine Mitteilung Beachtung.

Für den heutigen Gebrauch sei nur ein Beleg gebracht. Der Palast der vivena Dona Talina/Kelina wird *cesa di fatureces* (= Zauberhaus) genannt. (La Veis, 1971/1).

Das Wort ist in Fassa und Buchenstein belegt, nicht aber in den übrigen ladinischen Talschaften.

Faturél.

Einziger Beleg bei Wolff, S. 450. Seinem Bericht zufolge kannte 1905 eine alte Frau das Lied noch ungefähr, konnte es aber nicht mehr singen. Der Inhalt war: Eine Jungfrau findet ein Kind im Wildbach, zieht es auf und kommt in den Verdacht eines Fehltrittes. Sie trägt die Unbill sieben Jahre lang; dann sterben sie und das Kind am gleichen Tage. Wilde Frauen bestatten sie am Fuß der weißen Felswände (Sot les elbes).

Von dort kommt bei Mondlicht ein *faturél* und trägt ein Anklagelied vor.

Zur Etymologie:

REW 3128, *facere* mit prov. *fachilha* «Zauberei», ait. *facimola* «Hexerei».

REW 3132 *factitius* «gemacht», «künstlich, nicht natürlich», span. *hechizo* «künstlich», «Zauber», *hechizar* «bezaubern», *hechiciero*

«Zauberer», pg. *feitico* id., «Götze» (davon frz. *fétiche*, dt. *Fetisch*), *feiticeiro* «Zauberer».

REW 3135 *factum* «Tat» mit rum. *fapt* «Tat», «Zauberei».

REW 3136 *factura* «Gestalt», «Form» mit rum. *făptură*, it., log. *fattura*, prov. *fachura*, *faitilha* «Zauberei».

Im Stamm und in der Bedeutung passen die fassanischen Formen bestens zu den allgernein romanischen; im Suffix unterscheiden sie sich. Es liegt eine fassanische Sonderentwicklung eines lateinischen Stammes vor.

Segnèl.

In wenig verschiedener Lautung und Schreibung haben alle zentral-ladinischen Dialekte dieses Wort, das «Vorzeichen», «Todesahnung», «Geist, Gespenst» bedeutet. Als schlechtes Vorzeichen gelten Geräusche wie von einer rollenden Kugel, einem fallenden Tropfen und wenn schwarze Tiere sich in der Nähe des Hauses herumtreiben.

Diese Andeutung eines kommenden Unglücks, besonders eines Todesfalles wird in Deutschirol als *Voarweiling*, *Fürweiling*, *foarweiling* bezeichnet (Schatz 185). Die *Vorwei* ist auch in Werdenfels (Gegend um Garmisch) bekannt (Schmeller II, 825 und 878). Näheres bei J.N. v. Alpenburg, *Mythen und Sagen Tirols*, S. 341 ff und Hans Fink, *Verzaubertes Land*, S. 246).

REW 7904 a *signale* «Zeichen» ist das passende Etymon; die ladinischen Formen und Bedeutungen sind dort nicht erwähnt.

Báo, Babao.

Wauwau ist ein Kinderwort zur Bezeichnung des Hundes, einer schreckhaften Erscheinung und öfters auch eines Insekts.

Allgemein ladinisch sind *báo*, *babau* udgl. «Ausdruck um den Kindern Furcht zu machen» (Alton LI. 147).

Zahlreich sind in der Romania die Belege für die Bedeutungen «Wurm», «Käfer», «Insekt». Ladinische Belege dafür sind ampezz. *un bao de aria filo d'aria* (= Spinnenfaden, der im Altweibersommer fliegt) (Majoni, 5) und fass. *bàu lucciola* (= Glühwürmchen), nur belegt von Mazzel in der Ausgabe von 1968/69.

Nach Alton (Prov., 1881, S. 5) ist der *bao* ein schwarzgekleideter, riesenhafter Mann, der eigensinnige Kinder durch die Lüfte oder gar in die Hölle trägt. Er führte auch das wilde Heer an und man opferte ihm einen Löffel Mehl. Alton nimmt den germanischen *Wuotan* als Etymon an und es fragt sich, ob er mit dieser einmaligen und phantasievollen Beschreibung seine Etymologie glaubhaft machen wollte.

REW 999 *bau* «Kinderwort» ist zweifellos das Etymon; die bairische Entsprechung ist *Wauwau*.

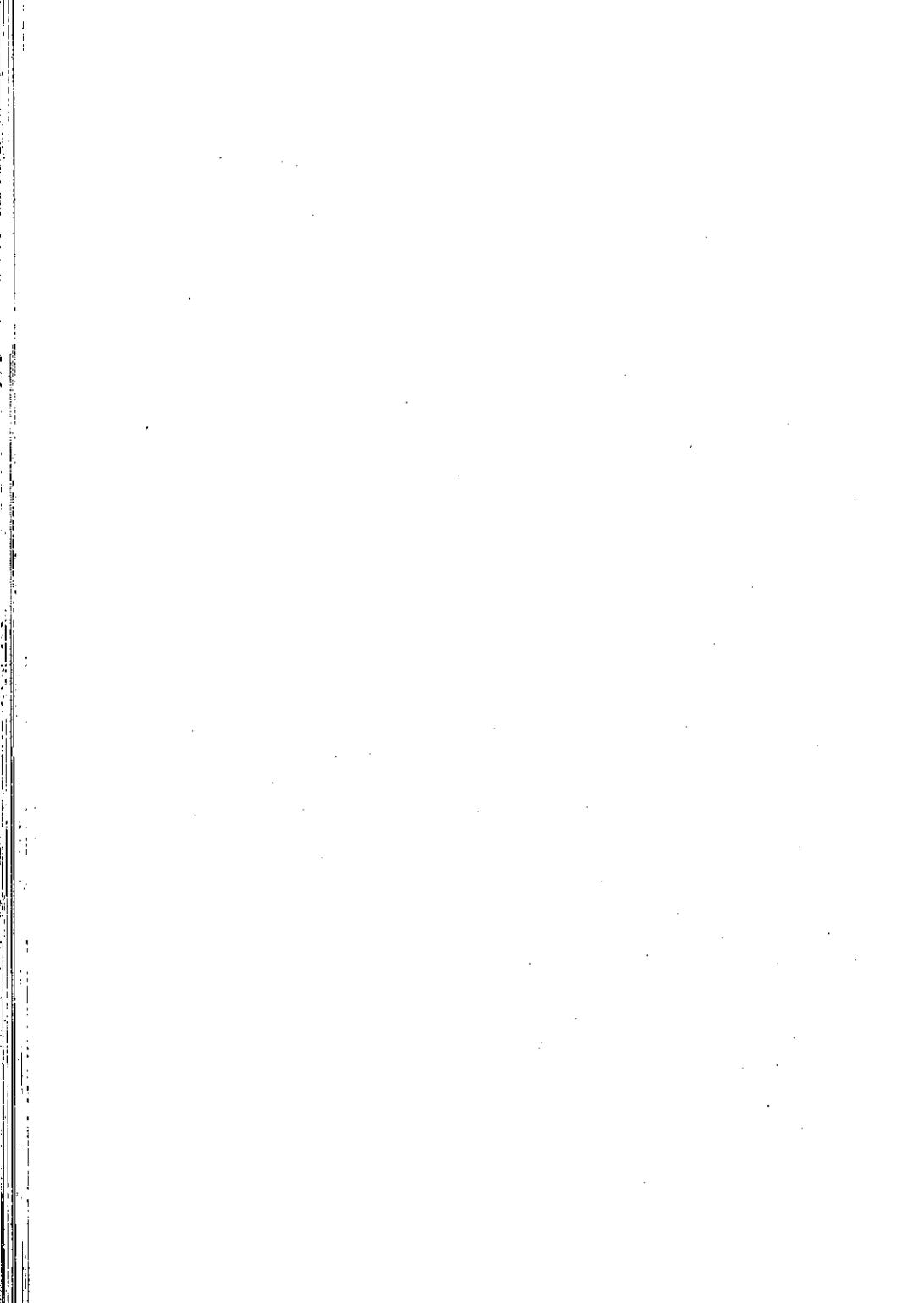
Bao und *segnel* verblässen immer mehr. Man glaubt nicht mehr an diese Erscheinungen, hat von Art und Aussehen keine Vorstellung mehr und weiß nur noch, daß sie ehemals Bezeichnungen für unheimliche Gestalten der Sage waren. Im Plural werden sie gerne gekoppelt verwendet; *bai y signai* entspricht deutsch «Geister und Gespenster».

Zusammenfassung und Schlussgedanken.

Der Glaube an übersinnliche, überirdische Erscheinungen ist nach wie vor vorhanden; Form und Ausdrucksweise haben sich verändert. Abgenutzte Glaubensvorstellungen werden als Aberglaube bezeichnet und werden schließlich zu Elementen der Sagen- und Märchenüberlieferung. Einige werden Appellativa, deren ursprünglicher Sinn nicht mehr erkannt wird. Götter und Geisterwesen werden nicht mehr wahrgenommen; geblieben sind schattenhafte Erinnerungen und einige sprachliche Relikte.

Die Dolomiten sagen von K.F. Wolff sind als Quellenwerk sehr umstritten und werden oftmals bedingungslos abgelehnt. Manche seiner Mitteilungen wird aber durch andere sprachliche und volkskundliche Tatsachen gestützt oder doch wahrscheinlich gemacht. Sie sind einer vorsichtig-kritischen Beachtung würdig.

Es ist meine stille Hoffnung, daß diese «Bemerkungen» von deutschsprachigen Lesern beachtet werden und daß sie sich näher mit dem «Volk in den bleichen Bergen» befassen und daß ein Zauber, ein *fatùrèc* sie in ihren Bann zieht.



ULRIKE KINDL

«DIE VERJAGTE VIVANA» - TESTO O TESTIMONIANZA?

Riflessioni sui problemi di interpretazione delle tradizioni orali

Cosa dice, o meglio: cosa vuol dire la storia della *Verjagte Vivana*, così come la riferisce il folclorista Hugo de Rossi nella sua raccolta *Märchen und Sagen aus dem Fassatale*?¹ E siamo già al primo problema di questa intricatissima questione, perché in sé e per sé la storia non dice un bel niente, oppure dice anche troppo, essendo stata redatta in più versioni.

Una prima versione è inclusa in un quaderno di appunti, il *Notizbuch* Nr. 5², annotato frettolosamente e a matita; questa stessa versione venne poi trascritta con cura in un secondo quaderno, il *Notizbuch Fassa*; Hugo de Rossi ne corresse la dizione, senza però cambiare la «storia». È difficile stabilire con assoluta precisione quando esattamente il de Rossi redasse questa prima stesura della *Verjagte Vivana*; dovrebbe trattarsi comunque del periodo tra il 1904, anno del suo definitivo trasferimento a Innsbruck e presumibilmente data di inizio di studi folclorici sistematici, e il 1912, anno della stesura definitiva del manoscritto delle *Märchen und Sagen*.

Nello stesso periodo, ma con ogni probabilità verso il 1910 (anno

¹ Hugo de Rossi: *Märchen und Sagen aus dem Fassatale* (1912), Istitut Cultural Ladin, Vigo 1984, p. 178 segg.

² Cfr. gli indici dei materiali curati per l'edizione delle *Märchen und Sagen aus dem Fassatale*, op. cit., p. 14 segg., particolarmente p. 26-36.

della stesura di un manoscritto contenente i *Gesammelten Werke und Druckschriften Don Brunels*) egli scoprì proprio nel lascito di Don Brunel un ciclo di lettere contenente notizie folcloriche di notevole interesse, tra cui una versione assai più ampia della *Verjagte Vivana* svolta in versi. Quando il de Rossi nel 1912 compilò il suo manoscritto (in lingua tedesca) delle *Märchen und Sagen*, vi inserì ovviamente anche la storia della vivana, raccontandola in prosa con qualche strofa della poesia di provenienza brunelliana, seguendo puntualmente tutti i dettagli, ma tralasciando certi nomi strani. E quando finalmente il de Rossi più tardi compilò un altro manoscritto (in lingua ladina) contenente tradizioni orali ladine raccolte nella Valle di Fassa, vi comprese un'ennesima versione della nostra storia, corrispondente in linea di massima a quella del manoscritto tedesco, ma sempre con variazioni degne di nota.

Chiedere adesso quale versione sia quella «vera», significa fraintendere il problema dall'inizio, perché significa voler sapere quale delle versioni fornisca il testo base. È inutile volerlo cercare o volerlo stabilire secondo criteri più o meno sottili: non esiste.

Ma la tentazione di ricercare la «versione vera» della leggenda ci rivela il primo e fondamentale elemento di problematicità della ricerca folclorica: la questione del valore di una tradizione orale nell'ambito di una cultura egemonica basata esclusivamente sulla tradizione scritta, la questione cioè della supremazia della testimonianza, non del testimone.

La nostra cultura europea è una civiltà profondamente letteraria, anzi libraria, che non tollera e non apprezza forme di tradizione (oppure espressioni di valore culturale) appartenenti a un altro tipo di civiltà basata invece sull'apprezzamento della parola, della parlata, del racconto, si potrebbe dire: della «storia». Non è sempre detto che le due forme di civiltà, quella orale e quella letteraria, debbano necessariamente escludersi a vicenda, né sembra una necessità storica che la cultura letteraria, l'invenzione cioè della scrittura, comporti automaticamente il tramonto della tradizione orale. Gli antichi greci, per esempio, apprezzarono non tanto il loro Omero, quando la (si intende: eccellente) recita dei versi omerici da parte di esperti «poeti»; e ancora per tutto il Medioevo il poeta non era tanto un produttore di testi quanto un narratore di poesia, un relatore sapiente e raffinato di storie conosciute. Wolfram von Eschenbach, autore del *Parzifal* e poeta laureatus del Duecento, si disse fiero di non saper né leggere né scrivere,

cosa che ovviamente non è da intendersi secondo la «lettera», ma secondo il «significato»: il poeta è un maestro della parola, un mago della narrazione, non un qualche scrivano schiavo di fatti quotidiani³.

Ma è un dato di fatto che in Europa la cultura letteraria ebbe la meglio, la scrittura vinse la parola: la lingua scritta, legata ad un codice standard dichiarato e cogente, superò la parlata, lo scrittore trionfò sul trovatore.

Sul campo rimase sconfitta la tradizione orale; l'arroganza della scrittura vincente fece sparire intere aree di cultura inabissando frange di lingue minori che non riuscirono in tempo a canonizzarsi e trasformarsi in lingue letterarie. Una «lingua» si definisce oggi come tale quasi esclusivamente tramite il patrimonio esistente di tradizione scritta, e tramite questo patrimonio definito «culturale» si costituisce fondamentalmente il concetto moderno di «storia»: storia è ciò che è avvenuto, accaduto, successo, ciò che è verificabile tramite documenti (scritti ovviamente) che possono essere studiati, rivisti, riscoperti e in ultima analisi: interpretati. Non interpretabile invece è il documento stesso; quello è un segno ineluttabile, una testimonianza scritta, è - appunto - un testo.

Se nell'ambito di una civiltà a base di tradizione orale intatta e funzionante un narratore racconta una «storia», intende esattamente la stessa cosa: raccontare ciò che è avvenuto, accaduto, successo, ciò che è verificabile tramite una tradizione collettiva che controlla e detiene il sapere e la verità di questa «storia». I modi di raccontare, il come della storia, possono essere interpretati, cambiati, adattati per esempio alle mutate necessità della comunità tradente, ma il nucleo della narrazione, la «storia vera», viene gelosamente custodita, perché *fa testo*.

Abbiamo a che fare chiaramente con due diversi concetti di «storia» che normalmente non vengono a contatto perché appartengono a due discorsi culturali troppo distanti. È ovvio che per popoli illetterati il concetto di «storia» nel senso della tradizione orale costituisce il perno del loro patrimonio culturale, il punto di riferimento della loro visione del mondo, la quantità di storiografia (o meglio: di «storio-contia») necessaria per la loro identità. In Europa, nell'ambito di una cultura letteraria trionfante, basata sul concetto di «storia» nel senso dello studio di una tradizione scritta, la «storia» della tradizione orale fu

³ Cfr. Wolfram: *Parzifal*, II, 115, 27; anche *Willehalm* II, 19-22.

considerata addirittura non degna di fissazione letteraria, oppure ridotta subito a testo scritto adattandola immediatamente a canoni estetici sviluppati nell'ambito della tradizione scritta in vigore al momento.

Già la prima raccolta di tradizioni orali in Europa, il seicentesco *Pentamerone* del Basile, porta ben visibile nel titolo l'impronta del fratello maggiore che ha fornito il modello (preso dalla letteratura): il *Decamerone*, paragonando così la fiaba o leggenda popolare alla novella della tradizione letteraria. I padri della ricerca folclorica sistematica, i fratelli Grimm (che furono però anche i fondatori della germanistica, cioè della ricerca filologica sistematica) cercarono disperatamente di sviluppare una metodologia scientifica per ridurre le tradizioni raccolte a rispettabili fonti di tipo letterario da sottoporre poi ai normali riti del procedimento critico-filologico.

Non capirono che così facendo toglievano il documento orale dal suo «con-testo» sociale, dal suo continuo dinamismo evolutivo e lo privavano alla fin fine della sua dose di veridicità. La trasformazione della «storia» orale in letteratura significa non soltanto cambiamento di codice, sostituzione di discorso vigente, ma è in ultima analisi la perdita di una qualità che è la vera essenza della storia raccontata: la continua processualità.

Una tradizione è autentica (e cioè storicamente vera) soltanto se viene narrata e soggettivamente creduta vera all'interno di una comunità che ne garantisce e controlla l'ortodossia, corregge variazioni ritenute sbagliate, adegua credenze non più credute vere o non più comprese all'attuale stato di conoscenza e cerca di integrare antiche tradizioni considerate sacre in un nuovo sistema di valori divenuto dominante. È chiaro che questa interazione estremamente complessa tra tradizione e comunità tradente si interrompe bruscamente al momento della fissazione letteraria, e la «storia» orale si pietrifica nella forma datale dall'ultimo narratore, cioè dal raccoglitore o compilatore che la trascrive.

Dovette passare un secolo affinché la folcloristica capisse definitivamente che la tradizione orale ha delle leggi sue proprie, non paragonabili a quelle della costituzione del testo scritto, e che il codice di veridicità di una comunità tradente si differenzia notevolmente dalla canonizzazione molteplice e ragionata di una cultura letteraria.

Alla luce di questo ultimo stato di conoscenza la ricerca folclorica ha stabilito determinati criteri per definire l'entità di una «storia»,

sempre cercando di tener presente la peculiarità della tradizione orale, ma tenendo pur anche conto delle necessità di un discorso scientifico desunto dai paradigmi di una cultura letteraria, unico approccio a noi oggi possibile.

La storia della *Verjagte Vivana* fa testo – a prescindere dal compilatore – se riesce a soddisfare i seguenti criteri, considerati principali:

- individuazione della fonte, cioè del narratore primo, portatore della tradizione;
- descrizione della situazione e dell'occasione in cui il compilatore è venuto a conoscenza della tradizione;
- definizione della frequenza, cioè il grado di diffusione della tradizione tra la gente tradente;
- individuazione di eventuali varianti della tradizione già segnata o dissensi tra la gente tradente circa la forma «vera» della tradizione.

E per relativizzare al massimo grado possibile l'intervento del compilatore, chiunque sia, è necessario conoscere la sua scheda personale, la sua provenienza sociale, il suo grado di istruzione, i suoi modelli esemplari, le sue mete scientifiche e spesso non per ultimo: i suoi ultimi fini ideologici.

Per quanto riguarda la persona del nostro raccoglitore, Hugo de Rossi, possiamo subito dissipare qualsiasi sospetto di avvenuta manipolazione (anche bene intenzionata) del sostrato folclorico, visto le testimonianze inequivocabili di reale opera di rastrellamento paziente di notizie. Bisogna comunque tener presente l'influenza della folcloristica tardo-romantica di stampo grimmiano, soprattutto l'esempio delle raccolte folcloriche tirolesi, in particolare le opere dello Zingerle.

Minima è invece da considerare l'influenza del coetaneo Karl Felix Wolff, autore del famosissimo volume *Dolomitensagen* e amico del de Rossi. Wolff seguì per la compilazione delle sue leggende criteri spesso letterari e novellistici, compromettendo in qualche caso gravemente l'autenticità della genuina tradizione orale; Hugo de Rossi passò al Wolff una notevole quantità di informazioni folcloriche; non ne condivideva però il procedimento di elaborazione, ma rimase fedele al suo compito di semplice raccoglitore ⁴.

⁴ Cfr. la mia nota sul *Problem der Quellenlage zu K.F. Wolffs Dolomitensagen*, in: *Ladina* nr. 7, 1983, p. 81 segg., in particolare p. 92-96.

Raccoglieva di tutto, tradizioni, usi, costumi e via dicendo, e anche se era completamente all'oscuro delle esigenze di esattezza e verificabilità propria alla ricerca scientifica, le sue leggende riportate nelle *Märchen und Sagen* (*Verjagte Vivana* ivi inclusa), reggono bene ai criteri sopra indicati.

Hugo de Rossi infatti ci informa bene, dove, quando e da chi ha raccolto le sue testimonianze, ci segnala cioè sia la fonte (anche se rimane anonima), sia le circostanze in cui è venuto a conoscenza del materiale raccolto; e la questione delle varie versioni, la discrepanza tra la dizione riscontrata nei *Notizbücher* e la poesia di presunta provenienza brunelliana ci informano in modo esemplare sullo stato della tradizione collettiva di una precisa storia, della storia della *Verjagte Vivana*.

Sapendo infatti che il de Rossi ha raccolto la maggior parte delle sue *Märchen und Sagen* presso pastori sull'alpe di Vigo, come lui stesso riferisce e come la memoria di gente informata conferma, non è molto difficile sciogliere il rebus delle differenti varianti esistenti.

La prima stesura, presumibilmente, l'appunto annotato in fretta e a matita contenuto nel *Notizbuch* Nr. 5, ha tutto l'aspetto di essere il risultato di una testimonianza colta al volo, durante o poco dopo un filò. Non sbaglierò quindi di tanto se deduco che questa sia stata la forma della leggenda come il de Rossi l'ha sentita dai suoi pastori. Evidentemente la cognizione della poesia doveva già essere andata perduta, e pure dimenticata era già la parte con i complicati riti di maledizione e di liberazione dal maleficio; vivo era invece ancora il ricordo del contenuto, ridotto però ad un riassunto striminzito.

Questa informazione il de Rossi la trascrisse scrupolosamente in bella, sistemando l'ortografia secondo i criteri da lui usati in quel periodo, cambiando forse anche una parolina, ma mantenendo fondamentalmente invariata l'intera struttura, chiaro segno della sua affidabilità come raccoglitore.

Quando scopri poi tra le carte di Don Brunel la poesia contenente la storia della *Verjagte Vivana*, la identificò subito con la storia sentita dai suoi pastori; riconobbe pure la singolarità della testimonianza e la inserì nel manoscritto delle *Märchen und Sagen*, annotando però a piè pagina che si trattava del riassunto di una poesia e non del racconto dei soliti informatori.

Non si rese conto che la sola *esistenza* della poesia, dimenticata già dai pastori, gli poteva fornire un'ulteriore, preziosa informazione: nel-

l'ambito della tradizione orale infatti bisogna distinguere il «narratore» dalla cosiddetta «tradizione collettiva»⁵.

Una tradizione orale infatti appartiene sempre all'intera comunità tradente nel grembo della quale è nata e viene tramandata. Ma solo il narratore, e solo lui, è in pieno possesso della struttura e della forma della tradizione, solo lui è in grado di renderla perfettamente, di recitarla secondo i codici vigenti. Tutti gli altri, gli ascoltatori – essendo al corrente della tradizione – sono invece una specie di istanza di controllo; ma, interrogati, loro possono solo riferire con approssimazione il contenuto della tradizione. Comunità tradenti chiuse, cioè senza contatto con culture alfabetizzate, considerano del resto la tradizione orale un bene e un possesso di esclusiva proprietà del narratore (che spesso allora detiene anche funzioni sacrali).

Tornando alla nostra *Verjagte Vivana* risultano quindi chiaramente due dati di fatto:

1. lo stato della tradizione collettiva all'epoca del de Rossi dev'essere considerato ancora buono, visto che i pastori erano ancora al corrente del nucleo della storia;
2. tra i pastori mancava un autentico «narratore», perché vista l'esistenza della poesia rintracciata ancora dall'ignoto informatore di Don Brunel, esisteva una ben precisa «forma» della tradizione, di cui un narratore a rigor di legge avrebbe dovuto essere al corrente e che, anzi, avrebbe dovuto saper rendere perfettamente.

La tradizione collettiva tramandava cioè fedelmente il motivo principale, un motivo semplice e assai diffuso in tutto l'arco alpino (e anche in Europa): un essere sovrumano – nel nostro caso una vivana (scambiata per bregostana), una figura folclorica paragonabile alla «Salige» della tradizione tirolese tedescofona – chiede un dono che le viene negato, ed in più l'uomo interpellato la caccia via in malo modo, violando, così facendo, ovviamente una legge sacra. La vivana lo maledice, la maledizione si avvera e l'uomo ne cade vittima. La tradizione più ampia dell'ignoto informatore della poesia prevede inoltre la liberazione dell'uomo stregato dopo una lunga e faticosa penitenza.

Comunque sia, chiaro è che l'entità della vivana cela residue credenze pagane, immaginazioni visualizzate tipiche di una civiltà basata su un'economia agreste e pastorale, raffigurazioni cioè della fertilità,

⁵ Cfr. R. Wehse (Hrsg): *Märchenerzähler, Erzählgemeinschaft*, Kassel 1983.

della riproduzione e della protezione del bestiame e della selvaggina. E va bene, la cosa è agli atti. Ma la poesia, la tradizione genuina dunque, rivela di più; informa su dettagli strani e riferisce una cosa unica: nomi.

La tradizione collettiva, il racconto dei pastori, corrispondente alla prima versione riportata dal de Rossi, mescola del resto due figure folcloriche certamente imparentate, ma comunque nettamente distinguibili: le vivane e le bregostane.

Infatti, l'uomo caccia via col cane un essere che i primi informatori definiscono una «bregostana». Se questo essere fosse stato realmente una bregostana, l'uomo reo avrebbe reagito in modo giusto, anzi si sarebbe difeso nell'unico modo possibile, perché la tradizione fassana conosce come motivo assai ricorrente la lotta contro le bregostane, esseri repellenti e nocivi, vincibili solo da cani con attrezzi speciali. Le bregostane inoltre non dispongono di poteri magici, e i pastori che fanno risultare l'uomo stregato da una «bregostana» cacciata, confondono evidentemente due tradizioni diverse – altro segno che tra di loro non si trovava un autentico narratore.

La maledizione che colpisce l'uomo poco fortunato nasce invece da ben altro fatto: ha *scambiato* una vivana per una bregostana: ecco il sacrilegio. Sull'entità della figura offesa la tradizione genuina della poesia infatti non lascia dubbi:

«Bon bot Bregostana chela no era
Ma del Bosch, Creppe la Dea...»⁶.

L'uomo è stato evidentemente messo alla prova e ha fallito, e adesso non c'è più niente da fare; la divinità offesa lo maledice in nome di «Tello quo per duč flica» e di «Mamo che duč teisa»⁷, nomi che nessuna tradizione in tutta la zona ha serbato, ma che non possono essere inventati. «Tello» riappare anche in un'altra leggenda, sempre riferibile all'ignoto informatore responsabile del presunto ciclo di lettere brunelliane, e riappare pure lì in contesto con la fertilità, in più invocato con la stessa attribuzione: «Tello flicavi...» (leggenda della Čea)⁸.

Chi è Tello? È un nome femminile o maschile? È un epiteto o un nome vero? Non lo sappiamo. Sappiamo però che è un nome molto antico, documentato come nome di un vescovo di Coira nel 766.

⁶ Citato da Hugo de Rossi, *Märchen und Sagen*, op. cit., p. 181.

⁷ Ibidem, p. 179.

⁸ Ibidem, p. 177.

Il nome deve essere quindi stato tramandato *inalterato* per più di mille anni o – calcolando nei tempi di una comunità tradente – per più di 40 generazioni, un fatto incredibile e possibile solo se il nome cadeva sotto stretta osservanza religiosa.

Visto che «Tello» è documentato come nome maschile, si può presumere che la figura invocata con tale nome sia di sesso maschile; e siccome la tradizione pagana di culti agresti prevede sempre la presenza di una coppia divina, marito e moglie o – più spesso – fratello e sorella gemelli, è probabile che «Mamo» rappresenti la parte femminile. Viene invocata come «Colei che sazia», e che allora per opposizione ovviamente, può anche togliere la sazietà, unico castigo ritualmente sensato riferibile al delitto, visto che esso consisteva nel negare del cibo a persona affamata. Puntualmente avviene così: la vivana punisce l'incauto uomo con insaziabile fame e sete.

E sempre a «Mamo» l'infelice deve rivolgere le sue preghiere per essere perdonato. La poesia descrive con acribia i riti richiesti che hanno tutto il sentore di essere lontane memorie pagane, finché la vivana si impietosisce e libera il peccatore nel nome di una terza divinità: Rezza.

Questo nome ricorre spesso nella raccolta di Hugo de Rossi, e quasi sempre risale alle informazioni brunelliane. La leggenda del *Col de Me* contiene una «canzone» che invoca un «Tinarez»⁹, con ogni probabilità una invocazione gemellata: Tina e Rez; nella leggenda della *Čea*, che contiene pure il nome di «Tello», il binomio ritorna sotto forma di esclamazione: «Per Tina e Rez!»¹⁰.

E qui si delinea forse una traccia. Sotto il nome di «Rezza» potrebbe celarsi l'antica dea Reithia, la somma divinità tribale dei cosiddetti reti, il cui sacrario principale è situato nelle vicinanze dell'odierna Este, l'antica Ateste, e il cui nome ricorre in molte iscrizioni venetiche ritrovate un po' ovunque nella zona¹¹. I romani hanno assimilato la Reithia nella loro Interpretatio Romana alla Diana¹², la greca Arte-

⁹ Ibidem, p. 94.

¹⁰ Ibidem, p. 176.

¹¹ Cfr. G.B. Pellegrini/A.L. Prosdocimi: *La lingua venetica*, I. vol., *Le iscrizioni*, Padova 1967.

¹² Cfr. Karl Hoenn: *Artemis. Gestaltwandel einer Göttin*, Zürich 1946, p. 45 e p. 158 segg.

mide, signora dei boschi, della caccia, della luna e dell'acqua, prototipo quindi di una figurazione come la vivana.

Ma è mai possibile? È possibile che nella tradizione fassana, tra streghe dozzinali e motivi vaganti di comunissima diffusione (che costituiscono la stragrande maggioranza della raccolta del de Rossi e di altri raccoglitori) sia riscontrabile una costellazione così sconcertante? A che epoca risale una tale tradizione? Come è finita in Valle di Fassa? Chi mai erano i detentori e trasmettitori di questo arcano sapere nell'ambito di una zona profondamente cristianizzata? E la conseguenza di queste domande: è affidabile una tale tradizione?

Da quando è nata la folcloristica moderna, sulla questione dell'affidabilità della tradizione orale si danno battaglia acerrima due scuole di direzione opposta che si basano fondamentalmente o sul dogma della corta memoria di un popolo tradente o sul dogma della memoria conservatrice di antico sapere, interpretabile comunque non come fatto vero documentato, ma come verità storico-ideologica.

La prima scuola, di chiara matrice filologica, valuta ovviamente poco interessante una tradizione orale, nega del tutto il suo carattere di conoscenza e predilige solo il documento scritto come base di una ricerca scientifica, si affida cioè solo all'inequivocabile *testo*.

La seconda scuola, di orientamento antropologico, apprezza assai la tradizione orale, le attribuisce un carattere di conoscenza e la comprende come un'altra – comunque equivalente – forma di cultura a fianco di quella ormai egemonica, basata sul testo scritto, si interessa cioè anche per la *testimonianza*. Prima di trarne delle conclusioni, bisogna differenziare però il contenuto di una tradizione orale. Per quanto riguarda fatti quotidiani, la memoria di una comunità tradente è veramente poco affidabile. Siccome si tratta di cose considerate comuni e non importanti, qui si annida subito la storiella, l'aneddoto, la barzelletta – forme di narrazione apprezzabili, ma non straordinarie.

Se il contenuto di una tradizione è invece radicato o collegato in vario modo all'ortodossia religiosa o comunque ideologica, la memoria di una comunità tradente funzionante si fa ferrea e mantiene intatte persino configurazioni non più comprese, oppure severamente bandite da nuove forme di ortodossia.

Questo fenomeno infatti è riscontrabile in tutta l'Europa in occa-

sione della cristianizzazione. La fede cristiana ha assorbito innumerevoli dettagli di vari culti precristiani, in parte fondendoli saldamente alla nuova dottrina, in parte cercando di metterli al bando, operazione che spesso fallì: l'antica costellazione sbucò cautamente sotto un qualche paramento dalla coltre superficialmente cristianizzata e sopravvisse nella tradizione orale di comunità tradenti sicuramente e senz'ombra di dubbio profondamente cristiane. Nell'ambito del Tirolo ne è testimone per esempio niente meno che il Cusano che condannò severamente in una predica del 1455 (!) la pratica di riti «diabolici», cioè di provenienza pagana - segno che erano tranquillamente in uso¹³.

La presenza di costellazioni molto antiche in una tradizione orale non deve significare perciò automaticamente constatazione di storia vetusta, anzi, bisogna tener ben presente che il dinamismo della tradizione orale non è minimamente paragonabile allo sviluppo del pensiero razionale di una civiltà letteraria. Il concetto di «tempo» di una comunità tradente si riferirà quindi certo non al nostro concetto cronologico, ma alla percezione esperibile nell'ambito di una visione del mondo basata su cicli di tempo verificabili, per esempio il ritmo delle stagioni, i ritmi di produzione e riproduzione tipici di una cultura agreste, il ritmo della vita umana (nascita - crescita - filiazione - vecchiaia - morte) e via dicendo. Se questi ritmi sono alla fin fine ridondanti, la cognizione di tempo di una tale comunità sarà statica, esisterà cioè solo la percezione dell'«adesso», del «ieri» e del «tanto tempo fa», senza che la comunità sia in grado di precisare se questo «tanto tempo fa» si riferisca a cento o a mille anni. Esiste cioè solo il tempo presente e l'«altro tempo», il tempo mitico, il tempo dell'aldilà.

Cercare di datare una qualche nozione tramandata da una comunità tradente è quindi un'impresa estremamente difficile e pericolosa, e richiede comunque processi analitici molto sofisticati.

Bisogna dunque constatare la presenza di testimonianze assai interessanti nell'area fassana; prima di avventurarsi però sul minato campo dell'interpretazione di questa tradizione è bene ricordarsi che ab-

¹³ Cfr. Wilhelm Baum: *Nikolaus Cusanus in Tirol*, Bozen 1983, p. 244 segg.; in particolare p. 247 contenente la descrizione di un patto stretto tra due donne fassane e la «Dama Diana detta Richella».

biamo a che fare non con testi scritti, ma con prodotti poliedrici, visto che la tradizione orale è il risultato di una continua e complicatissima interazione tra struttura codificata significante e comunità tradente detentrica del codice di significato. Una tradizione orale non si esaurirà quindi mai in una spiegazione univoca, ma seguirà piuttosto lo spiegamento polifonico di tema con variazioni.

APPENDICE

Le versioni de *Die verjagte Vivana*

I. *Notizbuch Nr. 5*

La bregostana (*correzione posteriore: Vivana*) e 'l cagno (Vigo)

Na uta l'era 'n paster sun mont che se fàsea rufiei da cena. E l'e rua la bregostana e la diš: o dame da cena ence a mi ò che te sbreghe te. El paster respon: speta 'na uta che i rufiei se rutolee che dapo a far a la part on ben temp.

'Ntant la diš: Aste cagn? – Po are čans, e vace demo e vedelle. – Come mai i rufiei e statg cotg e prest per magnar 'l diš: Vae a tor i čadins; e 'nveze de tor chi, la molà fora l čan. E la breg. colle man te čavei la comenza a urlar: «Jo son famada, jeches, jeches, 'l dišea che no l'ha cagn, 'ntant l'ha cagn! ma va là che no sfamar la šent no te portarà pro. E 'nfatti chel om no l e piu stat bon dei magnar chi rufiei, che l'ha cognu vegnir a časa malà.

II. *Notizbuch Fassa*

La bregostana e l čan (Sage)

Na uta l era n paster su n mont ke se fažea rufiei da čena. E l e rua la (*correzione post.:* na) bregostana e la diš: «O dame (*correzione post.:* O da me) da čena enče a mi o ke te sbrege te. L paster respon: «Speta na uta ke i rufiei se rutolee, ke dapò a far a la part on ben temp».

«Ntant», la diš, «aste čagn.– Po are čan! e demò vače e vedie».

Komai i rufiei e stač koč e prest per magnar l dis: «Vae a tor cadins»,
E nveze de tor ki l a mola fora l čan. E la bregostana ko le man te i
čavei l a komenza a urlar: «Jo son famada! jekes jekes, l dizea ke no
l a čan ntant l n a, ma varda ke no sfamar la žent no te portera pro».
Enfati no l e piu stat bon de magnar i rufiei e l a kognu vegnir a časa
malà.

III. *Notizbuch Nr. 2*

(In breve, e in prosa, la storia della cacciata da parte dell'uomo della pre-
sunta bregostana).

La suposta Bregostana la se a utà la metù le man choi poles n'sema
slargiade e su dret (in atto de fattureč)

I. Per Tello quo per duč flica.

E Mammo che duc teisà.

No plù per te pabol t'aras.

Šittene louvā raschias.

La e šita fin s'un col le vegnu doi compagne e le se a metù a ciantar.

O belle creppe baite nose

Se popul saes chi nos sion

Che ton, aur, amor amor te man aon

Schaše col čian no fosaron

El tous se na bù recor, e laea paura che mal je ntravegne, sobit al se a
teca (malà) e da mont i la menà magnar per 7 e amò saldo lera alis e sech
(mager) sche n'pick 7 da 7 le 49 gnoches da marena dapò da na veja stria le
šit a conseil, l'caso el je ha contà dapò la veja:

I. Bon bot Bregostana chela no era

Ma del Bosch, Creppe la Dea

Che stass su'n Mont a varda far

Che bestia, bozzole no te roinar

E tu voler fraciar?

II. Mal si Mal fat tu as

a de taf no dar e n'aer

A Mamo da mont che bon te fas

Pere, tu, šaldo dar chan se pel.

- III. Sittene louva alisa tu as,
E 7 da 7 Brutel tù tafiaras
Chater al dì de sas tu slaparas
Zenza nia che l'alis fermas.
- IV. Demo nerf os e pel te resterà
Ombie čiavei e barba tant i crešarà
Che om del mar te somearàs
E l'om de Corfù te redusaras (pigmeo)...
- V. Da manduk da de tut
Tu šent cognoser' nò
Fam mal fas, e opo la parar
Senò Numa e furia rabiar
- VI. A mont tu va e chance 1 ann e dì
Fum biaf seneiver bozzolà e screpì
Dut bait che fosse cuta e si
Trei medemi n torn triangoi
- VII. Genazu sbraja n'tant
Mammo jei indulge mè
Fum pro tè trei ann farè
Al vesin je contarè.

La fat così e la e vegnuda vestida ben e la diš

«Vaten Nema che mando
Rumia (runna?) plu al bot e bon
Indulge tut. Es tù da taf
A duč da chan domàna las
Marena pro trei tù fa e tu
Tosela, Mìgol d'amaite e Pult
Con seneiver e kegoztees non fegù
A garat aga sgisolada sù

Intant marena la dit:

Per Rezza e soe sozze
a bast coa da Deucalio n ca (il sporto)
Saldo farla e bon e n'ton te tegnira
e tu bot tes libra.
Bati al bon che vegnira mior
Bati al zomp che doventerà peor.»

Esempio de chi da le felene, che no se mane demez nessun fama senza nia.

Die verjagte Vivana

Auf der Alpe von Pozza saß eines Abends ein Hirte auf dem Herde und bereitete sich Rufiei (= Speise) zum Nachtmahl; plötzlich stand eine hungrige Vivana vor ihm und sagte:

«Gib mir auch etwas zu Essen, denn mich plagt schrecklich der Hunger.»

Der Hirte erwiderte, sie möge noch warten, bis die Rufiei gekocht wären. Da sie ihn aber fragte, ob er einen Hund habe, glaubte er, sie sei eine Bregostana – er hatte nämlich noch nie eine gesehen – und sagte:

«Kühe und Kälber habe ich wohl, aber Hund besitze ich keinen.»

Als die Rufiei gar gekocht waren, sagte er zur Vivana:

«Jetzt muß ich noch eine Schüssel holen, um die Rufiei hineinzutun, bleib nur ruhig sitzen.»

Statt dessen ließ er den Hund los, der sich wie rasend auf die Vivana stürzte. Voller Verzweiflung fuhr sich die Vivana in die Haare und rief:

«Ich bin so hungrig, und du vertreibst mich mit dem Hunde; aber merke dir, Hungrige ungesättigt zu entlassen, bringt kein Glück.» Hierauf entfloh sie.

Auf einem nahen Hügel stellte sie sich in Geistergeste mit den Händen vor der Brust, so daß die Daumen sich berührten und dem Hirten die Handfläche zugekehrt war, auf und sang mit klangvoller Stimme:

«O belle krepo baite noše!
Se la žent saesa ki noi sión
Ke ton, aur, amor te man aón
Skašè kol čian no fosserón.»

(Übersetzung: O schöne Felsen und Alpen [Mittelgebirge], die uns gehören. Wenn die Leute wüßten, wer wir sind, daß wir

Glück, Gold und Liebe in Händen halten, würden wir nicht durch Hunde verjagt werden.)

«Per Tello, que per duč flica
E Mamo, che duč teisa
No plu pabol per te t aràs
Žittene louva raskias.»

(Übersetzung: Im Namen Tello, der allen hilft, und des Mamo, der alle sättigt, für dich wird keine Speise mehr nützen, gehe hinweg, du Wehrwolf!)

Als der Bursche diese zwei Strophen gehört hatte, tat es ihm leid, die Vivana vertrieben zu haben, und da er befürchtete, daß sie ihn verwünscht habe, bat er Leute von Pozza, sie mögen einen anderen Hirten heraufschicken. Als der nächste Abend anbrach und der neue Hirte angelangt war, fiel er ohnmächtig hin, so daß er zu Tal gebracht werden mußte. Von jener Zeit an aß er $7 \times 7 = 49$ (= Hexenformel) und trotzdem war er stets hungrig. Da er von Tag zu Tag magerer wurde, ging er zu einer alten Frau und erzählte ihr den ganzen Vorfall.

Sie erwiderte ihm:

«Ich sehe wohl, Lieber, das Weib war keine Bregostana, sondern eine Vivana, und zwar die Göttin der Felsen und Wälder. Sie hält sich auf den Bergen auf, beschützt die Alpen und das Vieh vor Unglück, und du hast sie vertrieben. Schlecht von dir war es, daß du ihr nichts zu Essen gegeben hast, obwohl du gehabt hättest. Dem Mamo vom Berg sollst du jederzeit, wenn du etwas isst, geben; täglich muß du von nun an 49 schwarzplentene (= aus Buchweizen) Knödel essen und 4 Stein (= Krüge) Wasser täglich trinken, bis du nur mehr aus Nerven und Knochen bestehst.

Die Haare und der Bart werden dir derart wachsen, daß du wie ein Waldmensch aussehen wirst. Geh auf die Alpe und bleibe dort «Jahr und Tag», zünde täglich in drei Ecken der Alpenhütte ein Feuer an und gib Kranebittbeeren und Sauerdorn hinein, bis die Hütte mit Rauch geschwängert ist, dabei knie nieder und sprich:

Mamo komm und erlöse mich! Ich will drei Jahre dafür dir räuchern!

Dann wirst du nach «Jahr und Tag» erlöst sein.»

Der Hirte befolgte den Rat genau und nach «Jahr und Tag» erschien die Vivana und sprach:

«Nun bist du von deinem Heißhunger erlöst, doch gib von nun an jedem Hungrigen zu essen. Bereite für drei Personen ein Mahl aus gelabter Milch, Krapfen mit einer Fülle von wildem Erdbeer-spinat, Kranebittbeeren, sowie Hagebutten.»

Während des Essens sagte die Vivana noch:

«Im Namen Reza und ihrer Genossinnen, gib den Hungrigen stets zu Essen, dann wirst du Glück und Segen haben.»

Dann verschwand sie.

(NB. Nach einem alten, ladinischen Gedichte erzählt.)

V. *Dattiloscritto in lingua ladina*

Le Vivane e l čan.

Sa mont da Vik l era n vače te n bait, ke fažea rufiei da čena. L e rua na tousa e la diš:

«O, dame da magnar enče a me, seno ke te sbrege te.»

L paster je a responet: «Speta na uta, ke i rufiei se rutolee, ke dapo a far a la part on ben temp.»

Niant la la domane: «Asto čan, e?»

«Po, are čans, e demo vače e vedie.»

Komai i rufiei i stač koč e prest per magnar, l diš:

«Vae a tor čadins,» ma nveze de tor čadins l a mola fora l čan.

A veder l čan, la tousa, kole man te i čavei la e sčampada urlan:

«Jekes, jekes, jo son famada e l a dit, ke no l a čan e ntant l n a. Ma varda, ke no sfamar la žent no porta pro!» e la e sčampada su n sas aut, ke l čan no je podea a dos. Dapo la a metu le man koi poles nsema slargiade e su drēt (n ato de futureč). Nterdana l e vegnu doi kompagne e le se a metu a čantar:

«O bele krepe / baite noše / Se žent saesa ki noi sion / Ke ton,
aur, amor te man aon / skače kol čan no fosaron.»

L vače se n a bu rekor e l a kiama l čan de retorn e ale touse l
je a krida su, ke le vegne pura, ke l je das da čena a dute trei;
parke l aer paura, ke mal je ntravegne. Ma le vivane le era sparide
e el se a teča e da mont i l a mena. L aea na fam di e not, l tafiaa
per set e mpo l era alis e sek deske n pik. L a proa kist e kel, ma
nia no je a žoa. Na di l se a mbatu te na veja, ke saea piu ke le
autre e je a konta dut n pila 'e n pilot, e l la a preada, ke la je dae n
konseil. E kista la diš:

«Bon bot, Bregostana, kela no l era, ma si na Vivana, dea de i
bosč e dele krepe, ke stas su i monč a far varda, ke l bestiam no
magne ne bautoi, ne birene ne kordole ne piante ne bozole velenou-
se, e ke nia de mal no je ntravegne. Mal ši, malfat tu as, a de taf no
dar e n aer. Pere tu! Ades tu kogne penar, ke tu no tuje as dat da
mandukar. Set da set brutel tu tafiaras e kater sas (n gran boč de
kreida i mokes i je dis Stein) a l di tu slaparas, zenza, ke l alis tu
fermeras. Demo os e pel te restara. Ombie e čavei e barba te
kresera, ke om dal bosk tu somearas. Kanke l e an e di, va sa
mont, fa fum biaf da bozole de ženeiver e skrepins te bait, nženeje-
te žu e sbraja ntant: «Mamo jei, ndulgeme, fum par te trei egn
fare!»

L a fat kosita e apena ke l era l bait pien de fum l e rua la
Vivana e la diš:

«Vatene, Nema! ke ades no tu as piu da rumiar te kel bot.»

Dapo la diš a kel tous:

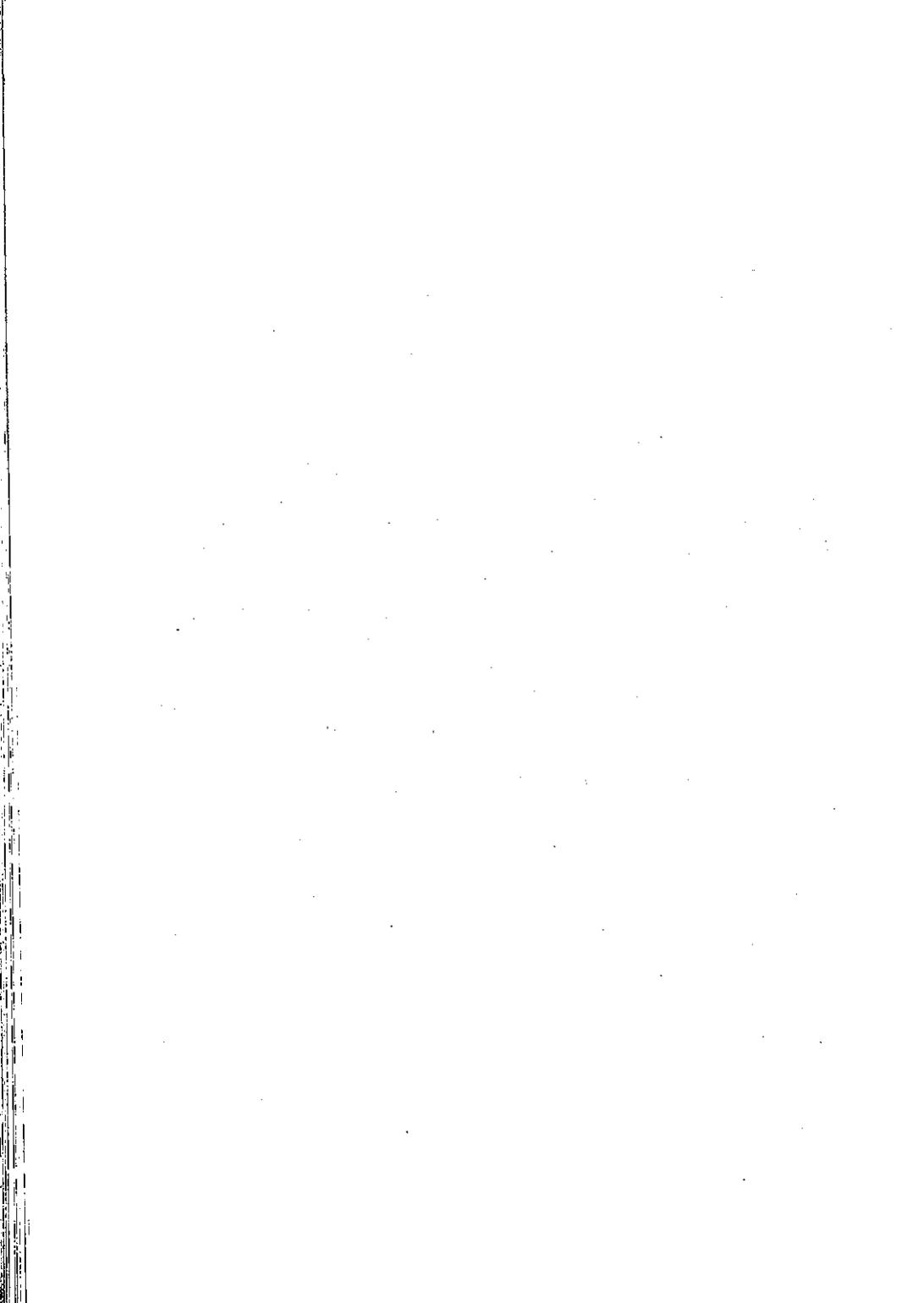
«Da marena meti sora per trei e fa tosela, mingol de amaite,
pult kon kegoze, e bozole de ženeiver e varda, ke tu abie asa aga
sgrisolada.»

Dant marena la a dit:

«Par Reza e soe soze, l bast as fat! No manar piu demez nešun
fama zenza nia, e far semper da l bon a la žent, dapo te tegnire n
ton e ades tu es delibra.»

La Vivana era sparida, pruma ke l vače a podu ringraziar e l
tous era varenta da l mal.

* * *



FABIO CHIOCCHETTI

ANOMALIE LINGUISTICHE
NELLA RACCOLTA FOLCLORICA DI HUGO DE ROSSI

Osservazioni e ipotesi sui testi del «Briefzyklus»

L'edizione della raccolta di leggende fassane di Hugo de Rossi, ed ancor più i contributi critici della curatrice Ulrike Kindl prodotti in occasione del Convegno sullo stesso argomento,¹ hanno già potuto mettere in luce la complessa e stratificata realtà che sta alla base dell'importante lavoro dello studioso fassano; in particolare, nel quadro delle fonti utilizzate dal nostro raccoglitore, si è potuta evidenziare la presenza non secondaria di informazioni e testi «di seconda mano», provenienti cioè dal corpus degli scritti redatti o raccolti da don Giuseppe Brunel. La comparazione delle diverse stesure del racconto *La vivana cacciata*, ad esempio, mostra chiaramente la problematicità delle relazioni tra le fonti scritte e le fonti orali utilizzate dal de Rossi, ponendo al tempo stesso numerosi interrogativi circa la natura e la provenienza dei testi contenuti nel lascito di don Brunel. Alcune osservazioni sugli aspetti linguistici di questi testi potranno ugualmente contribuire ad inquadrare ulteriormente la complessa problematica.

È comprensibile lo stupore del fassano Hugo de Rossi di fronte a un testo come quello della lunga poesia che narra la storia della *Vivana*

¹ In questo volume: Ulrike Kindl, *Fonti, criteri e risultati della raccolta folclorica di Hugo de Rossi*, p. 9 segg., e «*Die verjagte Vivana*» - *Testo o testimonianza?*, p. 109 segg.

cacciata; è comprensibile la sua cautela nell'utilizzarla alla lettera per le successive raccolte destinate alla divulgazione.² Certo, come nota Ulrike Kindl, l'eccezionalità e la stranezza delle informazioni in essa contenute, la presenza di strani nomi di divinità non più conservati nella tradizione orale a lui contemporanea, potevano aver indotto il nostro scrupoloso raccoglitore a una certa prudenza in vista di ulteriori controlli. Ma la «diffidenza» nei confronti di queste strofe doveva riguardare, a mio modo di vedere, ancor più l'aspetto formale del testo che non il suo contenuto: questo in sostanza viene in effetti riferito con sufficiente esattezza sia nella redazione tedesca di *Märchen und Sagen*, sia nella versione in prosa del *Dattiloscritto ladino*: riti, invocazioni e divinità compresi.

Il fatto è che, invece, all'occhio e all'orecchio di un fassano dei primi del secolo (così come ad uno dei nostri giorni) era soprattutto *la forma linguistica* di quelle strofe ad apparire ben strana e inusuale. Probabilmente il de Rossi comprese anche che non poteva trattarsi di opera letteraria del Brunel: del resto il confronto con gli scritti sicuramente attribuibili alla sua vena poetica (la *Tgianzong per la xent bona*, ad es.) lo poteva attestare facilmente; perciò il de Rossi non incluse quelle strofe nella raccolta degli scritti ladini del sacerdote di Soraga, compilata nel 1910.³

Così come nella «canzone» di *Kol de Me*, anche in queste strofe si trovano infatti termini, espressioni, interi versi che ai contemporanei del de Rossi dovevano apparire pressoché «unverständlich», comunque difficilmente riconducibili entro i canoni grammaticali e sintattici del fassano del tempo; non solo, ma anche l'ignoto estensore delle famose lettere nel riportare la testimonianza relativa al *Kol de Me* annotava:

«...e i cianta na strofa, la e sentuda, ma la e si matta, ma via io te la voi scriver. (*Segue la prima strofa della «canzone», poi.*) Chel pere

² Si tratta, come ha chiarito U. Kindl, del Manoscritto tedesco *Märchen und Sagen aus dem Fassatale* del 1912 (FB 20802) e del successivo *Dattiloscritto ladino* conservato nel lascito de Rossi, entrambi utilizzati per l'edizione del volume: Hugo de Rossi, *Märchen und Sagen aus dem Fassatale*, ICL, Vigo 1984.

³ *Gesammelte ladinische Manuskripte und Druckschriften don Brunels vulgo Zepong*, raccolti da Hugo de Rossi, 1910, (FB 12160).

veje de 80 en al ne sa amo valch toch ma no se e bon da meter insemnia. Tu tu pes capir valch più che jo, che così gust la spiegation».⁴

Il de Rossi, in sostanza, nelle stesure destinate alla divulgazione fu in un certo senso costretto a limitare le citazioni dirette del testo poetico originario, preferendo parafrasare la maggior parte delle strofe per rendere esplicito e comprensibile il senso del racconto: in effetti, il *Manoscritto Tedesco* e il *Dattiloscritto ladino* danno una qualche interpretazione della poesia, anche in punti particolarmente oscuri (interpretazione che andrà comunque controllata in sede linguistica!), mentre altri passaggi risultano semplicemente «saltati»⁵, segno che anche il de Rossi (come i suoi predecessori) si era dovuto arrendere di fronte a certe formulazioni particolarmente misteriose. Eppure il de Rossi riservava particolare attenzione ai problemi lessicali del fas-

⁴ Lettera del 16/2 1889, nel *Notizbuch 2*, conservato nel lascito de Rossi. Così analogamente nella lettera datata 2/3 1890, nel riferire la strofa «Tello flicavi...» afferente al racconto «*La Cea*» (cfr. *Märchen und Sagen...*, n. 52), l'ignoto autore premette: «Ma no grignar, che chis egn j era net mac».

Per inciso notiamo qui che la redazione delle testimonianze relative a *Kol de Me* contenuta nella «*Dreifachfassung*» (lascito de Rossi, Innsbruck, ora anche nell'edizione di *Märchen und Sagen...*, pp. 97-98) conserva "in prima persona" le perplessità espresse dal redattore delle lettere, compreso il riferimento al vecchio informatore la cui età, sorprendentemente, appare modificata: «Na çanzon, ke n la uta, i la çantaa la e sentuda *dan vejat de nonanta doi egn*. La e ben mata, mo mpo la note su». Che si tratti della stessa persona? In ogni caso questo rappresenta un indizio che, in altra sede, potrà chiarire il rapporto cronologico tra le lettere e le successive redazioni compilate dal de Rossi.

Per ora sull'autore delle lettere possiamo dire soltanto che era di Vigo: i frequenti e inequivocabili riferimenti al capoluogo fassano, ma anche le caratteristiche linguistiche del testo, lo dimostrano chiaramente. Quanto alla datazione, molti indizi portano a ritenere che le date riportate dal de Rossi nel suo *Notizheft* siano effettivamente quelle relative alla stesura delle lettere. Per quanto riguarda giorno e mese, infatti, la corrispondenza con il contenuto epistolare è costante e non può essere ritenuta casuale; ciò rende plausibile di conseguenza anche l'indicazione dell'anno:

Brief 16/2/89: «An jern aon bù Sagra (St. Ugiana)...»

Brief 2/3/90: «Al carnasal lé stat zomp... St. Ugiana bela...»

Brief 8/2/88: «Interdana passa al Carnesal con Sebiacia e dut...»

Brief 17/1/91: «A contracambiar la toa del 31 de Nadal... Al di de Sent Antone ta Dalba...»

Brief 4/3/89: «I a fat sebiacia...» [cfr. in questo fascicolo il testo 61, p. 164]

Brief 8/5/93: «L'aisuda stenta a isudar...»

Brief I Nov. 87: «Al di del Sagron [=3^a domenica d'ottobre] al fiocaa...»

⁵ È il caso, ad es. della strofa n. V.

sano, e da tempo andava raccogliendo sistematicamente i materiali per il suo *Wörterbuch*, dove confluirono non solo le sue conoscenze personali e quelle dei suoi diretti informatori, ma anche i risultati dello spoglio di tutti gli scritti editi e inediti, coevi e precedenti, di cui egli poté prender visione.

Molte voci oggi assolutamente oscure o ignote (come *bot* per «bez», *alis* per «affamato», *flicar* per «aiutare», ecc.) risultano già nelle famose lettere accostate ad una qualche spiegazione, come si trattasse di voci antichate o desuete; ma queste compaiono ripetutamente sia nel contesto discorsivo, sia nella citazione diretta delle strofe, mentre – come abbiamo visto – il linguaggio proprio di queste risulta (e risultava anche allora) quanto meno stravagante.

Tra le altre cose in quelle strane poesie salta agli occhi innanzitutto la presenza di un fenomeno riconducibile ad una fase storico-evolutiva del ladino-fassano già superata al momento della stesura delle lettere stesse: è solo nei versi citati, infatti, che si ritrovano esempi di conservazione dei nessi *consonante + liquida* (regolare per lo meno in *-pl-*), la qual cosa ci riporta ad una fase anteriore grossomodo al 1850⁶. Tuttavia l'arcaicità del testo non basta a spiegarne la particolare natura né a risolvere i molti problemi che esso pone. Lo stesso fenomeno è presente in altri scritti appartenenti al lascito di don Brunel, ma qui i tratti arcaici del linguaggio non ne impediscono la comprensione, e nemmeno la struttura in strofe riesce ad oscurarne in sostanza il significato⁷.

⁶ Documenti di prossima pubblicazione potranno ulteriormente chiarire come la risoluzione di tali nessi deve esser avvenuta nel fassano intorno alla metà del secolo. È probabile che il fenomeno non si sia verificato contemporaneamente in ogni sezione della valle, tuttavia a Soraga (nella sezione più esposta a eventuali influenze dall'area trentino-fiammazza) esso aveva già prodotto i suoi effetti negli anni '50, come dimostra la *Tgianzong per la xent bona*, pubblicata dal Brunel a Rovereto nel 1856 per i tipi di Marchesani. Per Pera (nella zona d'origine dell'estensore delle nostre lettere) avremmo l'attestazione dei nessi conservati anche nei vocaboli fassani riportati da Giuseppe Antonio Vian nella sua grammatica gardenese (*Gröden, der Grödner und seine Sprache*), edita a Bolzano nel 1864, ma potrebbe anche trattarsi di materiali anteriori a questa data.

⁷ Si veda a titolo di esempio il testo n. X della raccolta *Gesammelte ladinische Manuskrifte* di don Brunel, datato 11 nov. 1845, di cui riproduciamo alcune strofe; lo stesso compare anche nel *Notizbuch Fassa* al n. 56, in una redazione presumibilmente anteriore ma pressoché identica. Si nota il nesso *-pl-*, piuttosto regolare, per lo meno in posizione iniziale: *plu, plan, plens*, ecc.

X.

Unj just lament da l mušat
da Saling,

Kontra ki da Vix e no ki da
Maxzing.

(Ann 11. November 1645.)

1.

Tu dalle muie e dei mušac; odio!
Senti adis'n just lamento mio,
Me da la terra se te manda'n aut
L mušat de Saling e no de Sbaut.

2.

L'è kil pèr veje mušat de Saling
da Serra'n Tassa e no Trenting.
L Monta trentot egn e plu,
Lo pöl dir ogzun ke l'ha vedü.

3.

L'ünür l e vegnù plu da vežin,
M'he pisa, kis vèl demò ving,
Mo no, l'era cink persone
Kontè sèballe e balone.

10.

Plan, plan l'ü ke vert e son žit
A vedèr ki ke l'è, e un la dit:
"Kis mostri sè i troing
Sta sera sè i Kopöng."

Nelle strofe del *Briefzyklus*, invece, si riscontrano incongruità tali da far pensare a una vera e propria «corruzione» del testo, avvenuta forse durante le diverse trascrizioni (ma ciò varrebbe anche per i testi in prosa), o più probabilmente verificatasi già in fase di trasmissione orale. Esse per di più sono spiegabili solo in minima parte mediante il ricorso alla lingua *extra canonem* attribuita dalla tradizione popolare ai personaggi mitici⁸. Sta di fatto che tali incongruità non sono presenti nei restanti testi presumibilmente coevi, né in quelli redatti in prosa, né in quelli formalizzati in versi d'origine popolare, dove analogamente ci si potrebbe attendere la traccia delle corruzioni apportate dai consueti meccanismi di trasmissione⁹.

Questo tipo di anomalie si riscontrano invece soltanto nel linguaggio di certe filastrocche o *Kinderreime*, dove l'aspetto ritmico-musicale legato all'occasione «rituale» (!) del gioco prende spesso il sopravvento sia sulla correttezza formale, sia sulla pertinenza semantica del testo stesso, che viene per lo più - in tutto o in parte - perduta¹⁰.

Tra i materiali fiabistici raccolti dal de Rossi, inoltre, i testi che riportano parti in versi provengono praticamente tutti dalla stessa fonte: il quaderno del misterioso ciclo di lettere. Non solo, ma la forma strofica, la struttura metrico-ritmica di questi versi, in un certo senso lo stile ed il linguaggio sono sostanzialmente analoghi, come ricorrente risulta l'uso di appellativi mitici, di espressioni ipostatiche e di nume-

⁸ Cfr. in questo volume Siegfried de Rachewiltz, *Gli «infantes suppositi» e l'«enigma dei gusci*, pp. 85 segg. La «*rejonada da bregostane*» potrebbe invece spiegare certe incongruità delle prime versioni della «*Verjagte Vivana*» (*cagn* per «*cians*», ecc.).

⁹ Sulla funzione del ritmo (e della rima) nella trasmissione orale di testi formalizzati nella cultura popolare di Fassa si veda F. Chiocchetti, *Mascherèdes da chi egn. Documenti di teatro popolare fassano*, in *Mondo Ladino*, III (1979) n. 3-4, p. 211.

¹⁰ Come esempi di riferimento (del tutto occasionali) possono valere i testi della conta di Soraga «*Canarela fa portela / lincia lancia / crepa la pancia / e sote tu*»; oppure quello del gioco infantile noto a Moena come «*Pinza Pinzona*»: «*Pinza pinzona / guarda sona / guarda bianca / mili zanca / mile un (...) / mile ôt / sora bòt / citadèla comandèla / fresca molesca / tira ndrio / 'l pè del Menego Pesca / »*. Sulla complessa problematica vanno tenuti presenti i lavori di Karl Jaberg, (in particolare *Sinn und Unsinn, Klang und Rhythmus*, in: *Sprachwissenschaftliche Forschungen und Ergebnisse*, Neue Folge, hg. v. S. Heinemann, Berna 1965, p. 25 segg.), gentilmente segnalatimi dal prof. Guntram A. Plangg.

rosi vocaboli, noti ed ignoti ¹¹. Nell'insieme queste particolari formule compaiono solitamente *all'interno* della narrazione (riferita in prosa) sotto forma di inciso o di «discorso diretto», come invocazione o

¹¹ Tra i nomi mitici (oltre a quelli già segnalati da U. Kindl: *Tina, Rez, Mamo, Tello*, ecc.) si trovano ancora *Numa/Nerha* e *Elis/Elisa*, presenti sia in *Kol de Me* (n. 9 dell'edizione), sia ne *La Vivana scacciata* (53).

Espressioni ipostatiche come l'endiadi *taf e slap*, palesemente derivante dai verbi *tafiar* e *slapar* noti nel senso di «mangiare a sazietà», oltre che nei sopraddetti ritornano nel racconto *La veglia funebre* (38); analogamente è ricorrente l'accostamento di *ton* e *pàbol* (9, 53) nel senso di «salute e cibo», laddove nel ladino odierno l'uso sostantivale del primo termine è piuttosto inconsueto, mentre ricorre per lo più nella locuzione *esser n ton*, «essere in salute».

La misteriosa espressione *furia rabiari* (53, V strofa) va certo accostata a quella de *La cea* (52: *le furie zabiari*) pur dovendo ipotizzare una corruzione nell'iniziale del verbo: con *sabiari*, da *sabia* [z-] = «sciabola», il senso della frase sarebbe trasparente.

In entrambi i testi è presente inoltre la strana forma verbale *flica/fflicar*, spiegato come «aiutare», ma certo ignoto nel fassano odierno e difficilmente giustificabile. Altre particolarità lessicali che balzano agli occhi a un semplice sguardo sono: *bot* («bez?»), *sas* (nel senso inconsueto di «Steinkrug»), *raspar* (col valore insolito di «raccolgere, mieterere»), *pro* (in favore di), *saldo* («sempre»), più attestato nella forma *salidi*.

Elemento arcaico potrebbe essere *aur*, presente in 53 (ma anche nella lettera 1 Nov. 1887: «se speta Melaur che çese te l'aur»), con il dittongo primario conservato dal latino (come in friulano), mentre il ladino odierno evolve solitamente in *òr* (la forma *Melaur*, elemento magico dell'abbondanza, ritorna anche nel *Dattiloscritto Ladino* al n. 102 «La bipera dal melaur» e al n. 56, in questo volume a p. 167 segg., mentre in M. Mazzel troviamo anche la forma «*Melòr*»; entrambi i testi citati provengono chiaramente ancora una volta dalle lettere del *Notizbuch 2*).

Probabili latinismi di origine liturgica potrebbero essere invece *manduk/manducar* (38, 53) e *indulge* (idem), usati per altro dall'ignoto autore delle lettere anche in contesto discorsivo, assieme a un sorprendente «*no me mementes*» («non mi ricordo», lettera del 17/1 1891).

Dal punto di vista grammaticale ci limiteremo a segnalare *nos*, forma sigmatica del pronome di prima persona plurale presente in Fassa solo nella variante «*cazet*», ma non in «*brach*» (9 e 53, versione originaria, poi «regolarizzata» dal de Rossi in *noi!*); curioso è anche *fossaron* (53), forse traccia residuale di un modo condizionale («*saremmo*») oggi generalmente sostituito dal congiuntivo imperfetto (qui: *fossane*). Impossibile per il resto individuare ed esplicitare tutte le forme distorte o corrotte: si fa osservare invece che tutti i testi delle lettere raccolte nel *Notizbuch 2* rappresentano delle vere e proprie miniere di termini arcaici o desueti, che solo in parte risultano raccolti dal de Rossi nel suo *Wörterbuch*.

scongiuro, dunque in un contesto strettamente rituale¹². È probabile dunque che proprio a questa valenza rituale sia collegata la formazione di una tal sorta di linguaggio, cristallizzato in formule sacrali, in grado di tramandare e conservare arcaismi e ipostatizzazioni, prestiti dal volgare cancellieresco o dal latino liturgico, ma anche semplicemente forme distorte o corrotte, in modo non dissimile da quanto avviene nelle filastrocche infantili. Nella produzione e trasmissione di questo linguaggio particolare avrebbe potuto giocare un qualche ruolo anche l'aspetto musicale, che qualcuna di queste formule doveva aver posseduto: i versi rituali del *Kol de Me*, secondo l'ignoto informatore, pur essendo ormai pressoché incomprensibili venivano a quel tempo «mehr gesummt», soltanto cantati a bocca chiusa, o forse per meglio dire «cantilenati».

In ogni caso ci troviamo di fronte a documenti riferibili a una stessa matrice stilistico-narrativa, forse addirittura all'ultima eco di uno stesso narratore, depositario ormai incompreso della forma canonica del raccontare, il vate-poeta cui anticamente all'interno della comunità era demandato il compito di esporre «in forma eccellente» il sapere tradizionale. Si tratterebbe in questo caso di una figura assai simile a quella dei *ciantastories* di cui lo stesso Wolff aveva raccolto la testimonianza; ed è curioso notare come anche i frammenti poetici raccolti

¹² La narrazione in prosa potrebbe aver sostituito una primitiva struttura in versi (e allora saremmo davvero di fronte ai frammenti residui di una vera e propria *poesia epica popolare*, come sembra ritenere il Wolff), ma potrebbe trattarsi anche di un'originaria alternanza di prosa e poesia, dove quest'ultima veniva in qualche modo riservata al discorso diretto. Cfr. anche il testo di *Zan Baila e le Bregostane* dove consistenti passi hanno palesemente una forma strofica:
 «Te burta portča, de bregostana / va bondernang, fa la ruffiana / čapa kiš boss, kiš segnes d'amor / ki ke te vanza, porti a to sor / Sta te toe tane e no te mever / Šfreete l kul kon sal e pever / e se te spie amò kio da noi / Te toče žu n fon de nos kegadoi». (...)
 «Varda sta časa e lašela n pas / e tegnete ament sta bora de lars /». (Qui citato dalla trascrizione del de Rossi, nell'edizione al n. 64, già proveniente dal lascito di don Brunel, e da lui stesso pubblicato nel 1888 sull'Annuario della S.A.T., ora anche in: *Mondo Ladino*, II (1979), 1-2, p. 77 segg.). Significato e forma sono però qui del tutto trasparenti.

dal Wolff presentino a loro volta elementi linguistici non omologabili al fassano del nostro secolo ¹³.

Queste ipotesi attendono naturalmente una verifica sul terreno di una puntuale analisi linguistica dei testi in questione, che solo uno specialista è in grado di condurre. Resta il fatto però che all'interno del corpus folcloristico di de Rossi i testi poetici provenienti dal *Briefzyklus* rappresentano una dimensione linguistica a se stante, che sottolinea per altro l'eccezionalità delle testimonianze ivi contenute e la loro importanza sul piano della documentazione folclorica. Questi testi non solo confermano la ricchezza della tradizione orale ladino-fassana, ma offrono inoltre nuove importanti tracce per ricostruire la molteplice varietà delle forme in cui si è espressa nei secoli la cultura popolare in Val di Fassa.

¹³ Mi riferisco non tanto al *Conturinalied* («Son de sass e no me meve...») la cui forma linguistica appare sostanzialmente «regolare», quanto piuttosto all'invocazione (!) di Albolina riportata in *Dolomitensagen* (Bolzano 1974 ¹², p. 165) e alla formula di presentazione dei *ciantastories* raccolta dalla viva voce di Franz Dantone di Gries (ivi, p. 835):

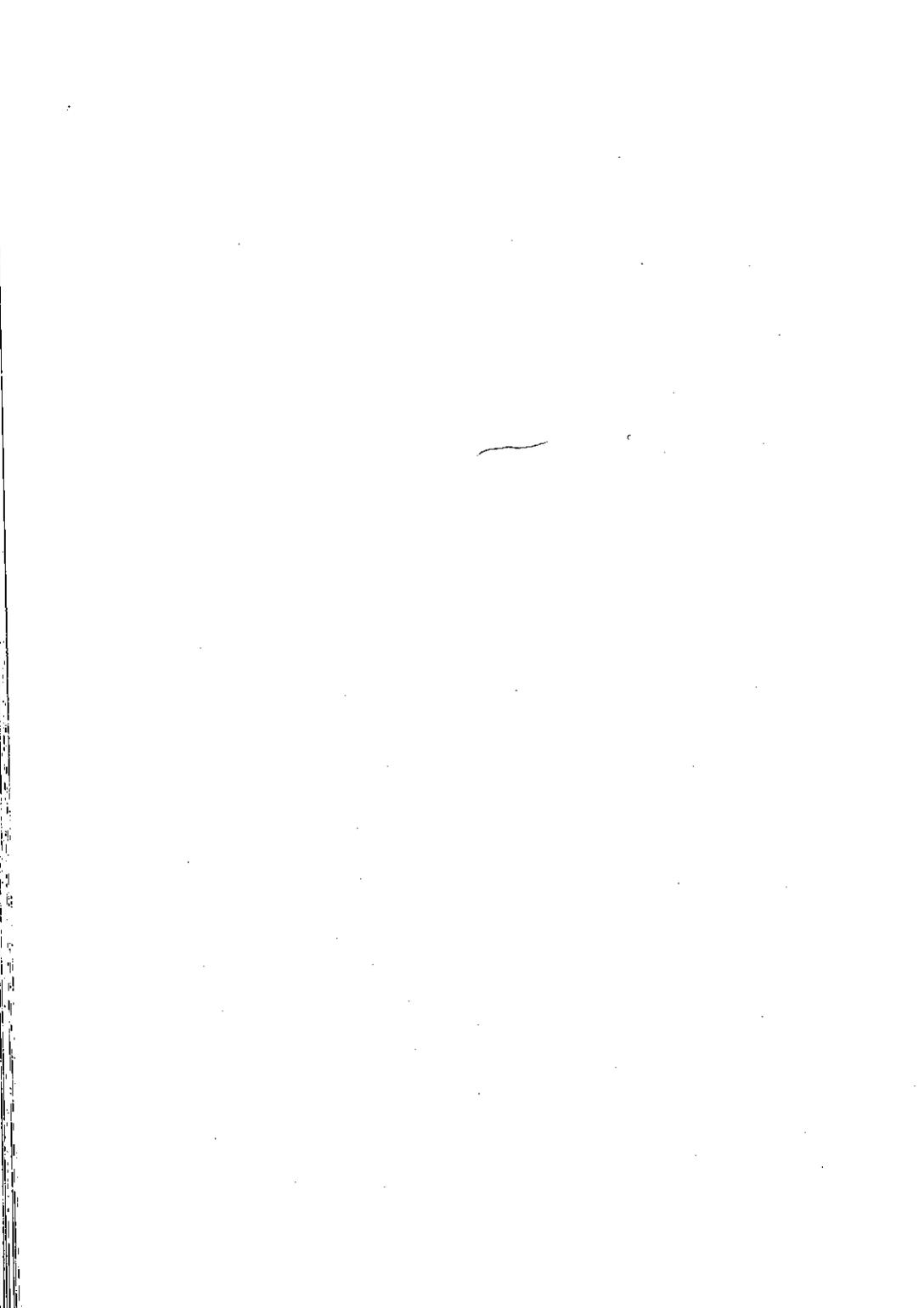
I. Blank de stáiles,
ráy de norèyes
alba, alba,
véyn te mes èyes!

II. De ròba vèyes
e de prùmes tèmpes
ay ò aldí
e vò kunté bayèdes!

Qui tuttavia sembrano prevalere, rispetto ad altri caratteri, gli elementi conservativi del linguaggio, accanto alla commistione con altre varianti dolomitiche esplicitata dalla stessa testimonianza del Dantone riferita dal Wolff:

«Es muß zahlreiche solche Sprüche gegeben haben. Sie erregen bei den heutigen Ladinern Kopfschütteln, weil sie aus Wörtern verschiedener ladinischer Mundarten zusammengewürfelt sind. So sagt man z.B. vèyes (alte) nur in Fassa, bayèdes (Erzählungen) nur in Enneberg. Die Cantastories zogen eben überall herum und eigneten sich die verschiedensten Wörter an. Indem sie diese alle verwendeten, strebten sie nach einer ladinischen 'Koiné', d.h. nach einer gemeinladinischen Umgangssprache, die sich aber niemals eingebürgert hat».

L'esame linguistico dei testi ladini (così come dei nomi e dei toponimi) riportati dal Wolff è ancora tutto da intraprendere in sede critica. Si veda però in questo fascicolo la nota di Guntram A. Plangg, *Zur Gundlage ladinischer Namen in den Dolomitensagen Tirols*, p. 139 segg. Per la problematica generale si veda invece U. Kindl, *Kritische Lektüre der Dolomitensagen von Karl Felix Wolff*, San Martin de Tor 1983.



GUNTRAM A. PLANGG ¹

ZUR GRUNDLAGE LADINISCHER NAMEN IN DEN DOLOMITENSAGEN TIROLS

Fremde Laute, deren Bedeutung wir nicht verstehen, beunruhigen uns. Wenn sich in unserer Umgebung Leute in einer uns unverständlichen Sprache unterhalten, neigen wir gerne zu der Meinung, sie sprächen über uns, und natürlich unfreundlich oder gar mit böswilligen Absichten: Sonst sprächen sie doch verständlich... Und die Namen, fremdklingende Namen, sind eben auch Wörter, Benennungen eigener, ein-deutiger und einzielter Art; sie kommen nur selten im Plural vor, sie vertragen sich häufig schlecht mit einem Artikel, besonders mit dem unbestimmten, und – sie bedeuten auf Anhieb häufig nichts, sind mitunter nur Hinweise, Erkennungszeichen für Personen oder Tiere, für Orte, Höfe, Fluren oder Gewässer.

Gerade in den Weißen Bergen, den oft wundervoll beleuchteten Dolomitenzacken, die auch nüchterne, kühl überlegende Menschen zum Träumen einladen können, erklingen für italienische und erst recht für deutsche Ohren ungewohnte, fremdartige Lautfolgen und Laute ¹. Angefangen vom *Salvân* < SILVANUS und der *Gâna* < AQUANA,

¹ Die Stimmung bringt C. Zuckmayer in *Salwäre oder Die Magdalena von Bozen* wiederholt zum Ausdruck (Wien, Fischer 1936 und TB 1959). Zum «rätischen Traum» in Tirol sind nicht nur die *Dolomiten sagen* von C. F. Wolff, sondern auch H. Mummelers *Wein aus Rätien*, Bozen 1954, insbesondere *Udây und Ujana* (S. 37-47) einzusehen. Vielleicht ist aber *Udâi* < VITALIS und gar nicht vorrömisch.

die man als *Wilden Mann*, *Fangg* (Westtirol), *Fengg* (Vorarlberg) bzw. als *Salige* weit über das heutige Ladinien hinaus kennt, erzählt man sich in Fassa von *Viván*, *Vivána* und *Vivèna*, von *Bregostán* und *Bregostènes*, und man kennt sogar individuelle Namen für diese Wald- und Sagengestalten wie *Taratón* und *Taráta*². Daneben finden sich weniger fremdartige wie *Lóuf*, *Bolpín*, *Ey de Net*³ und andere mehr, die jedes Wörterbuch ausweist: «Wolf, Füchlein, Nachtauge» etc.; die Handlung spielt in einem vagen *Costácia*, *Frainéla*, *Pradél* oder, genauer situiert, am *Zigolón*⁴. Bei näherem Zuschauen gelten dann geläufige Namen Personen oder auch wohlbekannten, vertrauten Orten, einem bestimmten Hof, einem Wald, einem Kofel oder Bach. Wenn man *Gnèse*, *Ménega*, *Merch* oder *Pire* hört, wird man nicht gleich an *Agnes*, *Dominika*, *Markus* oder *Peter* denken, die jedoch den gleichen – christlichen – Ursprung haben. *Blaje*, *Jepele*, *Tlara* (*Blasius*,

² Die primäre Sagenliteratur, in diesem Bereich auf Chr. Schneller, *Märchen und Sagen aus Wälschtirol*, Innsbruck 1867, und J. B. Alton, *Proverbi, tradizioni ed aneddoti delle Valli ladine orientali*, Innsbruck 1881, eingeschränkt wegen ladinischer Sprachkompetenz, wird von U. Kindl, *Kritische Lektüre der Dolomiten-sagen von C. F. Wolff*, St. Martin de Tor 1983, und neuerdings in der Textedition Hugo von Rossis *Märchen und Sagen aus dem Fassatale*, Vigo di Fassa 1984, auf neue Grundlagen gestellt; vgl. S. 186 und passim.

³ Im gut gelungenen ladinischen Schulbuch *Mia parlèda / Mia parlada* von M. Dantone Florian und D. Zanoner Pastore, Vigo di Fassa² 1979, finden wir Nacherzählungen von heimischen Sagen in gutem, gepflegtem Fassanisch: *Albolina*, *Le bregostane de Pian de le Erboline*, *Contia de 'n pere òm selvarech*, *El lech de l' arcoboan*, *I fies de soreie*, *Cian Bolpín*; diesen entnehmen wir hier einige Namen (S. 105 ff.).

⁴ Zu *còstá* «Berghang», *frainá* «Erdrutsch (hang)», *prà* «Bergwiese» und *zigolèr* «brändeln» zu stellen, vgl. M. Mazzel, *Dizionario ladino fassano-italiano*, Vigo di Fassa 1976; die in unserem Kontext häufigen diminutiven oder wertenden Suffixe *-el(a)*, *-in(a)*, *-ac'ia* etc. sind auch als unmittelbarer, distanzloser Bezug des Erzählers zu seiner Welt zu verstehen. – Eine umfassende Namensammlung und –deutung für Fassa hat C. A. Mastrelli begonnen.

Die verdunkelten oder fremdartigen Namen als Ortsbezeichnungen können vorromanisch oder, viel häufiger, ladinisch und gelegentlich auch südbairisch sein. Die besten Deutungen für Fassa bringt derzeit G. Dell'Antonio, *I nomi lacali del Comune di Moena*, in: *Mondo ladino I* (1977) 121-172, wo auch weitere Literatur angegeben wird. Für die *Val del Bióis* gibt es die breit angelegte Studie von Silvio Pellegrini, die 1977 in Florenz herauskam (=DTA III, 7). Vgl. auch die Arbeiten von A. Crepaz (Fodom) und B. Richter-Santifaller (Gadertal), beide 1937 erschienen, zitiert bei H. Kuen, *Dolomitenladinische Orte im Munde der Deutschen*, in: *Rätoromanisches Colloquium Mainz*, hg. v. W. Th. Elwert, Innsbruck 1976, 73-128.

Josef, Klara) u. a. sind uns Deutschsprachigen wohl eher vom Schriftbild her fremd als von der Lautung⁵.

Mit den hier wichtigen Nutztieren wie dem Rind, dem Schaf (bad. *armënt*, *biscia*, fass. *vacia*, *fèida*) etc. der Hirtensagen kommt man nicht nur zu den auch in manchen deutschen Tälern noch gängigen uralten Lockrufen wie *busch(la)*, *lila*⁶, sondern auch zu den Weidgängen und Alpen für diese Tiere. So ist *Armentàra*, *Armentaròla* auf *armënt* < ARMENTUM zu beziehen, ebenso *Fodàra Vedla*, *Fedàia* auf *feida* < FOETA. Die Namen meinen ganz bestimmte Alpgebiete, weil diese einmal als *Rinder-*, *Kuh-* oder *Stieralpen* (Galtalpen, vgl. *armentarol*) und insbesondere *Schafalpen* genutzt wurden.

Dorfnamen sind nicht selten nach dem Patrozinium gebildet, nennen den Kirchenheiligen, der zur Gründungszeit im Vordergrund stand, etwa im Gadertal *San Martin*, *San Linèrt* (*Leonhard*, Viehpatron), *San Ciasciàn* (*Kassian*); in Gröden *Sankt Ulrich*, aber gröd. *Urtijèi*, in Fassa *St. Juliana*⁷; *Al Plan* (*St. Vigil*, Enneberg) ist «Boden, Ebene», *La Val* (Wengen) ist «Tal», *La Ila* (*Stern*, genauer: *Un-*

⁵ Die modernen ladinischen Personennamen kann man in Namenlisten und Geburtsanzeigen der *Usc di Ladins* lesen, etwa vom 15.2.1986 S.3f. (*Diego*, *Nadia*, *Mark* etc.); traditionsverbundener sind Vornamen in den einzelnen Kalendern: *Calandar de Fasa par l'an 1978*, hg. v. P. F. Ghetta, *Calander ladin-fašan 1986*, hg. vom Istitut Cultural Ladin; *Calènder de Gherdeina*, hg. von der Union di Ladins de G.; *Calènder ladin*, hg. von Ert pur i Ladins dla Val d'Badia y Marò; vgl. auch die Varianten der einzelnen Täler in *Ajènda ladina*, hg. von der Banca di Trento e Bolzano und in *Ajènda de Scora*, hg. von der Union di Ladins dla Val Badia (Mit der Raiffeisen-Casse). Gadertaler Vornamen auch in A. Pizzinini, *Parores ladines*, Innsbruck 1966, XXf.

⁶ Vgl. dazu M. Aschenbrenner, *Ladinia submersa*, demnächst in ML X (1986).

⁷ K. Wolfsgruber, *Die Seelsorge in den ladinischen Tälern*, in: *Ladinien*, Jahrbuch des Südtiroler Kulturinstitutes 3-4 (1963/64) 440-467. Als Patrozinium hat:

Moena - (St. Wolfgang), St. Vigilius
Tamion, *Vallunga* - Dreifaltigkeit,

St. Joh. Nepomuk
Pozza - St. Nikolaus
Mazzin - St. Magdalena

Campitello - St. Jakob
Alba - St. Antonius

Soraga - St. Peter und Paul

Vgl. auch L. Baroldi, *Memorie storiche della Valle di Fassa*, hg. v. P. F. Ghetta, Vigo di Fassa 1980.

Vigo - (St. Juliana), St. Johannes [Batt. und Ev.]

Perra - St. Laurenzius

Fontanazzo - Unsere Liebe Frau vom Carmel

Canazei - St. Florian

Gries Maria Schnee

Penia - (St. Mauritius), St. Sebastian, St. Rochus

sere liebe Frau vom St.) ist etwa «Dorf», *Sëlva* (Wolkenstein) ist «Wald»⁸; *La Pli / La Plie* (Pfarre, Pieve) entspricht dem Ortskern um die Kirche, *Vich, Somvi* ist ein Dorfkern. Einige wenige Namen reichen auch viel weiter zurück wie *Evas, Fursil, Mareo, Rina* (aus *Mons Ellina*), *Gader* (aus *Gaidra*) etc., und es sind dies offensichtlich früh genutzte, wichtige Gebiete, meist Alpen, Übergänge, wichtige Wasserläufe u. ä., seltener Siedlungen.

Nicht wenige Ortsnamen gelten dem Wasser, wie in Fassa etwa *Soraga, Pozza, Fontanazzo* belegen, indirekt auch *Cianacei* und *Moena*: «Au, Brunnen, Quelle, Röhrriecht» und «Mure» entsprechen diesen Namen etwa in unserem Sprachgebrauch. Sie werden aber in der Sage nur eingesetzt, um den Wahrheitsanspruch und die Realität der Fakten zu unterstreichen. Daher sind solche echte Namen auch öfters austauschbar, wie Sagenvarianten belegen. Ein Ladinler Autor findet jedoch bei allem dichterischen Schwung viel weniger Geheimnisvolles in diesen Namen als ein Fremder, ein *Scior*. Vielmehr sind es die *Sagengestalten*, also Bilder einer schöpferischen Phantasie, Wunschträume, die ihn ansprechen, und die Umwelt des oft sehr bedrohlichen Hochgebirges schreckt ihn eher. Ganz anders sieht das hingegen ein Städter, mit viel mehr Abstand, sogar in seiner Begeisterung, wie man mehrfach zeigen kann.

Während C. F. Wolff, zumindest in den späteren Ausgaben seiner Dolomitensagen und als Reaktion auf entsprechende Kritik, vor namenkundlicher Auswertung seiner Namenformen warnt, deutet er doch selbst – vielleicht unbewußt – Zusammenhänge an mit den verwendeten Personennamen⁹. Es läßt sich nicht leugnen, daß gerade die Sagen einen höheren Wirklichkeitsanspruch aufweisen als etwa die

⁸ An Marienpatrozinien gibt es nach K. Wolfsgruber, *Ladinien* S. 446: *Enneberg/La Pli de Mareo* - Unsere Liebe Frau vom Guten Rat; *Wolkenstein/Sëlva* - U. L. F. im Wald (Himmelfahrt) *Stern/La Ila* - U. L. F. in Stern (Himmelfahrt) *Fontanazzo/Fontanač* - U. L. F. vom Carmel

⁹ *Dolomitensagen*, Innsbruck, ¹⁵1981, S. 10. Wie bei der Beurteilung des Wortschatzes wird sehr leicht (und wurde von Wolff) der vorrömische Anteil der Namen überschätzt. So wie fass. *zebèrchie* «Zwerg» schlicht und einfach, wie in Gröden und Abtei, ein Lehnwort ist, vgl. W. Th. Elwert, *Mda. des Fassa-Tals* § 4236 (*Zwergl*), scheint auch *mórchie*, bei M. Mazzel «gnomo, nano; uomo alto... di scarsa intelligenza», *Mörkyes del Fursil* (C. F. Wolff), am ehesten ein rückgewandertes *Orco* über südbair. *Nörgele*, Örg zu sein. Sicherlich ist keines der beiden Wörter vorrömisch.

Märchen, und nicht wenige offensichtlich sprechende Namen laden dazu ein, auch andere analog zu deuten. Ähnliches gilt für Motivkopplungen und Reihenhandlung. Ein Arimanne *Tarlúy* heißt «Blitz», wie die ladinischen Wörterbücher zeigen, und *Krepakör* ist nach ladinischer Wortbildung fast ebenso deutlich wie «Herz(ens)-brecher, Hart-, Steinherz» zu verstehen¹⁰. Wer immer solche Namen erfunden oder doch den Sagenhelden verliehen hat, wollte auf diese Art sicher die Benannten besonders kennzeichnen und charakterisieren.

Bei A. Morlang¹¹ wird dagegen ein Heimatgefühl besonders deutlich, mit dem er das Fanesreich als alpine, reale Umwelt kaum überhöht, eine Heimat, die er bestens kennt und nennt als *Sas y Parèi*, Felsen und Wände, *crèp alé, fopes, valuns, col* und *furcia*, mit hohen Gipfeln, Mulden, Gräben, Joch und Paß.

H. von Rossi beschreibt dann, knapper und nüchterner, die fassanische Umwelt, versucht aber immer wieder, ältere Fassungen noch zu erreichen in wörtlich wiederholten Sprüchen¹², in vorsichtig gebrauchten älteren Beiwörtern und Namen und vor allem in der Wiedergabe des Äußeren der handlungstragenden Personen. So wird etwa der *Salvanél*, ein kleiner *Salván*, eingeführt als «pikol omenat, ke aea semper gust de menar la xent per l nas». Der *Om da l bosk*, ein anderer *Salván*, wird genau beschrieben: «L era neiger tal l mus, barba kin za ženeje, čamežela de skorze de lars, čauze filade de stračapečel, brae de barba de pečel, čapel de erba de i puleš, botogn piotole de pin...»¹³. Man glaubt ihn vor sich zu sehen.

Durchsichtig und romanisch sind auch die meisten seiner Stammesnamen wie *Werrènes* (zu *vera* «Krieg» S. 81), *Tarluyères* (zu *tarlúy* S. 141), *Ladrones* (H. v. Rossi, *Märchen* S. 140 und Wolff S. 546), *Crodères* (zu *croda* «Fels» S. 117) u.ä.; bei *Cayütes* u.ä. spricht der Anlaut gegen eine reguläre ladinische Entwicklung (S. 128).

¹⁰ Nach J. Alton, *Ladinische Idiome* S. 354, gilt *tarlúy* «Blitz» in allen Dolomitentälern außer dem Gadertal, wo ich *tarli* notierte. Jüngere gleich wie *crepacör* gebildete Wortformen sind etwa bad. *stüdafüch* «Feuerwehr», *portalètres* «Briefträger» oder, mit Adverb, *fainant* «Verwalter», vgl. A. Pizzinini, *Parores ladines*.

¹¹ *Fanes da zacan*, San Martin de Tor 1978. Das Nebeneinander von Varianten wie *Durans*, *Duragn*, *Duranes* ist kontextbedingt: Vor Pausa, im Vortruppeninlaut, im Reim zu *Fanes* (S. 46 f.); Die Vierheber sind auch rhythmisch gebunden, z. B. «*Y çi co sègn resta, chël è ncorscemun*». Nicht motiviert sind *Landrines*, *Christanes*.

¹² Dazu F. Chiocchetti in diesem Band und H. von Rossi, *Märchen* (von 1912), Vigo di Fassa 1984, S. 94, 144, 148, 174, 177, 179 ff.

¹³ H. von Rossi, *Märchen* S. 158 f.; neben *neigher* aber auch *Kol Kecen*, ebenso *le era korpude bele kecene delikate e lurente* (S. 172) mit COCCINUS.

Leider sind nicht alle Personennamen – um diese geht es vor allem im Problembereich der Sagendeutung – so klar und bildträchtig, weder vom Namen selbst und seinen überlieferten Formen noch von den Interpretationsmöglichkeiten her. Wenn man etwa *Sorejina* näher ins Auge faßt, muß zuerst die Lautform geklärt sein¹⁴. Die Endung deutet auf eine weibliche Gestalt, ist affektisch und somit wohl eher meliorativ zu verstehen denn diminutiv: Eine Wasserfee, eine Wasser-Jungfrau oder Nixe schwebt einem vor, wenn man an die Motivation des in ganz Ladinien geläufigen Ortsnamens *Soraga*, *Sorega* «am, über dem Wasser» denkt. Selbst wenn jedoch die Namenform *Soreghina* gesichert wäre, darf man die parallelen Benennungen nicht ganz beiseite lassen. Wer ist aber dann *Dolèda* und wer die bezaubernde, amazonenähnliche *Dolasil(l)a*, bei der ich immer an «da olá sî-la?» denken muß (vielleicht par déformation professionnelle) und die sogar schon auf Pensionen prangt¹⁵?

Deren Schwester *Luyánta* hat im Namen das von einigen ladinischen Adjektiven bekannte Suffix *-ent* oder *-ant*, das in Badia vor allem in archaischen Binomen auftritt: bad. *su y sorènt* «mutterseelenallein», *pur y purènt* «rein und lauter», *scür y scurent* «stockfinster». Viel geläufiger ist aber dieses verstärkende Partizipial-Suffix in ladinischen Randgebieten wie in Fassa, wo M. Mazzel über 20 solcher

¹⁴ Aus Graphiegründen sind Formen von *sorèie* und *sor ega* nicht immer sauber zu trennen. Zum letzteren P. F. Ghetta in Baroldi, *Memorie* S. 99; ursprünglich wohl mit einem Appellativ wie *prà*, *post* verbunden. Ich frage mich, ob nicht auch mitunter echte Ortsnamen von Erzählern als Personennamen einbezogen wurden, denn bei der Grödner Bearbeitung von K. F. Wolffs Sagen *L reiam de Fanes y d'otra liejèndes*, übersetzt von E. Runggaldier und hg. von der Union di Ladins de Gherdèina 1985, wird eine *Costa Soreghina sèura Gries* (Fassa) genannt in der Erzählung von *Logut und (Bed)oièla*, dem «Birkenkind», S. 121. Ähnlich werden *Antermoia* (in *Mandefier*), *Delba/Alba*, *Conturina*, *Mesurina* u. a. bei Wolff als Frauennamen verwendet.

¹⁵ In ganz andere Richtung weisen Namen wie *Jere Dalsas* (dal Sas), *Žan de Pitorèl*, *I mat de Adam*, *kel veje Baf*, *kel faure Žanatone de Fožin*, vgl. H. von Rossi, *Märchen* S. 219, 225 f., 230 etc., die an den alltäglichen, realen Namengebrauch anknüpfen, wie er beim gleichen Autor etwa in einem Faschingsspiel 1905 zu belegen ist, *Mondo ladino* 6, H. 1-2 (1982) S. 134 ff.: *kest père mi pare, sta Katarinola, kel «Mat de Zuzana», Jere de Tin* etc. (S. 139, 153, 157, 159).

Ein hübsches Mosaik der *Dolasila* – mit Murmeltieren auf Fanes – war mehrfach Titelbild des *Calènder ladin* in den späten Siebziger Jahren.

Adjektiva von *taènt un prudènt bis solènt* «solitario», *lujènt* «lucente» und *lumènt* «lucido» ausweist¹⁶. Der Lautstand *-ánta* müßte jedoch aus Fodom stammen oder aus dem älteren Badiot des oberen Abteitals kommen. Als «Bedeutung» des Namens ist das «Leuchten» und «Glänzen» nicht zu übersehen, das mit der «Silberrüstung» erklärt werden kann. Es gibt daneben noch einige weitere Namen, die in diesen semantischen Bereich fallen und wo man unwillkürlich an die gleißende winterliche Bergwelt denkt, an die Eisgipfel, an Rauhreif und das blinkende Spiegeln vereister Hänge und Seen, an all das Glitzern im Gegenlicht¹⁷.

Mancher hat auch am Namen *Dona Cheninas* (*Mia parlèda* S. 106 ff., Wolff S. 148) herumgerätselt, einer Hauptfigur in der Sage von *Cian Bolpin* – dessen Name bisher auch nicht ohne Widerspruch zu deuten gelungen ist. Daß der Name rätisch sei und «die Schöne» bedeute, wie C. F. Wolff meinte, ist reine Phantasie, denn bei J. Alton (*Proverbi* S. 131) heißt die *Vivèna Quelina*, was zum vorgeschlagenen Ansatz ai. *kanya* nicht mehr paßt. Ich würde eine Lösung vorerst lieber nicht in der Ferne suchen und möchte vom gesicherten Romanischen ausgehen. Der Lautstand des betonten Suffixes – wie in mehreren vorgenannten Frauennamen – ist auch hier romanisch-INA, das auf eine heimische Ableitung der Ladinier hinweist¹⁸, dessen semantische Funktion aber nicht diminutiv sein muß, sondern eher personalisierend sein dürfte. Der Wortstamm ist problematischer, aber sicher leichter mit *ECCUM ILLE* > *chel* zu verbinden als mit einem vorrömischen Element, schon wegen der ladinischen Endung. Die spielerische Verbindung von Suffixen mit unüblichen Basiswörtern finden wir gerade in unserem Gebiet öfters, etwa in fass. *šũina* (Elwert S. 180), *cošita*, gröd. *nscila* (Lard. 3410). Für das obere Fassa-

¹⁶ Vgl. W. Th. Elwert, *Fassa* § 375.

¹⁷ Auch die Gestalten der *Sambiana*, *Tanna*, der *Delibana*, *Cadina*, *Albolina*, *Dona Kenina* oder *D. Dindia* gehören in diese Sphäre des Vorbildlichen, Ersehnten und Erträumten, Lichten, während die *Stries* (*Poka*, *Katertempora*, *Pilatona*) wesentlich seltener individualisiert sind. Wortbildungen können weiterhelfen, selbst wenn es remotivierende sein sollten.

¹⁸ Bei W. Th. Elwert, *Fassa* § 347, wird als Funktion Ähnlichkeit, Zugehörigkeit oder Herkunft genannt, die ein damit gebildetes Adjektiv zur Basis anzeigt, etwa *sorejin* «sonniger Platz» zu *sorèie*. Man beachte auch das Grundwort *Don(n)a*, das ich sonst nur bei *Dona dindia* (*d'India?*) finde.

tal als Ausgangspunkt der Namensform spricht der Vortonvokal *e*, der in Badia und Buchenstein *a* wäre, aber auch das *-l-*, das im Gadertal und in Ampezzo zu *r* geworden wäre. Als Bedeutung für das rom. *Chela + ina* wäre an «jene andere, Enterische» zu denken; als Parallele ist auf gadertalisch *ël, ëla/vëra* «Mann, Frau» zu verweisen.

Es wird noch ein langer Weg sein, bis alle wichtigeren Materialien und Sammlungen vorliegen und ausgewertet werden können. Erst dann wird man aber schwierigere Deutungen von Namen überhaupt erst versuchen können, lokale Zuweisungen vornehmen und Überlegungen anzustellen versuchen, welche Züge einer Sagengestalt im Namen gewortet wurden und woher diese kommen, wer sie benannt haben mag und wer alles an der Überlieferung beteiligt sein konnte.

TESTI



HUGO DE ROSSI

TESTI LADINI INEDITI

Appendice all'edizione della raccolta Märchen und Sagen aus dem Fassatale (a cura di Ulrike Kindl)

Il manoscritto in lingua tedesca contenente *Märchen und Sagen aus dem Fassatale*, depositato nel 1912 nella biblioteca del museo Ferdinandeum a Innsbruck, non è che una piccola parte dei materiali folclorici raccolti dal fassano Hugo de Rossi; ma è una delle poche opere portate dall'autore stesso ad un tal punto di completezza da far presumere che egli abbia pensato alla pubblicazione del materiale.

Il manoscritto rimase inedito, e quando l'Istituto Culturale Ladino nel 1984 decise di curarne l'edizione, avrebbe potuto pubblicarlo senz'altro nella forma già datagli dal de Rossi. Ma poiché il ritrovamento del lascito dello scrittore aveva messo a disposizione un materiale interessantissimo attinente al manoscritto principale, ci si orientò senz'altro verso la soluzione di un'edizione ampliata e commentata.

Il punto d'appoggio (soprattutto per quanto riguarda l'edizione delle versioni ladine dei racconti) lo fornì un dattiloscritto in lingua ladina, custodito nel lascito del de Rossi, contenente un centinaio di testi fiabistici che Hugo de Rossi stese presumibilmente negli anni Venti, utilizzando i vari materiali sparsi nei suoi numerosi notiziari e quaderni. Il dattiloscritto si è rivelato infatti una specie di doppione del manoscritto in lingua tedesca, anche se la comparabilità tra le due opere non è totale.

Siccome però l'edizione della raccolta seguiva il manoscritto tedesco come testo-base (essendo quest'ultimo l'unico manoscritto compiuto lasciatoci dal de Rossi), utilizzando gli altri materiali come fonte ausiliaria di riferimento, risultarono esclusi dalla pubblicazione parecchi racconti del secondo testo-guida, il dattiloscritto ladino appunto, non avendo questi racconti un riscontro nel manoscritto-base in lingua tedesca. La loro pubblicazione in questa sede intende così integrare l'edizione del dattiloscritto ladino, per consentire una visione più completa del materiale folclorico in esso raccolto.

INDICE DEL DATTILOSCRITTO IN LINGUA LADINA

(I testi correlati alle versioni in tedesco del manoscritto-base [→ M] sono contenuti nell'edizione citata).

- | | | |
|--|--------------------|---|
| 1. Se kon tegnr l mus | | |
| 2. L om da l bosk | → M 81 | Etwas über des «Salvan» |
| 3. Le Vivane e
la lavadora | → M 28/79 | Etwas über die
Vivane/Nachtrag
über die Vivane |
| 4. Le fave | → M 93 | Die reiche Ernte |
| 5. Le granade | → M 27 | Die Vivana der Fruchtbarkeit |
| 6. Portele da le Vivane | } | → M 28/79 Über die Vivane |
| 7. L pastel | | |
| 8. L biskot | | |
| 9. La palparota | → M 29 | La čea = die Wachtel |
| 10. L caglie e la stria | → M 46 | Die Katertempora |
| 11. La kapo da le strie | → M 50 | Die alte Poka |
| 12. La gran cena da paska
tofania | | |
| 13. No je vel da fe dut a
la femene | → M 37 | Mann soll den Weibern nicht
alles anvertrauen |
| 14. La veja kostača e
la rana | → M 80 | Die Bregostana als Kröte und
die Hebamme |
| 15. La Katertempora | → M 46 (teilweise) | |
| 16. Koluzi sun Larsek | → M 36 | Der alte Pizagol auf dem
Hexentanzplatz |
| 17. La Kontessa da Doleda | → M 17 | Die Gräfin von Doleda |
| 18. Strade antike | | |
| 19. I jač | | |
| 20. Basilisk | | |
| 21. Le Pile de karanta | | |
| 22. Kel veje Zokol e rua via
n Bula | | |
| 23. La gran čampana da
Sin Zan | → M 23 | Guß der großen Glocke von
St. Johann |
| 24. Se vel baratar
la campana grana ko
kela da Busan | → M 24 | Die große Glocke in St. Johann
kann nicht transportiert werden |
| 25. Le age da l 1845 | → M 25 | Der hl. Nikolaus von Pozza |
| 26. Gries | → M 25 (teilweise) | |
| 27. La bregostana e la pikola
beza | } | → M 38 Die Bregostana und
die Kuhdirn |
| 28. La bregostana sa Palua | | |
| 29. Le bregostane via da l Zin | | |
| 30. Le bregostane
sa Pizagol | → M 39 | Die Bregostana bei Čink |
| 31. La Trota | → M 72 | Die Trut |

32. Sella		
33. Roseal		
34. Kol de Tena		
35. Le Vivane e l čan	→ M 47	Die verjagte Vivana
36. L tesare		
37. L kougol de Mat de Adam	→ M 52	Der Mat de Adam und der Dieb
38. I sa piu ke noi		
39. Le darmole de or	→ M 78	Goldfund in Fassa
40. La Vivana arbandonada		
41. L lak de Tomera		
42. I bečees da Perra		
43. L segnal partenop	→ M 33	Das Geisterschloß
44. La vea a pe de n mort	→ M 34	Die Totenwache
45. L skrivan nef e l vejes		
46. L invidia no porta de bon	→ M 26	Bosheit und Neid bringen kein Glück
47. L jal ke tira na gran taa	→ M 43/53	Der Hahn und das Weib mit dem Vierklee
48. L om pacifiko		
49. Trasport de i termegn	→ M 21	Strafen für Grenzsteinverrückungen
50. L Krist de Fedaja	→ M 32	Die Nonne vor dem Kreuzifix von Fedaja
51. Kel veje Pizagol e le strie	→ M 36	Der alte Pizagol auf dem Hexentanzplatz
52. Maria da l cender	→ M 15	Das Aschenbrödel
53. La Marmoleda	→ M 22	Entstehung des Marmoledagletschers
54. Le viere de or	→ M 94	Die abgemähte Hand mit den goldenen Ringen
55. La zita de Kontrin		
56. L lak d argent		(im Manuskript fälschlich wieder als Nr. 55 gezählt)
56a. La stua koshi deta pagana		(Wechsel der Rechtschreibung)
57. La ljexia da Sin Xan		
58. Ladrones	→ M 30	Latrones
59. L Vivan sa Mazin	→ M 63	Tarata und Taraton
60. L Paternoster	→ M 89	Das Vaterunser um Mitternacht
61. Karnašal da l an 1899		
62. Mortoi e segnai		
63. Menar la kasela		
64. Kel veje Baf e le soriče	→ M 35	Der alte Baf und die Mäuse
65. L čampanil de Sin Xan		
66. L seador e la bregostana	→ M 94	Die abgemähte Hand mit den goldenen Ringen

67. Bregostana e le Budele	→ M 45	Die Bregostana frißt Eingeweide
68. Ko ke se doventa na stria		
69. La Marmoleda	→ M 22	Entstehung des Marmoledagletschers
70. L veje da i kugologn	→ M 77	Die Bregostana mit dem geraubten Kind
71. L fus de or	→ M 91/92	Die Vivane und die Stieftochter Der Salvan und das Stiefkind
72. Vendeta de na stria	→ M 82	Die Hexe und Tonele Dalpont
73. Le skiusane	→ M 83	Verbannung der Raupen
74. Amo vank de i drakes	→ M 97	Der Drache vom Boësee
75. La Karmelitana	→ M 59/60	Der Hexentanzplatz am Donasee Der Jexenmeister Korbella
76. Don Palla	→ M 61	Die Hexen und Don Palla
77. Le prume maxon de Ciampedel	→ M 17	Die ersten Häuser von Campitello
78. Amo vank de la Kontesa de Doleda	→ M 16	Die Gräfin von Doleda
79. Le bregostane e l Konzil de Trent	→ M 54	Die Bregostane und das Konzil in Trient
80. La bregostana e la mashara	→ M 38	Die Bregostana und die Kuhdirn
81. La bregostana e la veja Čink	→ M 39	Die Bregostana bei Čink
82. L louf n vea de Nadal	→ M 65	Dankbarkeit eines Verzauberten
83. L kortel kon nef kroush	→ M 67	Das Messer mit den neun Kreuzen
84. Ko ke le stria fa a mouxer la vece de i etres	→ M 69	Milch aus dem Bäumen melken
85. Amo vank da la Katertempora	→ M 74/75	Die Katertempora als Maulesel Die Katertempora als Fuhrwerk
86. La bregostana ta molin da Pian	→ M 55	Die Mühle von Pian
87. La stria su l ciar	→ M 56	Der verhexte Wagen
88. Menar la pegna e le stria	→ M 49/57	Die Milch- und Butterhexen beim «Orate fratres» Die Hexen und das Buttern
89. Le stria e la garnaa	→ M 95	Die Hexen und der Besen
90. L Pavaruk	→ M 84	Der Pavaruk
91. La femena zenza ciaf	→ M 87	Das Weib mit dem Kopfe in der Hand
92. I drakes	→ M 97	Der Drache vom Boësee
93. La lum de i morč	→ M 71	Das Totenlicht
94. Sajuk	→ M 31	Der Christus in der Alpe von Pozza

- | | | |
|--|--------------------|---|
| 95. Kadina | | |
| 96. L ultim, ke aea n cian
kon morish | → M 55 (teilweise) | |
| 97. L Salvane! | → M 73 | Die Tabaksdose |
| 98. Le Vivane | → M 28/79 | Etwas über die Vivane
Nachtrag über die Vivane |
| 99. Bregostane | → M 40 | Etwas über die Bregostane |
| 100. Salvan e om da l bosk | → M 81 | Etwas über den «Salvan» |
| 101. L Konzil de Trent | → M 54 | Die Bregostane und das Konzil
in Trient |
| 102. La bipera dal melaur | | |

Questi dunque i testi, esclusi dall'edizione 1984, che presentiamo trascrivendoli fedelmente dall'originale:

1. Se kon tegnir l mus
12. La gran cena da paska tofania
18. Strade antike
19. I jač
20. Basilisk
21. Le Pile de karanta
22. Kel veje Zokol e rua via n Bula
29. Le bregostane via da l Zin
32. Sella
33. Roseal
34. Kol de Tena
36. L tesare
38. I sa piu ke noi
40. La Vivana arbandonada
41. L lak de Tomera
42. I bečees da Perra
45. L skrivan nef e le vejes
(racconto rimasto incompiuto)
48. L om pacifiko
55. La zita de Kontrin
56. L lak d argent
- 56a. La stua koshi deta pagana
57. La ljexia da Sin Xan
61. Karnasal da l an 1899
62. Mortoi e segnai
63. Menar la kasela
65. L čampanil de Sin Xan
68. Ko ke se doventa na stria
95. Kadina
102. La bipera dal melaur

1. SE KON TEGNIR L MUS

Neš peres vejes (kerdea ke l bestiam n vea) de paska tofania pose reżonar. Nben, n vea de paska tofania se a skonet n om te fene a skutar, keke le bestie reżona, e l a sentu, ke n manz l diš: «Ke fažone žebia?».

L auter l respon: «Menon n mort!». Dapo l auter: «Ki po?».
«Ki po? Kel čuk, ke l e lo te fené». L di do l om l era dut gram e no l volea ne lurar, ne magnar, sia femena l a domana ke ke je menča, ma el no l volea dir ke l a sentu te stala. N ultima l je l a ampo konta su dut. Ela la l a grigna fora e la a dit, ke no l stae a kreiser de ste matade e el era kontent. Nben žebia l a kognu žir sa Mazin, per didar a so sier a trar Betudise sun uče. L uče era veje e le marče. L se na rot doi e kist pere om l e dat zu e l e resta mort. Do marena i e vegnui koi manč a torlo per menarlo verso mažon (a Pozza).

12. LA GRAN CENA DA PASKA TOFANIA

N vea de paska tofania i dis: «Torte e liagne, lin e stopin a noi e nos vežin!» l e la gran cena, se sumentase segna kon aga de batum. De not i va ae se dar cavai kole lame e lese, parke ke vegne l lin lonk, te kela not no fida žir stroz ne de le bregostane, ne le vivane, ne l salvan, nkurta nesun de kista sort de žent. Ke te kista not le bestie režon, sa duc.

Varie usanze relative alle notti tra Natale e l'Epifania sono patrimonio comune della tradizione orale. Il motivo centrale - le bestie parlanti - è presente nella raccolta del de Rossi anche nella fiaba scherzosa (e atipica per la tradizione dell'arco alpino): *Man soll den Weibern nicht alles anvertrauen*.

In questo testo invece il motivo segue lo sviluppo tipico, riscontrato pure nella tradizione dell'adiacente Tirolo tedescofono.

(Cfr. le note a Hugo de Rossi: *Märchen und Sagen aus dem Fassatale*, Vigo 1984, racconto nr. 4, p. 80).

Tutti e due i testi sono già presenti nel *Kopierbuch Fassa* (Nr. 32).

18. STRADE ANTIKE

Komunikazion kon l'Italia: Passo de Laste, Sielle da Kontrin. L'troi pagan o troi (vial) da l'pan. Skomenza te val de Fedaja e va fin a mont de Sous, rua a i Rossi fin a la punta, dapo l'va per Sella e sot l'Sas de Pordoi, per la Gardeča, Pianač, Monte Val Piana, Monte Selle, Norei, Monte Gries, Pedenol Chiarvena e rua a l'Monte Duron.

Te Bee (Mazzin) e sa Mortic verso Sella se vedea segnes de čampes.

Strada per Tier: Soal, Mønt de Mončogn, Forka di Davoi, Vistario di Soal, Rosa.

Tradizioni locali. Nessun riscontro in altri quaderni.

19. I JAC

Duč i sa ke kan ke n'jat a set egn l'i doventa strion. Nben na sera l'era n'jat sul fregolar nkuzola ndana ke la veja Kruza fažea la žufa e l'spetaa ke la je dae enče a el valk da magnar. Kist jat l'era veje, veje. Sora n'pez l'e rua kel da l'vežin e l'se a metu a sniaolar. Dapo l'e vegnu a pe de kel l'uš e l'a varda ite te časa da fek. L'auter jat l'e suta žu e duč doi i e sčampe e no se i a piu vedu.

20. BASILISK

Kan ke n'jal a set egn l'met n'ef e l'koa fora n'basilisk.

Sia la notizia sui *Jač* che quella sul *Basilisk* seguono tradizioni di superstizione comunissima nel Tirolo e in tutto l'arco alpino.

Non si trova comunque nessun riscontro in altri quaderni.

21. LE PILE DE KARANTA (MOLINE)

Una la dis: Debite, debite.
L outra la dis: Paaron ben.
L outra la dis: Konk ke?
L outra la dis: Kon campes e pre.

Si tratta di una tipica cantilena popolare. Nessun riscontro in altri quaderni. Hugo de Rossi la annota però anche in un fascicoletto intitolato *Da grignar*, steso con ogni probabilità nello stesso periodo della stesura del dattiloscritto ladino e custodito nel lascito de Rossi, *Sagen und Märchen, Konvolut 2*. Quest'ultimo dattiloscritto, consistente in 5 pagine, era presumibilmente un inizio di una progettata raccolta di materiale popolare umoristico.

22. KEL VEJE ZOKOL E RUA VIA N BULA

Kan ke l e vegnu de return l a dit: «Aladeča le l mondo l e gran. Son rua fin vin Bula e te do n era amo mažon».

Si tratta di una tipica filastrocca popolare. Nessun riscontro in altri quaderni.

29. LE BREGOSTANE VIA DA L ZIN

Ki dal Zin na sera i se metu a far pan. Dapo kanke i a abu fat fora duč i paneč e l forn era bel fers e dut nžigna per kežer, l e rua le bregostane e le fažea tant de gregn ač, e le dažea kolpes te le fenestre, ke i a kognu meter duč i paneč te moutra e sin žir a dormir.

Tradizione legata alla figura della bregostana.
(Cfr. il paragrafo dedicato alle tradizioni in questione, Hugo de Rossi *Märchen und Sagen*, op. cit., p. 195 segg).

Il testo si trova già nel *Notizbuch I* (nr. 10), e riappare nel manoscritto contenente i *Gesammelte ladinische Manuskripte und Druckschriften Don Brunels* (1910), nr. XX. Il motivo sembra mutilo, potrebbe essere collegato con il motivo della dissacrazione punita del riposo serale.

32. SELLA

Sa Sella vivea dant no se kotenč de egn n Salvan, bel kontente. Da temp a temp l vegnia žu la kele krepe a je dar a la žent n bon conseil. Ma i Fašegn l i l a a para demez e i je a tout ki grentegn, ke l aea. N la uta l a trat na gran bestemia, i čampes e pre i e desfanta e l e resta demo na gran odia piena de sas.

La figura centrale della tradizione, il Salvan, appartiene al comune patrimonio folclorico ladino.

(Cfr. le note a Hugo de Rossi: *Märchen und Sagen*, op. cit., racconto nr. 43, p. 158).

Il motivo centrale è imparentato con il tema del sacrilegio punito (cfr. le tradizioni fassane sulla Marmolada, Hugo de Rossi, *Märchen und Sagen*, op. cit., nr. 28, p. 132) incrociato con la spiegazione eziologica di un fenomeno naturale. La maggior parte delle tradizioni di questo tipo sono cristianizzate: la parte offesa cioè, un nume tutelare o una qualche divinità locale, viene tramutata in una raffigurazione cristiana. In questo caso si è mantenuto il vecchio sostrato.

La tradizione non ha riscontro in altri quaderni del de Rossi.

33. ROSEAL

Se diš, ke Roseal sie stat n bel vidor pien de rese de ogni kolor, e ke kiš egn vivea lo doi bele Vivane. I fenč de Fassa i e žič su a le menar žu. Ma no le volea žir kon ič. I fenč i le a čapade e metude su n čar e i le a menade žu te val. Nant de se n žir le a dit dotrei parole, ke i fenč no le a ntenu e l vidor se l era desfanta, demo le krepe rose le e restade.

Vidor i je dižea kis egn n ort, deske ke i señores n a, pien de bie fiøres.

Anche in questo caso abbiamo a che fare con una tradizione eziologica, e la figura centrale, le vivane, è di larga diffusione (cfr. Hugo de Rossi, *Märchen und Sagen*, op. cit., p. 169 segg.).

Il nucleo del motivo però, il «roseal» appartiene al vasto e complicatissimo campo delle «Rosengartensagen».

«Rosengärten» sono un motivo caro alla tradizione popolare germanica. Nel Medioevo inizia anche una tradizione scritta della costellazione, differenziata nel *Wormser Rosengarten* in un romanzo cortese, mentre il *Kleiner Rosengarten* mantiene elementi folclorici. Quest'ultimo, detto anche il «Laurin», ebbe larga diffusione che in parte ha sicuramente influenzata la tradizione orale; bisogna però constatare che deve essere sempre esistita, accanto alla tradizione letteraria, un'autonoma tradizione popolare del «Rosengarten» come paradiso perduto. Segni di quest'ultima credenza sono le voci raccolte già dall'Alpenburg, *Mythen und Sagen Tirols*, Zürich 1857, p. 126 segg.

Un problema a parte, ancora da risolvere, è la questione della versione del complesso folclorico legato al «Rosengarten» fatta dal Wolff: la sua leggenda mescola evidentemente elementi della tradizione letteraria medioevale con elementi della tradizione orale ladina.

34. KOL DE TENA

Kolasu se veit valk uta na fiamme brune. Se diš, ke sie amene de Trusegn, ke e vegnui te Fassa per robar touse e bestiam.

Tradizione locale, legata alle leggende sulle lotte tra fassani e gente trevisana. (Cfr. le note a Hugo de Rossi: *Märchen und Sagen*, op. cit., racconti nr. 18/19, p. 114 segg.).

36. L TESARE

Te Fasa l era n bon om, just e kausa, ke l era mingol rik, l fažea enče čarita. Presempio l era tesare e a la pera žent l je fažea teile e drap per nia e a i pureč l je donaa enče drap da l so. Seben ke l era

tant bon l aea enče nemiš e kan ke l e mort i je dižea a l preve, ke no l merita na sepultura onorevole.

De not je e kapita na femena a l preve e la je konta, ke kel tesare a fat gran čarita enče a ela, fažeje na sepultura onorevole e dal vers, parke l e stat n bon om. E la e sin žita čantañ

Se la čarita no pel vegnir
la kornača kon morir.

Il racconto si trova già nel *Notizbuch Fassa* (nr. 6). Il motivo centrale sembra appartenere al tema del morto obbligato ed è sicuramente mutilo. Già la prima parte sembra celare qualcosa, non essendovi spiegata la causa della negata sepultura. La seconda parte, l'intervento della donna, porta tracce di antiche tradizioni pagane; particolare attenzione merita il verso finale.

Il racconto potrebbe rivelarsi, ad analisi approfondita, un incrocio tra differenti sostrati, uno legato appunto alla gratitudine del morto, un motivo della tradizione cristiana, ed un altro, più antico, legato al concetto della migrazione dell'anima.

38. I SA PIU KE NOI

N an ke l era l di de Sent Ujana do le funzion trei medici i volea žir a veder le rarita de la lježia de Sent Ujana e i e pase sa Vik apede na časa, ke aea le fenestre base. Un di kiš medici varda ite per fenestra e l a vedu, ke n era demo trei kater omegn a pe de n piat gran, stragran pien de pizagoi. L je diš a ki doi etres: «Vede kela žent a magnar tenč de pizagoi, i se mpereš segur, kanke dažon outa, čapon segur da se vadagnar valk». Kanke i aea vedu Sent Ujana i torna a veder ite per kela fenestra. Kela žent i aea feni da magnar pizagoi e i magna l bret. I medici i a varda e un de kiš l diš: «Demo sin žon, kista žent sa piu ke noi».

Questo grazioso e scherzoso racconto si trova già nel *Notizbuch Fassa*, (nr. 8).

40. LA VIVANA ARBANDONADA

Na vivana ke no a fat dal vers e ke takaa semper bege kola Granvivana e kole altre, la e stada parada demez e la volea sen žir per l Italia. La e ruada te i parejes de la Marmoleda. De not l e vegnu n gonfed de neif. No la saea piu n out e la se a mbrami e n ultima la se a njača te kela vedreta jačera. Mo amo anke kon di se la sent čantar: «Son de sas e no me meve, son de krepa marmoleda, son na fia arbandoneda, e no se par ke režon».

Il motivo è una variante molto sbiadita della leggenda di *Conturina* e contiene pure la prima strofa di una canzone popolare fassana raccolta già nel 1881 dal Venturi.

(Cfr. G. Venturi, *Ladinia 1882, Annuario degli Alpinisti Tridentini*, nr. 8, 1882, ristampa: Arcoban Film, Bolzano 1981;

K.F. Wolff, *Dolomitensagen*, Innsbruck 1974¹³, p. 356;

U. Kindl, *Kritische Lektüre der Dolomitensagen von K.F. Wolff*, S. Martin de Tor 1983, p. 150 segg.).

Il racconto si trova già nel *Notizbuch Fassa* (nr. 57).

41. L LAK DE TOMERA

L lak de Karesa e apede de l hotel Karessa. Te mez na eča folta kon bie pečei l e kel lak, ke a duč i kolores del arkobuan. Se diš, ke i Salvegn i fae l arkobuan kon minerali de ogni kolor e ke na uta l abie fat n tal arkobuan n pikol Salvan, ke no l saea amo dal vers so art. Le dat žu e i minerali se a deleiga te l aga, par kist l a enče l aga lo duč i kolores de l arkobuan. (Ki bie sas de ogni kolor i zia a tor li ta Mončon).

Anche questo racconto è una variante di un racconto reso celebre dal Wolff (cfr. K.F. Wolff, *Dolomitensagen*, op. cit., p. 113). Il motivo centrale, l'arcobaleno finito nel lago, si trova in questa versione allo stato puro; notevole è il fatto che de Rossi affida l'arcobaleno alla cura dei Salvans, e a loro attribuisce inoltre anche l'arte mineraria. Forse si tratta in questo caso di una contaminazione con la raffigurazione del nano nell'adiacente cultura germanica.

42. I BEČEES DA PERRA

Zeke bečees i era zič ža Soraga a mazar. Kanke i a abu feni i se a tout la supa, ke je parvegnia e i e vegnudi nsu. Kanke i e stač n tok nsu i sent kiamar: «Bečees, bečees, ajut!». I met le sportole te do na siefe i va a veder, keke l e. Nia no i a troa. Ndana i je a roba le sportole e i a vedu sčampar na bregostana su per ki čampes. Per mazar e taar su na bestia, se je dažea a l bečé la supa.

Tradizione legata alla figura della bregostana, comunissima nella tradizione popolare fassana.

(Cfr. Hugo de Rossi: *Märchen und Sagen*, op. cit., le leggende p. 195 segg.).

45. L SKRIVAN NEF E L SKRIVAN VEJE

L skrivan veje i l a desmetu e i a metu su n nef. Dapo le vegnu l veje da l kapokomune e l a prea de remetarlo. L kapokomune da n la uta l era stat n spez a Trent e l kardea de saer l talian da l vers. Nben, la domegna do messa grana l kiamia i regolegn nsema sun piazza e l je konta l dafar e n ultima l domana per talian fin (deske ke l kardea el): «Volete l skrivan ke gon o kel ke gera?».

Na part de la žent kridaa: «Kel kegon!» e l'otra part: «Kel kegera!» e duč i se a grigna na teisa.

La graziosa barzelletta rimase frammentaria nel dattiloscritto, si trova però nel fascicoletto *Da grignar*. (Cfr. il versetto de *Le pile de karanta*).

48. L OM PACIFIKO

Da l mile nefcent e katordes, kanke i režonaa, ke kon vegnir la vera koi Russi, Jokolon je diš a Pisa: «Aste sentu keke l e da nef?». «Na», l diš Pisa. «Nben», l diš Jokolon, «l nos taka a i Russi la vera». E Pisa

je respon: «Se fose l imperator, no volese po tant verežar, me fažese keger patač e revaleis, de bogn popačie e me n žise sun fornel».

Un aneddoto appartenente sempre alla tradizione umoristica; si trova già nel *Notizbuch Fassa* (nr. 3) e in più anche nel fascicoletto *Da grignar*.

55. LA ZITA DE KONTRIN

Ta Kontrin l era zakan na bela e grana zita rika e rikenta. Dut lumenaa de or e aržent, i mures era de marmol e i portogn i era d arğent. Ma la žent nveze de žir te lježia, i žia a balar e beiver e košita i e dovebte peigres e superbes. I sude nveze de far l so lurier e de vardar, ke l nemik no l vegne te zita i žia a beiver o a touse. L nemik a spia fora dut e te na not skura e skurenta l e rua te zita zenza ke valkun l abie vedu, e l a kopa duč, ke ke era te zita, demo n pikol bez se a salva, ke piu tart l e doventa l piu gran verier de Fassa e ke aea inom Lidsanel. L nemik e a po roba dut, ke ke era de valor e l je a dat fek a la zita. L e bruza žu dut, demo n pikol poz l e resta, ke ades i je diš lak puzolent.

La leggenda di Kontrin è collegata con le tradizioni fassane di Lidsanel, una delle figure centrali nella versione del Wolff de *Die Erzählungen vom Reich der Fanes*, (op. cit. p. 469 segue). La parte fassana del vasto ciclo il Wolff l'ha stesa seguendo le tradizioni raccolte dal de Rossi, contenute nella progettata, ma mai terminata seconda parte delle *Märchen und Sagen aus dem Fassatale*.

Wolff cita la leggenda di Kontrin nella stessa forma qui presente nella sua *Monographie der Dolomitenstraße*, Bozen 1908, p. 237, citando come informatore il fassano Tita Cassan (morto nel 1905).

56. L LAK D ARGENT

Sot Kol de Ronk apede Čanačei l era n lak, ke nveze de aga l aea aržent e dut ke ke l era lo dintorn, l era de oro o de aržent, persin i fiores e le erbe le era de kist metai.

Ma l e ben da kapir, parke n tok piu n su na Pordoi l era i portogn ke menaa te n gran kougol ke pasaa sot Padon fora fin da i Fedomes. Te kel kougol vivea na žent rika e rikenta e kel mont l era pien de or e d aržent. Ma nienče un de ki omegn l a vedu na uta n vita soa l soreje. Kel ke e bon de troar kel porton, ke mena ite te kel kougol, l čapa dut keke l e lo, ma fin ades no l a bu nešun la grazia.

Anche questa leggenda è stata integrata dal Wolff nel suo vasto ciclo sul «Regno dei Fanes»; si scopre infatti la traccia della sua versione sull'«Aurona» (Wolff, *Dolomitensagen*, op. cit., p. 487 segg.). Mentre però nel caso della leggenda precedente su Contrin l'anello di congiunzione può essere individuato nella figura di Lidsanel, qui è più difficile trovare l'appiglio.

Il racconto non ha riscontro in altri quaderni del de Rossi; appartiene al vasto campo delle leggende su tesori, ma si presenta in una forma che fa presumere sia mutila.

Il motivo del sole proibito fa pensare al topos del tesoro stregato che sarebbe riscattabile a determinate condizioni, potrebbe essere però anche un tesoro maledetto a causa di qualche sacrilegio.

56a. LA STUA KOSHI DETA PAGANA

La forma era a moda de reout o bot de legnes skadre. Via per ogni len l era steile neigre, fate kon feres roenč. Te n čanton l era n ičo kon pisauk, nomina l antediva. Su n mez a l čelor l era na spezie de kupola, nominada la čutea. Te n auter čanton l era l fornol kon n bush, ke i tizaa fek kon tia, nomina l lumier. Su n kolombela de l fornol l era n ranken per takar su l laveč pien de rave o steft. Te stua l era amo n gran desk kon pie n kroush kon su brut dele de bast, doi skagnes, n skrin, na baldreska kon ite na shaga, n barout, piumačes e četera.

Doi pikole fenestre nominade Kristalie kon portele da n bush per le Vivane e per le bregostane. La seradura era n čuk e l ush maester toron kon la pedia de la trota e doi marke de feres roenč n kroush fate su. Mingol de lat te n čadin e na peza de lin a pe de sčala su, parke ke vegne l serp a sofiar su l melaur (raza de rikeza).

61. *KARNAŠAL DA L AN 1889*

I a fat Xebiača. Doi peres mushač i aras kon na musarela takada te l Xouf. Doi etres mushač alish (fame de bel) xia n bouf e arpea kon n traje, i xerxena e i semenaa forfole e i portaa bruta de le te gremen (gromial) e steft te pegna.

Dapo i a grigna salá, i a amo bufona n pez. Dapo i a lasa requia e i e se n žič kon ste doi pere bestie kola konxobia takada te le ureje se daxan melifes e cei. Te do xia bufogn, ke kole garnae kon manesh neves i skooa demez l karneshal.

62. *MORTOI E SEGNAI*

Segnai visibili: L Orko, la Katertempora, l Salvan, l om da l bosk, la mort, la bara de Daniel, la iranumina.

Segnai sensibili: La bala, la shieshena, la čočá, l skorlar da le panae, l grignar, la viskiačada, l skrevedar, l gočar, l pisholot, l salvanel, l fagot, la tumba, la lusdea, l pilon, l bronsin, l bolar e l termenar.

63. *MENAR LA KASELA*

L fash amo valk noza kon bie kamarič spifenč e dut n bif, dapo i čanta la bonasera e i mena la bandiera a son de shigolot e kornasera. E n Moel e na teisa de pakies, no i se kruzia dapo. Dapo i mena la Kasela kon su la skaliera de bie kalzedrie lučenč, fane, la segosta, la

roda da filarkon su n som la ročia na puata de stopa e na fieta de lana. De do la kasela l e n fol de farina da bast, Soravia n trage, nčančel, per meter su la shaga, kon na bela sbalanzana da panela, piumačes, čavazal, spusin. Doi bei armentaroi, ke tira kon na centa bela de bron-zine, l menarol kon n bel pusherle su l kazin, so piva da mok e via, ke par l tunder.

Tutte queste notizie su usi e costumi fassani Nr. 56a, 61, 62 e 63 si trovano nel *Notizheft 2*, cioè nel ciclo delle presunte lettere di Don Brunel. Non posso fare altro che rilevare la singolarità della testimonianza e mettere il materiale a disposizione degli esperti in materia.

57. LA LJEXIA DA SIN XAN

Se dish, ke xa da l nefcent e žeka sie stat a Sin Xan na kapela. La xent te Fasa e kreshuda e no la aea piu post, te kela pikola ljexia. I volea far na neva piu grana, ma i Fashegn no i era bogn de xir dakort kon ki da Moena e Pardač, ke n la uta i partenea a la pief de Fassa. N ultima do ke l era pasa 300 egn i se a korda e i a frabika la ljexia alo, ola ke la e ades. L aga per la frabika i la menaa kon na salaa.

65. L ČAMPANIL DE SIN XAN

N pare e so fi i metea su l jal su l čampanil de Sin Xan. L a volu xir su l fi, parke l era piu xoen. Kan ke l e stat su, «Te kal bush l kogn meter?» l a domana. E l veje l dish: «Metelo te kel te mez» e se a pisa, ades l e andato, l veit doi buxes o trei. L fi l lo a metu su, dapo l e suta xu, ma no l se à fat nia, parke l era segura.

Anche queste due leggende della tradizione locale si trovano già nel *Notizheft 2*, cioè sempre nel ciclo delle misteriose lettere. Nel centro dell'attenzione, per quanto riguarda tradizioni popolari su chiese, sta nella Valle di Fassa la

chiesa di Santa Giuliana, e non tanto quella di San Giovanni, (cfr. Hugo de Rossi: *Märchen und Sagen*, op. cit., le leggende nr. 11 segg., p. 102).

La leggenda sul campanile è un motivo comune nella tradizione orale tedesca, collegata probabilmente a vecchie costellazioni sacrali: la costruzione di una chiesa o un campanile richiede un sacrificio, spesso un supplizio. Leggende analoghe della tradizione tedesca prevedono infatti un esito fatale.

Stranamente Hugo de Rossi non ha incluso queste due leggende nel suo manoscritto tedesco del 1912.

68. KO KE SE DOVENTA NA STRIA

A doventar stria le faš košita. L e va da una, ke e xa stria o da n strion, ke kiama l gran diaol. Kist vegn kon n gran liber e kon n ont del diaol te n bozol. Te l liber ven skrit l kontrat, ke ke l amena de la stria sie da l diaol do la mort.

Dapo la kognea soteskriver kol sank proprio, e la ciapaa dal diaol l bozol e la'era stria. De not, kanke duč era a dormir le se onxea kon kel ont, le montaa su na garnaa o su na gramola e dapo le doventaa sotile, sotile e le pasaa su per l ciamin e te n moment le era onder, ke le balaa, tafiaa e slapaa. Vejes jač neigres o dei diaoi sonaa su fin a l Aimaria. Da l prum bot le sparia. Se un rua te na ciasa o da n post ola, ke le strie l era, l kognea restar lo finke le sin xia. I pošč piu rinome per radunanze da le strie l era Vael, Saslonk, Duron, Lak de Dona e n muje de lesh, ke i dish Pian da le Strie, se pel dir, ke te ogni paish ne almankol un. Mont de la Rik, Vajol, Udai, Lasties, Saslonk, Vael, Mugon, Antermoja, Lagushel, Pekol. Su le Roe da le strie kon vardar ogni an n outra, ke ke suzet te Fassa. Te l pat sudit l era skrit su, ke la stria, abie da far a la xent dan e le madalenze piu ke l e posibol, per exempio le con far vegnir temporai, malatie, aghe, ke le vače no dae piu lat, ke no vegne la pegna, ke l bestiam krepe, ke te i ciampes e pre i te vae dut de mal. Per veder se le bozole ven da n striament o se le e naturale, se tol na man piena e se le deleiga. Se se troa ciavei te l aga, dapo le ven da le strie. Donka i ciavei, ke se petena fora no se fida, trar demez, ke le strie no i li troe. Kanke l pief e das soreje, se lava le strie le ureje.

Le strie magna dut nsous. Kontra l striamenč l e bon, mai xir fora de ciasa, se no se e petena e pruma de skomenzar n lurier se segnar,

a l bestiam je dar ogni prum lunesch de l meis aga de batum, e erbe o sal segna.

Singoli dettagli sulle tradizioni collegate con le streghe si trovano già nel *Notizbuch Fassa* (nr. 58 segg.); Hugo de Rossi ha poi steso nel suo manoscritto in lingua tedesca del 1912 in modo sistematico le varie informazioni raccolte. (Cfr. *Märchen und Sagen*, op. cit., nr. 95, p. 258 segg.).

Nel dattiloscritto riprende il discorso e ne fa un riassunto in lingua ladina.

95. KADINA

L'era na bela Vivana, ke staxea su l Sas de l Om e la era vestida de masarie bience e la porta n kolarin ros ntorn a l kol. Da temp a temp se la vedea pianxer, dapo vegnia segur na desgrazia per ki la vedea.

Una leggenda su «Cadina» è conosciuta anche dal Wolff (*Dolomitensagen*, op. cit., p. 80 segg.). Le due versioni, quella lunga del Wolff e questa breve del de Rossi sono molto differenti, ma la figura centrale è identica.

De Rossi la presenta come una raffigurazione del destino – predice infatti sventura e disgrazia – ma la tradizione sembra comunque mutila, non fornendo nessuna spiegazione o leggenda collegata alla figura.

Il racconto non ha riscontro in altri quaderni del de Rossi.

102. LA BIPERA DAL MELLAUR

Na uta l e l a vedu na beza na bisha, ke aere sul oiaf na raza de korona sul ciaf. La se a sperdu de bel, ma ampo la e žita a pe de kista

bestia, per veder, keke la a sul cial. Te kela la bipera e sciampada te n
bus ite, mo la se a perdu la korona. La beza se la a koet su e la l a
metuda te garmial. Ruada a casa la aea l Garmial pien de or.

Questa leggenda è una variante ladina del motivo diffusissimo nell'area
culturale tedesca del «Natternkrönlein».

Un «serp a sofar su l melaur» menziona il de Rossi anche nella descrizione
della *Stua pagana*.

Si deve quindi constatare che il motivo del serpente benefico, piuttosto raro
nella tradizione popolare romanza, è presente nella tradizione fassana.

(Cfr. H. Bächtold-Stäubli, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, vo-
ce: *Schlange*, Bd. VII, Sp. 1114-1199, Berlin/Leipzig 1935/36).

Il racconto non ha riscontro in altri quaderni del de Rossi.



Direzione:

Centro Interfacoltà di Linguistica Teorica ed Applicata
Via Dante, 15 - 40125 Bologna
Tel. 051/341444/341869.

I collaboratori sono pregati di inviare alla Redazione i loro contributi in stesura dattiloscritta, conservandone una copia.

Agli Autori è affidata la correzione delle prime bozze di stampa.

Ai Collaboratori saranno inviati gratuitamente 20 estratti. Potranno essere forniti altri estratti a pagamento.

Le pubblicazioni per recensione o per scambio debbono essere recapitate esclusivamente alla Redazione.

*Redazione e
amministrazione:*

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

Prezzo per fascicolo (numero doppio):
L. 7.500 (L. 10.000 per l'estero)

Abbonamento annuo: L. 15.000 (L. 20.000 per l'estero)

Versamento sul c.c.p. 14797385 intestato a: Istituto Culturale Ladino - Vigo di Fassa (Trento).



Made in Italy
Direttore responsabile: prof. Luigi Heilmann

06-08 MIN

Registrazione presso Tribunale di Trento n° 239 in data 30 maggio 1977.
Finito di stampare nel mese di agosto 1988 presso la Litotipografia Alcione - Trento.



www.colibrisystem.com