MONDO LADINO

1-2 — 1982

ISTITUTO CULTURALE LADINO
VIGO DI FASSA

DIRETTORE
Luigi Heilmann

CONDIRETTORE
Guntram A. Plangg

REDAZIONE
Valentino Chiocchetti
Jolanda Ariatti Bardini
Luciana Detomas

SEGRETARIO
DI REDAZIONE
Fabio Chiocchetti

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

Associata all'USPI
Unione Stampa
Periodica Italiana

Bollettino dell'Istituto Culturale Ladino
Anno VI - n. 1-2 - 1982

SOMMARIO

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

MONDO LADINO

BOLLETTINO DELL'ISTITUTO CULTURALE LADINO

Anno VI - n. 1-2 - 1982

ISTITUTO CULTURALE LADINO

VIGO DI FASSA

FABIO CHIOCCHETTI

NOTIZIARIO DELL'ICL

Ripresa la veste editoriale consueta, dopo il numero speciale 1981 dedicato all'apertura della nuova sede di San Giovanni, «Mondo Ladino» si ripresenta al pubblico quale diretta testimonianza dell'attività culturale e scientifica che si svolge dentro e attorno all'Istituto Culturale Ladino.

Attraverso la rivista, infatti, vengono documentati i risultati delle ricerche in vario modo promosse dall'Istituto nel campo archeologico, etno-museografico, storico; sulla rivista compaiono testi letterari ladini del passato, raccolti, studiati e commentati (si veda in questo numero il racconto umoristico di Hugo de Rossi, scritto nel 1905); la sezione «Asterischi» rappresenta anch'essa la documentazione del lavoro svolto per la costituzione e l'arricchimento della biblioteca ladina, cui si aggancerà — speriamo presto — la biblioteca di pubblica lettura del Comune di Vigo di Fassa.

Oltre a ciò, «Mondo Ladino» si avvale in misura sostanziale di contributi «esterni», che ci consentono di allacciare di volta in volta preziosi rapporti di collaborazione con studiosi e ricercatori, vedendosi così allargare il fronte delle forze impegnate in questo lavoro di conoscenza e di valorizzazione della nostra cultura.

In questo campo bisogna certamente segnalare la presenza di un ormai cospicuo numero di giovani ricercatori, perlopiù studenti universitari (sia ladini che non), i quali si accostano nel corso dei loro studi a problematiche ed argomenti riguardanti la nostra realtà.

Le tesi di laurea elaborate su tali temi sono ormai numerose, e da esse in varie occasioni la rivista ha attinto, col consenso dell'autore.

Ma è sempre più frequente il caso di laureandi che si rivolgono direttamente all'Istituto richiedendo documentazione, indicazioni, materiali bibliografici ed altro, instaurando così un rapporto di feconda collaborazione che giova immensamente allo sviluppo e alla diffusione della conoscenza del nostro passato e del nostro mondo culturale. Infatti è proprio dalle giovani generazioni, motivate e favorite nello studio della propria realtà, che si ripone la speranza di un impegno per un futuro fatto di consapevolezza, di preparazione e di sincero amore alla propria terra.

Dal lavoro di questi giovani scaturiscono spesso contributi originali, materiali di analisi, documentazioni accurate, che risultano più utili che non le ampie e «brillanti» sintesi per un progressivo sviluppo della conoscenza. A prova di ciò si vedano gli articoli, tratti dalla tesi di laurea della dott. Nadia Trentini di Predazzo, che compariranno sulla rivista a partire da questo numero.

E per il futuro speriamo di poter presentare i risultati di altre ricerche che analogamente vengono condotte da studenti universitari nel campo della storia, della cultura tradizionale, dell'ambiente, della lingua.

Del resto, la presenza attiva dei giovani nei programmi dell'Istituto è confermata in una delle iniziative più importanti varate nella prima metà del 1982: la raccolta dei toponimi dell'intero Comprensorio della Valle di Fassa.

Nel quadro delle norme per l'istituzione del Dizionario Toponomastico Trentino la Provincia Autonoma di Trento ha infatti affidato, con apposita convenzione, il compito della raccolta geo-toponomastica per la Valle di Fassa all'Istituto Culturale Ladino, il quale — a sua volta — si avvale della collaborazione di undici giovani ricercatori fassani, che con entusiasmo e competenza stanno effettuando l'indagine, partendo dalle fonti cartografiche, per giungere a una sistematica raccolta e catalogazione dei nomi di luogo, corredati di tutte le informazioni necessarie al loro studio ed interpretazione.

Un'altra occasione, creata dalla ricerca scientifica, in cui le giovani generazioni riscoprono un patrimonio immenso di cultura e civiltà, di cui oggi sopravvivono soltanto gli ultimi depositari, per affidarlo — sottraendolo all'oblio — all'intera collettività.

CONTRIBUTI

GIUSEPPE RICHEBUONO

IL REGRESSO DI UNA LINGUA SFORTUNATA: IL LADINO (*)

Dato che sul ladino e sui Ladini c'è di solito una gran confusione di idee, vorrei cominciare da principio, dando qualche cenno sulla loro origine. Infatti, secondo un'opinione assai diffusa, propugnata persino da linguisti famosi, le valli ladine sarebbero state popolate stabilmente appena intorno all'anno mille dopo Cristo. Invece scavi recenti compiuti al Passo Gardena hanno rivelato la presenza umana quassù già all'età della pietra, circa 7000 anni avanti Cristo! Reperti venuti alla luce al Passo Sella, Passo Pordoi, Passo Rolle (Colbricon) vengono datati al 5000 circa avanti Cristo; numerosi sono gli oggetti dell'età del bronzo ritrovati nelle valli dolomitiche; risalgono per lo meno all'età del ferro (dal 1500 a.C. in poi) qui in Val di Fassa il «castelliere» di Vigo e le suppellettili del Doss dei Pigui presso Mazzin e del Pian de Crepei di Campitello; di età romana sono affiorati molti oggetti, monete e una stadera presso il Passo Fedaia. Ciò dimostra

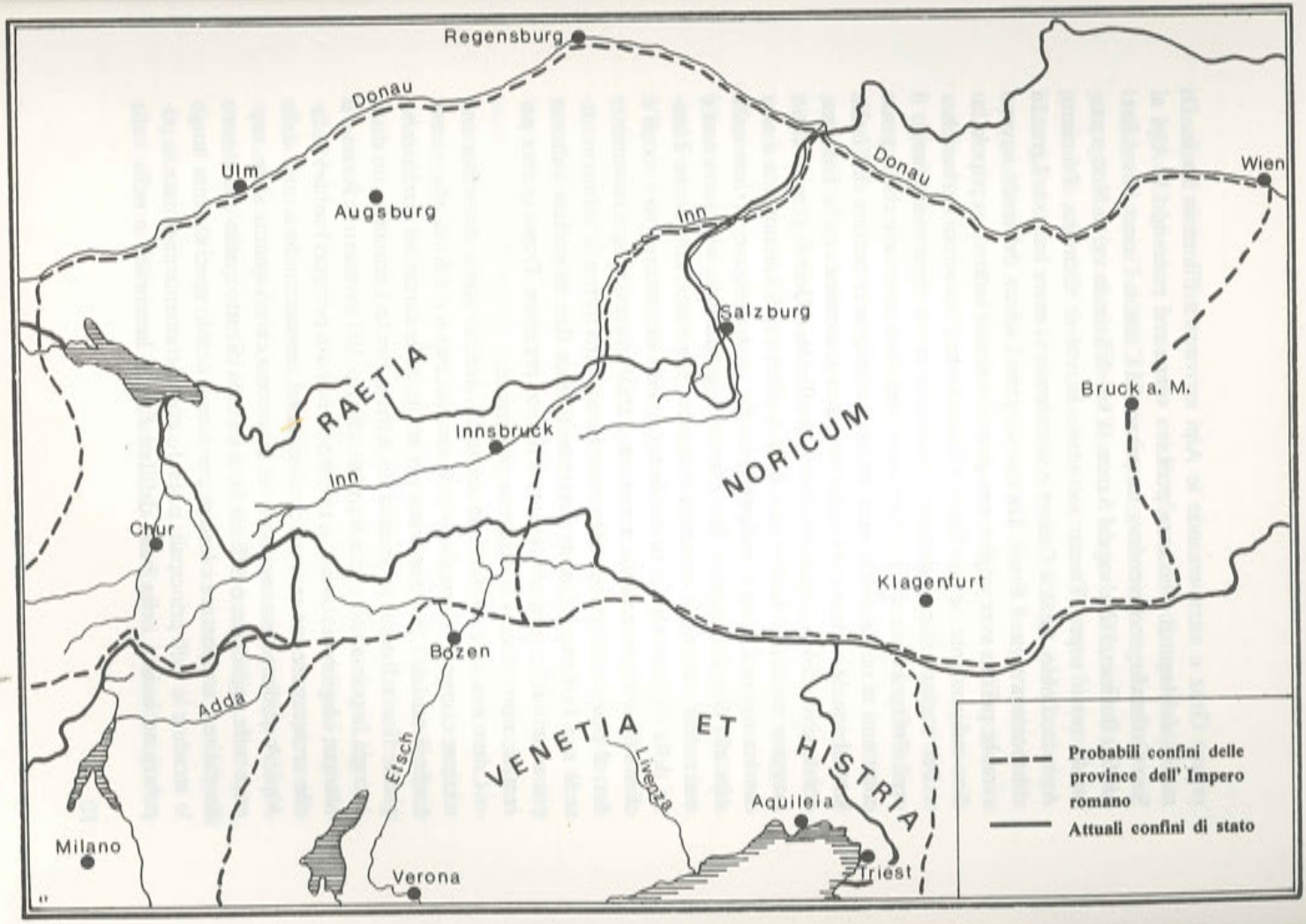
(*) Testo della conferenza tenuta a Moena il 19.8.1981, per iniziativa del locale Grop Ladin. Per una più ampia trattazione dell'argomento, con indicazione delle fonti, si rimanda a: LADINIA, IV, 1980, pagg. 219-241 (J. Richebuono, *Von der einstigen zur heutigen Ausdehnung des ladinischen Sprachraumes).* Anche le tavole I, II, IV e V sono tolte dalla stessa rivista per gentile concessione dell'Istitut Ladin «Micurà de Rü» di San Martin de Tor in Badia (N.d.r.).

che l'insediamento umano nelle valli dolomitiche è stato continuo e ininterrotto dai tempi dei tempi fino al presente.

A che ceppo appartenevano le popolazioni primitive della nostra zona? Forse non lo sapremo mai. Certo è che dopo il 400 a.C. i Galli o Celti avanzando dall'est sottomisero quasi tutta l'Italia Settentrionale (che perciò allora i Romani chiamavano Gallia Cisalpina) e fondarono i regni dell'Elvezia (Svizzera) e del Nòrico (Austria). Le genti alpine, trovandosi in mezzo, furono celtizzate su ambedue i versanti. Nel 200 a.C. circa i Romani iniziarono la conquista definitiva della Gallia Cisalpina avanzando fino ai piedi delle Alpi, mentre nelle vallate interne i montanari continuavano a parlare una lingua propria, più o meno celtizzata.

Due secoli dopo, a partire dal 15 a.C. i Romani assoggettarono tutte le Alpi arrivando fino al Danubio e chiamarono gli abitanti della zona centrale con il nome collettivo di Reti, il che dimostra che non trovarono distinzioni essenziali né nella lingua, né nel modo di vivere di quelle stirpi. E qui facciamo attenzione ad una cosa assai importante: poiché tutte le genti delle Alpi centro-orientali vennero a contatto con i Romani nello stesso periodo, poiché parlavano tutte un idioma abbastanza simile e più o meno celtizzato, poiché furono amministrate e governate da militari e funzionari provenienti in gran parte (probabilmente) da Aquileia, esse appresero il latino volgare pressapoco allo stesso modo. Quelle popolazioni non rinunciarono al loro idioma precedente in modo totale, ma mantennero molte voci del loro lessico, particolarità fonetiche e sintattiche, cosicché *il loro latino venne ad assumere una fisionomia speciale.* Si formò una gran regione in cui il latino assunse caratteristiche proprie, diverse p. es. da quelle della Spagna o della Dalmazia e anche da quelle dell'Italia Settentrionale. Tali caratteristiche riemergono ancora attualmente nel ladino e lo individuano tra le altre lingue neolatine. Questa regione, che si potrebbe chiamare «Regione alpina orientale» costituirà linguisticamente *la Gran Ladinia.*

Quali ne fossero i confini nell'anno 400 dopo Cristo circa, non è possibile stabilire con esattezza, ma sembra che fossero pressapoco i seguenti: dal lago di Costanza in Svizzera il limite del ladino seguiva il corso del Danubio fino a Vienna; di là, piegando a sud, passava


Regensburg
Donau
Ulm
Augsburg
Donau
Wien
Inn
Salzburg
RAETIA
Bruck a. M.
Innsbruck
NORICUM
Inn
Chur
Klagenfurt
Bozen
Adda
Etsch
VENETIA ET HISTRIA
Livenza
Aquileia
Milano
Verona
Triest
Probabili confini delle province dell' Impero romano
Attuali confini di stato

Tav. I

presso Graz e attraversando le Alpi arrivava a Fiume in Istria. Di nuovo dal lago di Costanza puntava verso sud passando le Alpi al San Gottardo; comprendeva un pezzo del Canton Ticino, la val Bregaglia, Bormio, l'alta val del Sarca, la val di Sole, la val di Non e passando poco sopra Trento includeva la val di Cembra, Primiero, Agordo, Zoldo, tutto il Cadore e scendendo al mare lungo la Livenza abbracciava tutto il Friuli. Da questa gran Ladinia del tardo impero avrebbe potuto aver origine una grande nazione ladina, un popolo ladino indipendente, se non fossero intervenute le invasioni barbariche.

Per togliere altri preconcetti apro una breve parentesi citando il prof. Pellegrini che afferma: «È assai singolare osservare che la gente colta non si rende ancor ragione che in origine le parlate dell'Italia Settentrionale nulla o quasi nulla avevano in comune con la Toscana, donde si irradiò la lingua poi divenuta ufficiale». Quindi preciso che a maggior ragione *il ladino* non deriva affatto dall'italiano, ma *è una continuazione diretta e indipendente del latino volgare parlato nelle Alpi* alla fine dell'impero. Un grande linguista dice: «Il latino non è mai morto e le lingue neolatine non sono mai nate»; così anche il latino della regione alpina orientale ha continuato, attraverso i secoli e chissà quante generazioni, a mutare, a trasformarsi progressivamente fino al giorno d'oggi, in cui lo ritroviamo sotto forma di ladino in tutte le sue varianti. I Ladini dovrebbero esser fieri di parlare l'idioma più antico delle Alpi conservatosi fino al presente. Dopo questa parentesi, riprendiamo il discorso principale.

Come mai la gran Ladinia dei tempi antichi non è diventata una nazione come il Portogallo o la Romania, ma si è ridotta alla misera Ladinia attuale? Più che altro per colpa delle *invasioni barbariche,* giunte fino a Roma, in Spagna, in Africa. Per la Ladinia fu un disastro già la prima calata dei Vandali, che nel 397 invasero la Rezia e il Norico; i legionari romani si ritirarono e allora per quei barbari fu facile scorrazzare rubando, incendiando ed ammazzando a nord delle Alpi. A quella prima invasione ne seguirono chissà quante altre, neppure tutte registrate; è difficile farsi un'idea di tutto quello che ebbero da patire e sopportare i Ladini per alcuni secoli, specialmente lungo le strade e le valli principali; p. es. fu completamente eliminata la popolazione ladina nella valle dell'Inn fino a Innsbruck e nella valle

principale della Pusteria.

Nel 452 gli Unni irruppero nel Friuli e Attila distrusse Aquileia. Un secolo dopo, nel 568, il Friuli fu occupato dai Longobardi e in seguito gli Slavi giunsero fino all'Isonzo e lungo la Drava fino a Dobbiaco. Ma i Friulani resistettero bene nonostante tutto e furono infine i Longobardi ad essere romanizzati. Dopo il 450 gli Alemanni si resero padroni dell'attuale Svizzera e iniziarono la sua germanizzazione, ma la parte orientale con le valli alte del Reno e dell'Inn riuscì a mantenersi romancia per altri mille anni.

Finalmente vediamo cosa successe in Alto Adige; queste notizie non me le invento io, ma le ho dedotte principalmente dai libri scientifici di due famosi professori di Innsbruck: Otto Stolz che ha studiato tutti i vecchi documenti rimastici, e Karl Finsterwalder che ha studiato i nomi dei paesi, dei campi, dei prati, ecc.; dalle varie trasformazioni che essi hanno subìto, si può dedurre con buona approssimazione l'epoca della loro germanizzazione. Qui penso che sia meglio saltare le esemplificazioni per non tediare i più; per chi s'interessasse dell'argomento resto a disposizione alla fine della conferenza. Voglio solo dire che le date seguenti sono documentabili.

Dunque, *nell'anno 560 l'Alto Adige era ancora completamente ladino,* dal Brennero a Trento e dal passo di Resia a San Candido, naturalmente insieme alle vaste zone limitrofe già elencate. Poco dopo però *i Baiuvari* assoggettarono il popolo ladino dei «Breones» e *passarono il Brennero* scendendo fino alla conca di Bressanone e risalendo tutta la val Pusteria, pressappoco deserta sul fondovalle, come già detto. Mentre gli altri barbari passavano soltanto, la popolazione bavarese arrivava per stabilirsi definitivamente nelle valli alpine a sud del Brennero: questa era una differenza sostanziale. In alcuni casi ci saranno state lotte, forse anche cruente; ma per lo più, specialmente dopo la prima discesa, sembra che i Bavaresi abbiano rispettato la popolazione ladina preesistente e persino i suoi campi, accontentandosi di stabilirsi su zone fin allora più o meno incolte o disabitate, p. es. nelle zone di Sarentino, Nova Ponente, Aldino, Favogna, forse coperte di grandi boschi, perché ivi non si trovano nomi locali di origine ladina.

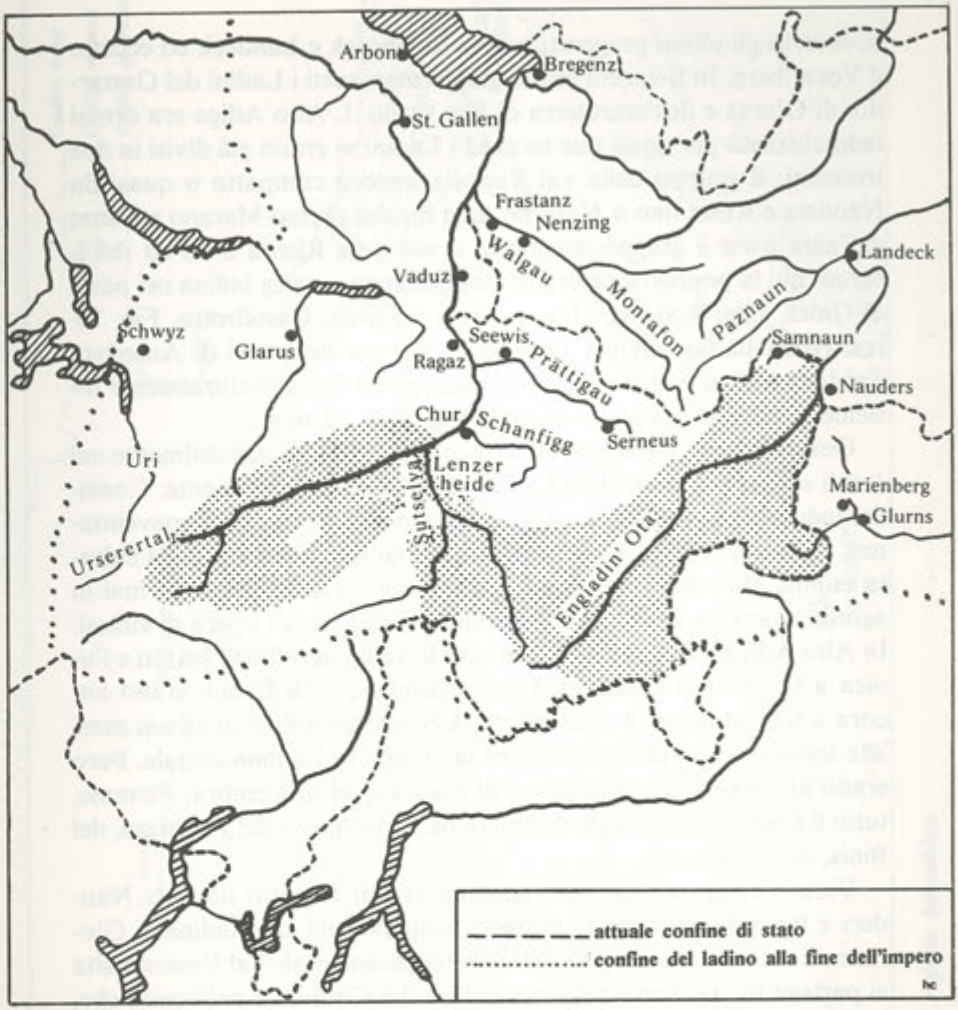
Nell'anno 700 circa, seguendo la via del Renon, i Bavaresi giunse-

ro a Bolzano; però l'intedescamento della valle dell'Adige avvenne con grande lentezza: ci vollero un paio di secoli perché giungesse fino a Salorno ed a ritroso fino a Merano. Dobbiamo quindi raffigurarci *la germanizzazione come un processo molto lento e graduale,* con lunghi periodi di convivenza più o meno pacifica dei due gruppi etnici e di bilinguismo. Mentre i Ladini venivano lentamente accerchiati nei loro paesi e dominati da castellani e giudici tedeschi, i Bavaresi continuavano a ricevere rinforzi da oltralpe; specialmente dopo la «scoperta» dei vigneti, erano addirittura circa 50 i conventi e vescovati tedeschi che avevano comprato vigne in Alto Adige e che vi mandavano i loro uomini a coltivarle o amministrarle.

Fermiamoci dunque un momento a vedere *la situazione verso gli anni 800-900;* in Baviera e in Austria della gran Ladinia purtroppo non avanzava quasi più nulla; si sa dai documenti che esistevano ancore resti di Ladini presso Regensburg, Monaco e Innsbruck, in tre zone presso Salisburgo ed a Kals nel Tirolo Orientale. Erano ancora ladine Landeck e l'alta valle dell'Inn insieme al Vorarlberg; in Svizzera erano ancora romance le valli del San Gottardo, il Liechtenstein, le vallate del Reno da Vaduz in su e Glarus; resti ladini erano rimasti anche sul Lago di Costanza. Il Friuli era tutto ladino fra l'Isonzo e la Livenza; in Alto Adige i Ladini erano ancora preponderanti; germanizzate erano la val Pusteria (ivi gli ultimi Ladini si mantennero a Braies, Casies, Valle di san Silvestro e Sesto), Bressanone e l'alta valle dell'Isarco (con resti di Ladini presso Vipiteno), il Renon e Bolzano; era zona mista la valle dell'Adige da Salorno a Merano e l'Oltradige.

Molti pensavano che il mondo sarebbe finito nell'anno 1000. Passato l'anno fatale, tutti si rianimarono e la popolazione in breve raddoppiò; perciò si disboscarono coste e rive e si impiantarono una quantità di masi nuovi, spingendosi anche molto in alto e in recessi fin allora disabitati. Questo avvenne anche nelle valli tuttora ladine; ma in quelle dove i Ladini erano ormai ridotti a gruppi isolati o erano misti con i Baiuvari, essi ebbero la peggio e furono tedeschizzati: *dopo il mille i Ladini divennero una minoranza.*

Se controlliamo la situazione della Ladinia intorno all'anno 1200, ahimé, vediamo che dalla Baviera e dall'Austria i Ladini erano spari-



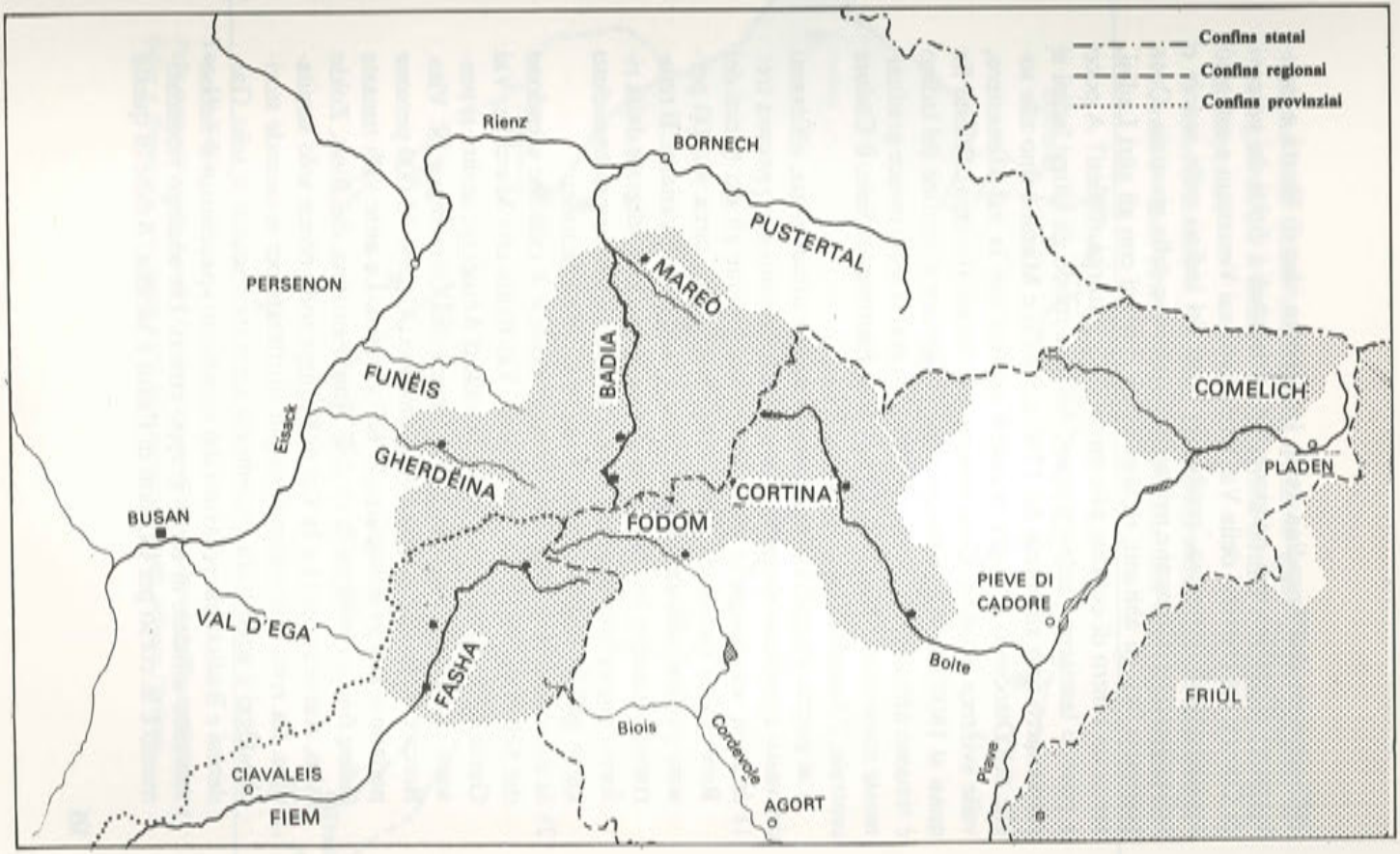
Tav. II. Il regresso del ladino in Svizzera e nel Vorarlberg:

Il retoromano era ancora parlato
nel 650 ad Arbon e Bregenz, ad Uri e Schwyz;
nel 1000 a Glarus; nel 1300 a Vaduz;
nel 1400 a Ragaz, Chur e nel Walgau;
nel 1500 nel Prättigau, Schanfigg, Lenzerheide;
nel 1600 nel Montafon.
La zona punteggiata è ancora retoromana; la Sutselva e l'Alta Engadina sono minacciate dal tedesco.

ti, eccetto gli ultimi gruppetti presso Innsbruck e Landeck ed eccetto il Vorarlberg. In Svizzera erano già germanizzati i Ladini del Gottardo, di Glarus e dell'entroterra di San Gallo. L'Alto Adige era ormai tedeschizzato per quasi due terzi ed i Ladini vi erano già divisi in due tronconi: il gruppo della val Venosta ancora compatto o quasi da Nauders e Resia fino a Naturno, con residui presso Merano e Lana; dall'altra parte il gruppo dolomitico a sud della Rienza e ad est dell'Isarco: qui la popolazione era in maggioranza ancora ladina nei paesi di Onies, Elle, Rodengo, Luson, Eores, Funés, Castelrotto, Fié, Tires, Nova Ladina (Nova Levante) e più giù nei paesi di Anterivo, Tròdena e Ora, con forte rappresentanza ad Egna; naturalmente insieme a tutte le vallate rimaste ladine fino ad oggi.

Questa situazione ormai assai precaria, peggiorò sensibilmente nei secoli successivi, cosicché i Ladini si ridussero ulteriormente. Considerando *i termini della Ladinia nell'anno 1400* circa, ci spaventiamo. In Svizzera il tedesco era giunto ormai fino al centro della cultura ladina, alla città di Cuera (Coira) dove il romancio era ormai in agonia e persino nei recessi impervi dei Grigioni per opera di vallesi. In Alto Adige il tedesco aveva invaso le valli laterali dell'Isarco e l'unica a resistere era stata la Val Gardena; resti di Ladini erano ancora a San Michele di Castelrotto, a Nova Levante e in alcuni masi alla testata delle valli laterali confinanti con la Ladinia attuale. Però erano ancora ladine tutta la val di Non, la val di Cembra, Fiemme, tutto il Cadore e altre valli dolomitiche come quella del Pettorina, del Biois, di Zoldo, ecc.

Verso occidente era rimasta ladina *la Val Venosta alta,* da Nauders e Resia fino a Lasa compresa. Nella piccola città ladina di Glorenza il vicario teneva i processi in retoromancio; in Val Venosta alta si parlava in romancio nelle assemblee dei Comuni e nelle prediche, nelle scuole e nell'amministrazione, dato che gran parte delle terre appartenevano al vescovo di Coira ed a conventi engadinesi. Ma dopo la terribile sconfitta subita dall'imperatore Massimiliano nel 1499 presso Glorenza da parte dei liberi Grigioni romanci, le autorità tirolesi e austriache, sia quelle civili che quelle religiose, vollero togliere ai loro sudditi della Venosta la possibilità di comunicare facilmente coi Grigioni, nemici dell'Austria e protestanti. Così per paura che si



Tav. III. Aree ancora ladine nella regione dolomitica

diffondessero dall'Engadina verso la Venosta idee di libertà e cambiamenti di politica e di religione, l'Austria aboli i diritti dei vescovi di Coira e dei conventi della Val Monastero sui Venostani e osteggiò apertamente il romancio, proibendo l'uso del ladino nelle scuole e nelle chiese, nei Comuni e nell'amministrazione della giustizia. Cosa potevano fare gli abitanti, rimasti senza contatti con gli altri Ladini, senza un centro di cultura, alla mercé delle autorità tirolesi? A poco a poco si lasciarono tedeschizzare. Ad ogni modo gli ultimi ladini si mantennero fino alla metà del 1700 a Stelvio e Màzia e fino alle soglie dell'Ottocento a Tubre presso il confine con la val Monastero, valle svizzera e ladina. Così pure rimase ladina (furlana) Trieste fin quasi al 1800. Nelle valli dolomitiche altoatesine il confine del ladino è rimasto abbastanza stabile dal 1600 in poi; si sono invece gradualmente italianizzate le valli di Cembra, di Fiemme, di Sole, il Cadore centrale, l'Agordino, ecc.

E al giorno d'oggi? *Le zone ancora ladine attualmente,* affioranti dal vasto complesso anteriore e separate fra di loro sono ancora tre:

1) *la zona occidentale o svizzera,* che comprende gli alti bacini del Reno e dell'Eno (Inn) e la Val Monastero; ivi circa 40.000 persone parlano ancora il retoromano o ladino, in 5 varianti. Il retoromano è anche lingua letteraria e delle funzioni religiose dalla riforma protestante in poi (1560). Dal 1939 il ladino è riconosciuto come quarta lingua nazionale dalla Confederazione;
2) *la zona centrale o dolomitica,* comprendente le 4 valli che scendono dal Sella: Val di Fassa con Moena, Val Badia con Marebbe, Val Gardena, Livinallongo e in più la valle d'Ampezzo; inoltre si possono considerare ancora ladini i paesi dell'Oltrechiusa (S. Vito, Borca e Vodo di Cadore) e del Comelico. Almeno 35.000 persone parlano il ladino dolomitico in 6/7 varianti. Le altre valli rimaste ladine fino a cent'anni fa (Val di Non, Pettorina, del Biois, Zoldo Alto, Auronzo, ecc.) e la Val di Fiemme sono ormai solo semiladine. La zona dolomitica fu la più sfortunata per le vicende storiche. Oggi è addirittura *smembrata sotto tre province* e solo Gardenesi e Badioti hanno avuto dal cosiddetto «pacchetto» il riconoscimento ufficiale di terzo gruppo etnico. Un analogo riconoscimento è in corso per i Ladini di Fassa e Moena. Anche in queste

ultime valli ladine dolomitiche il ladino corre grave pericolo di estinguersi; già il tedesco sta minando Ortisei e l'italiano Cortina d'Ampezzo;

3) *la zona orientale o friulana,* che comprende tutto il Friuli con la Carnia e va da Erto e Cimolais fino alla foce del Tagliamento ed

Tav. IV. Friuli.

Nella zona punteggiata si parla il furlano (o il càrnico). Nei centri maggiori, specialmente a Udine e Palmanova, una buona parte della popolazione parla soltanto l'italiano.

a Gorizia. Il Friuli costituì un ducato longobardo e poi uno Stato ladino autonomo sotto il Patriarca di Aquileia dal 1077 al 1420. Il furlano divenne presto una lingua letteraria ed il Friuli è l'ultima roccaforte del ladino; circa 700.000 persone parlano ancora il furlano, con lievi varianti.

* * *

E ora, per finire, domandiamoci un po': *Ma come fu possibile un tale regresso?* Come mai, specialmente in Alto Adige, una massa tale di Ladini si lasciò a poco a poco tedeschizzare? Secondo me la risposta di fondo è una sola: i Ladini non si ribellarono, non fecero resistenza attiva, non intrapresero niente contro l'avanzare inesorabile del tedesco, ma rimasero quasi sempre passivi e indifferenti. *Le cause,* e le scusanti quindi, di questo atteggiamento fiacco e permissivo sono molte, p. es.:

1) già all'inizio dell'invasione bavarese i Ladini perdettero Bressanone, Brunico, Bolzano; quindi rimasero senza un centro di amministrazione, senza un centro di cultura nel quale organizzarsi e unirsi per una difesa. I vescovi di Bressanone, dai quali dipendeva direttamente anche la Val di Fassa, erano tedeschi; le monache di Castelbadia, padrone della Val Badia, erano tedesche; il convento di Novacella, con scuole (e con possedimenti anche in Fassa) era tedesco; i comandanti dei castelli e spesso i giudici erano tedeschi. I Ladini erano tutti contadini, servi agricoli, lavoranti, piccoli artigiani, dipendenti; erano senza nobiltà, senza un ceto di dirigenti e di intellettuali. Che cosa avrebbero potuto fare? Guerra partigiana o rivoluzione ad oltranza contro i dominatori, per molti secoli? E come?

2) D'oltralpe continuavano ad arrivare altri bavaresi e così l'elemento tedesco si allargava a macchia d'olio per tutto l'Alto Adige, spesso aggirando e circondando i villaggi ladini, che restavano isolati in mezzo ai germanici; la popolazione ladina passava in minoranza e pian piano veniva assorbita.

3) Divide et impera! Eliminati dalla val d'Adige e dalle città, i Ladini

rimasero suddivisi in una quantità di vallette fuori mano, divisi sotto circoscrizioni giudiziarie diverse (talvolta più d'una nella stessa valle); così fu loro impossibile formare una propria unità, intraprendere qualcosa in comune per aiutarsi a vicenda e rafforzarsi, ogni valle visse più o meno per conto suo.

4) Divisi da alte catene di montagne o da alti passi, i Ladini non riuscirono a crearsi un nuovo centro di cultura, p. es. un convento di religiosi ladini con scuole proprie; perciò non riuscirono a crearsi una lingua scritta, letteraria, ufficiale, da usare nei Comuni e nelle chiese per far argine alle altre lingue. Poiché mancava una lingua ladina comune e ufficiale, il posto vuoto di lingua pubblica e dell'amministrazione fu preso o dal tedesco o dall'italiano.

5) I tedeschi sono molto conservatori, lenti, spesso prepotenti; i Ladini sono agili, versatili, pronti ad adattarsi a tutte le situazioni. I tedeschi non imparano volentieri altre lingue; i Ladini apprendono facilmente non solo l'italiano, ma anche il tedesco. Queste loro qualità, senz'altro positive, li indussero però troppo facilmente e spesso a cambiar lingua, abbandonando la parlata degli avi. Oggi poi i mass-media ed il turismo trovano nei Ladini purtroppo una facile preda.

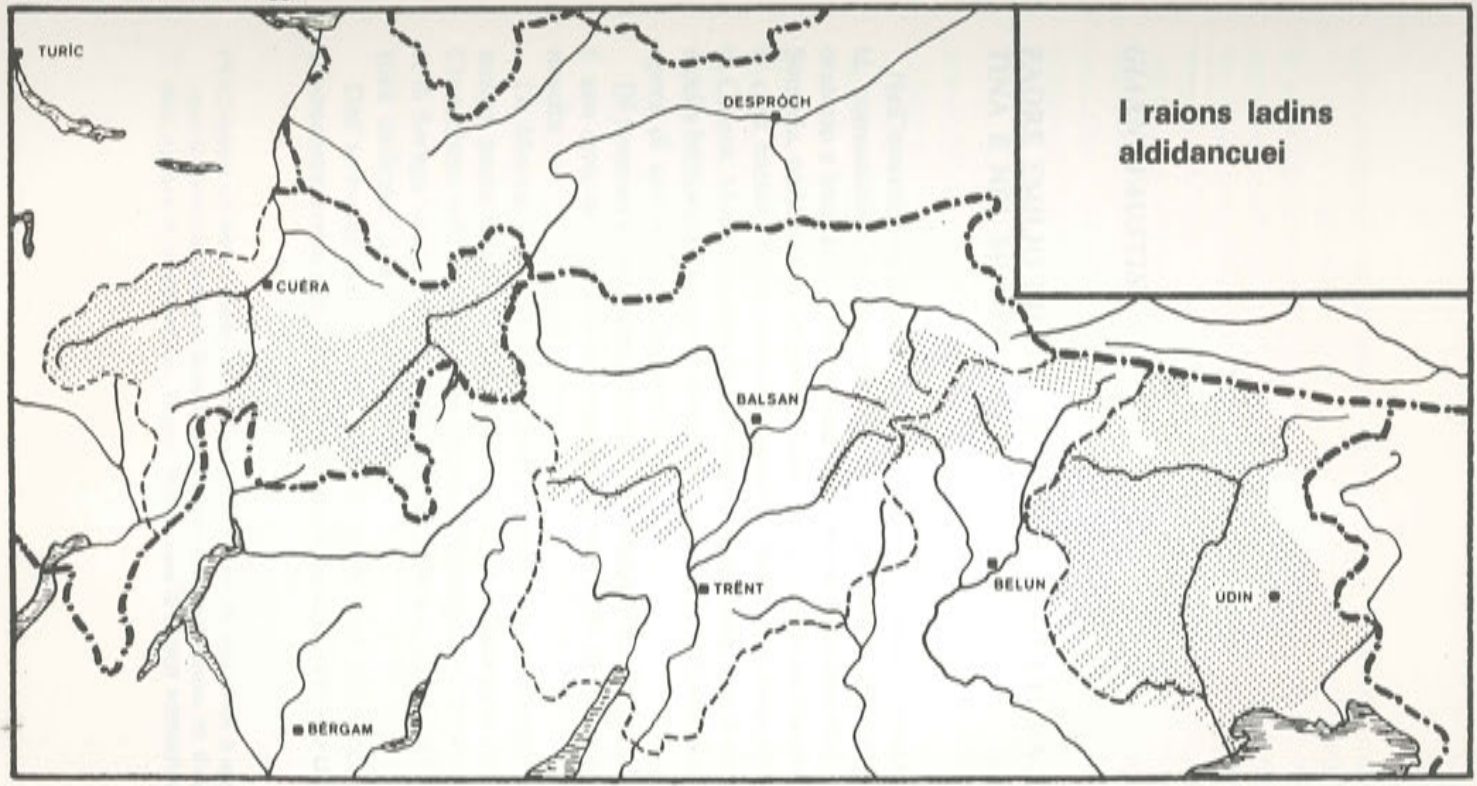
6) Specialmente negli ultimi secoli in molti Ladini nacque un complesso di inferiorità, per cui si misero a considerare il ladino una lingua o dialetto inferiore e il tedesco o l'italiano una lingua superiore. Si vergognavano a parlare ladino nelle osterie di Brunico e di Bolzano ed a sentirsi dare del «Krautwallisch»; sembrava loro di fare un passo avanti, di diventare qualcosa di più, mascherandosi da tedeschi o da italiani. Erano tanto ciechi da non vedere che sbaglio enorme facevano a tradire la loro gente, da non vedere quale tragedia era perdere per sempre la propria identità per sé e, quel che è più grave ancora, anche per i propri figli.

Ora, dopo aver assistito alla tragedia del continuo regresso dei Ladini, bisognerebbe *imparare qualcosa dalla storia* e quindi mi permetto di concludere così: se i Ladini vogliono sopravvivere come tali, non devono più commettere gli sbagli fatti finora.

Essi devono ad ogni costo ricostruire la loro unità. Il ladino deve diventare anche una lingua scritta e pubblica, da usare in chiesa e in Comune, nelle amministrazioni locali e sui giornali, alla radio ed alla televisione. I Ladini devono convincersi del fatto che la loro lingua costituisce un valore personale ben superiore a quello del benessere materiale e che la perdita della propria identità, così come quella della propria terra, è qualcosa di avvilente e di irrimediabile; per un popolo, avere una lingua propria è essenziale, è la cosa più importante che ci sia. I Ladini hanno bisogno di un proprio e unico centro di cultura e di organizzazione, di una propria autonomia almeno amministrativa e scolastica. I Ladini non possono più tacere e restare indifferenti di fronte alla loro spartizione in tre provincie diverse, a tante ingiustizie, a tante discriminazioni. Sarebbe una vergogna per tutti lasciare estinguere questo popolo antichissimo e aborigeno, questo relitto della romanità alpina, con la sua cultura millenaria.

Io sogno una Ladinia Dolomitica Riunita, in cui i Ladini prendano in mano il loro destino e, sotto l'egida dello Stato italiano, siano finalmente autonomi, siano padroni in casa loro, senza triplice e continua tutela, una parola e una situazione che non mi piace per niente. Soltanto un sogno? Utopia? Se nessun ladino si lasciasse più tedeschizzare o italianizzare e restasse fedele alla propria lingua e cultura, se ogni ladino si desse da fare per rivendicare i suoi diritti senza lasciarsi spaventare dalle difficoltà e dai sacrifici necessari, se ogni ladino, con idealismo, facesse del suo meglio per rinforzare dovunque la coscienza ladina, penso che questo sogno potrebbe anche diventare realtà.

Tav. V. Le aree ladine oggi.



cunfins statalesc

sëides dla Regions y dl Cianton Grijon

raions ladins ulàche la rujneda se mantën bën

raions ladins plu dejlijes

GIANNI FAUSTINI

PADRE EMILIO CHIOCCHETTI NELLA CULTURA TRENTINA E NEL MONDO CATTOLICO

Nell'itinerario spirituale, se non culturale, di Emilio Chiocchetti, date, consuetudini di amicizia, tratti del carattere e dello stesso stile oratorio e letterario ci riconducono a Moena. Era nato ed è morto a Someda, nella «ciaza dei prevez» come viene chiamata familiarmente la casa natale che ha dato, tra fratelli e nipoti, ben sette persone alla Chiesa. Moena lo ricorda nell'intitolazione delle scuole elementari e della biblioteca comunale dove è stato collocato un suo busto, pure opera di uno scultore ladino (1).

Di moenesi è largamente formato il comitato che ha portato avanti una serie di iniziative per ricordarne, nel 1980, il centenario della nascita.

Di Moena è uno dei suoi biografi, amico e confratello al contempo, padre Orazio Dell'Antonio — che già collaborava con Emilio Chiocchetti sulle pagine della «Rivista Tridentina» —, del vicino paese di Soraga l'autore di una delle non poche tesi di laurea che gli sono state dedicate, don Giovanni Rossi.

Dall'ambiente ladino della Moena degli inizi del secolo padre Chiocchetti aveva tratto forse anche qualche segno del suo carattere.

(1) L'originale del busto è conservato al convento roveretano dei frati minori di san Rocco, opera di Cirillo Dell'Antonio. Sulla figura di questo scultore di Moena, cfr. il quaderno della «collana di artisti trentini», Trento, 1959, a cura di LUIGI MENAPACE.

«Era come agnellino – ricorda suo nipote padre Tommaso, pure francescano [2] –, però polemico nel campo delle idee».

Era testardo, secondo padre Gemelli che parla espressamente di «cocciutaggine» [3], descrivendolo come «un uomo senza esperienza della vita e molto ingenuo», incapace di districarsi negli ambienti sospettosi della Curia vaticana o tra le invidie di cattedratici e i timori dei superiori per la «speciosa e falsa ragione che non bisogna rinunciare alle proprie idee», senza cedere insomma alla diplomazia, alla «tattica». Del montanaro risentiva altresì il suo stile, specie nello scrivere. «Egli scrive brusco secco preciso – notava Giulio Benedetto Emert –; il pensiero stringato... la sicurezza dell'obiezione contrapposta gli tiranneggiano la penna».

Lo ammetteva lo stesso Chiocchetti: «so di esprimermi in forma molto schematica» [5], ma anche nell'insegnamento era presumibilmente altrettanto schematico se un suo allievo d'università, il professor Luigi Menapace [6], racconta di «corsi molto difficili», sottolineando tuttavia che era «un uomo mitissimo».

A questo lato francescano del suo carattere si richiamano molte lettere di allievi, di giovani, di compagni del suo lungo viaggio nella cultura trentina e italiana del primo periodo del 1900: «il mio spirito si rifugia nella tua anima buona» gli scriveva Alfredo Degasperi allora direttore de «La Voce trentina» [7]; «la sua bontà, il suo entusiasmo ed il suo amore per la nostra terra» ricorda in una lettera Gino Onestinghel [8].

(2) Testimonianza all'autore (17 novembre 1980).

(3) La corrispondenza di padre Agostino Gemelli a Chiocchetti e ai padri provinciali dell'Ordine conventuale dei frati minori è conservata all'archivio del convento di Belvedere S. Francesco in Trento.

(4) Recensione in «Il nuovo Trentino», 16 giugno 1920.

(5) EMILIO CHIOCCHETTI, *La filosofia di Benedetto Croce*, seconda edizione, Milano, Vita e Pensiero, 1929, pag. 255.

(6) Testimonianza all'autore (13 novembre 1980).

(7) Lettera del 10 ottobre 1911 nell'epistolario Chiocchetti all'Archivio del convento di Trento.

(8) Lettera del 14 febbraio 1918, ibidem.

Prof. p. Emilio Chiocchetti (filosofo) Moena 17.9.1881 - 27.7.1951.

Furono anni importanti per il Trentino quelli dal 1910 al 1935, tra irredentismo, guerra e fascismo, tra l'affermarsi di nuovi costumi e i primi segni del venir meno di una tradizione; anni decisivi anche per la Chiesa italiana tra cattolicesimo sociale, crisi modernista, integrismo ed un'ecclesiologia che ne avrebbe consentito l'avvicinamento al fascismo.

Padre Chiocchetti vi figura tra i protagonisti, pur con molti limiti, specie per la lunghissima e grave malattia che lo colpì nel fiore della vigoria intellettuale. Senza cedere insomma a forzature campanilistiche si può dire che padre Chiocchetti ha lasciato più di un segno, più di una traccia come animatore culturale, come filosofo neoscolastico, come religioso impegnato con i giovani e con opere sociali.

La sua vicenda anzi è per tanti versi quasi una spia per comprendere, dal Trentino, dall'interno dell'ambiente conventuale e dell'Università del S. Cuore, la cultura e la mentalità cattolica di quel tempo che passa «dalla repressione antimodernista che aveva coinvolto anche le posizioni di democrazia cristiana... alla liquidazione sistematica dell'eredità popolare; negli anni del fascismo si assiste ad un avvicinamento fra posizioni integriste e clerico-fasciste. La linea conciliante della gerarchia nei confronti del regime si traduce... in una frequente pressione sulla base cattolica per ridurre gli spazi di autonomia...» (9).

Per un certo verso anche padre Chiocchetti è dentro questo orizzonte. In Italia il ritorno al tomismo aveva assunto forme diverse dalle espressioni che il fenomeno aveva avuto a Parigi e Lovanio — e padre Chiocchetti aveva studiato a Lovanio prima della guerra — con l'accentuazione di una lettura ideologica del messaggio cristiano, in termini di affermazione di una pienezza della dottrina cattolica, di visione intransigente della necessità di difesa dal mondo moderno, di purezza cioè, ma altresì di chiusura ai valori della tradizione liberale e democratica. Padre Chiocchetti infatti ripetutamente scrive di «santa recisa intolleranza», di «disfatta morale del socialismo», di «bor-

(9) PIETRO SCOPPOLA, *La proposta politica di Degasperi*, Il Mulino, Bologna, 1978, pag. 35.

ghesia sfatta», di fallimento della «scuola neutra», ma il suo impegno maggiore di studioso è poi rivolto all'idealismo, con «polemica non negativa, ma affermativa, cioè assorbente, assimilante» tanto da venir giudicato «addirittura un crociano» ([10]). E della sua frequentazione, come studioso e come frate, si giovano Tullio Garbari, che ci rinvia a Maritain, o il già ricordato Giulio Benedetto Emert o i molti che in questo dopoguerra appaiono tra i nuovi popolari, da Giovanni Spagnolli a Tullio Odorizzi.

Molto infine soffrì padre Chiocchetti per le «proprie idee», per la riduzione degli spazi di autonomia.

Un'esperienza, la sua, racchiusa tra i confini dell'obbedienza e il tormentato silenzio con un'alternanza tra i toni di certo tradizionalismo cattolico e le intuizioni di un rinnovamento filosofico profondo e non a caso negli scritti di Chiocchetti ritroviamo spessissimo Rosmini.

Ora, nel tentare di delineare qualche aspetto, per lo più trentino, di questa sua esperienza, di questo suo itinerario culturale possiamo seguire lo schema indicato da padre Orazio Dell'Antonio ([11]) che in una nota biografica parla degli studi di Chiocchetti, della sua attività di «grande animatore», della sua ricerca filosofica, dell'apostolato tra i giovani, delle opere di carità.

I dati biografici sono conosciuti ([12]). Per gli studi, si sa che dopo i primi entusiasmi per la letteratura (scrisse anche delle poesie che inviò a Luisa Anzoletti, un personaggio di qualche rilievo nel mondo letterario trentino di allora, accanto alla Giulia Turco e qualche poeta dialettale, e già il nome dell'Anzoletti, che poi ritroveremo con Chiocchetti nei fascicoli di «Vita e pensiero», la rivista della Cattolica, apre uno spiraglio sull'ambiente culturale del tempo) avrebbe pre-

([10]) Nella relazione di A. Cuschieri conservata nell'epistolario Chiocchetti.

([11]) ORAZIO DELL'ANTONIO, in «Studi trentini di scienze storiche», 1951, n. 4, pagg. 451-455.

([12]) Oltre al citato DELL'ANTONIO, cfr. SIMONE SOMMARIVA, in *«Bibliografia di p. Emilio Chiocchetti»*, Circolo culturale moenese, 1968 e G. BONTADINI in *«Enciclopedia filosofica»*, Sansoni 1957, alla voce Chiocchetti.

ferito orientarsi verso la scienza biblica, mentre, finiti gli studi teologici, fu mandato a studiare filosofia a Roma.

Rientrato nel Trentino insegna filosofia a Rovereto, nel liceo dei Francescani e ottiene successivamente di potersi recare a Lovanio, la capitale della neoscolastica, e quindi a Fulda, Vienna e Bonn.

Al ritorno in patria dispiega una vasta attività pubblicistica, è chiamato a dirigere la «Rivista Tridentina» ed inizia a stampare contributi e saggi filosofici. Alla fine del 1915 è costretto all'esilio in Austria in quanto sospetto di irredentismo: «tre o quattro disgraziatissimi anni nei quali quasi tutti noi... ci siamo adagiati in un semiletargo intellettuale» ([13]). Dopo la guerra, a Cles nel 1920, viene colpito da encefalite letargica, la malattia che con un lento, ma progressivo sviluppo, dopo averlo privato dell'uso quasi totale della parola e degli arti, lo portò alla tomba.

Ma l'anno prima c'era stata quasi la sua consacrazione come studioso, quando Benedetto Croce in visita a Trento aveva chiesto espressamente di incontrarlo in convento: «serbavo viva nel ricordo la presentazione che fece di me nel 1919 alla scolaresca sua di Trento, composta di fraticelli che facevano atti di meraviglia a vedersi dinnanzi di persona un filosofo di cui il loro insegnante aveva loro parlato di frequente. I loro gesti e atti mi ricordarono quelli di un affresco di Giotto» ([14]), ed è un altro quadretto della Trento di quegli anni, probabilmente sospettosa di fronte a questo gioioso incontro di un frate con il grande laico.

([13]) L'*offener Befehl* del Capitano distrettuale di Mezzolombardo in data 20 dicembre 1915 suonava: «in seguito ad ordine superiore pervenutomi La invito di abbandonare entro il 31 corrente mese 1915 Mezolombardo e di prendere la sua dimora in un luogo oltre il Brenner». Padre Chiocchetti lamenterà più volte l'«intorpidimento intellettuale che ha toccato e irrigidito, fino nel midollo, le nostre povere anime durante la guerra» sostenendo che contemporaneamente in quegli anni andavano ponendosi in Italia problemi nuovi con «giovane, libera, moderna... vita di pensiero». «Usciti a rivedere le stelle» padre Chiocchetti proponeva dalle colonne de «Il nuovo Trentino» una scelta di riviste da dover leggere per riprendere.

([14]) Lettera di Benedetto Croce al professor Valentino Chiocchetti, conservata alla Biblioteca civica Tartarotti di Rovereto.

Mentre prosegue la produzione pubblicistica di studioso e continua l'impegno tra i giovani, per Chiocchetti inizia l'avventura alla Cattolica che si conclude nel 1933 anche a causa dell'aggravarsi della malattia che limiterà di molto, d'allora in avanti, anche i suoi studi.

Nel frattempo a Rovereto, prima, e a Cornaredo di Milano poi, padre Chiocchetti aveva dato vita alle opere provvidenziali «Famiglia materna». Per lanciare l'idea, non nuova invero in Italia, di questo istituto assistenziale a Rovereto, Giulio Benedetto Emert aveva citato Rosmini: «come la verità... non ha confini, così la carità è di natura sua infinita, nè può mai dire: basta... tende dunque al sommo», una frase che potrebbe essere un'epigrafe di intenti per padre Chiocchetti e che in ogni caso ci rinvia ad uno degli autori da lui più amati.

L'animatore culturale

«Richiameremo noi gli studiosi trentini alla rivendicazione di ciò che è vivo — poiché non tutto è vivo — nelle opere del... Grande. Probabilmente avremo molte critiche da fare al Rosmini; siamo studiosi non idolatri. E non siamo rosminiani; ma studieremo e faremo studiare il Rosmini. Al lume delle nuove e rinnovate correnti filosofiche lo studieremo».

Così scriveva padre Chiocchetti su «La Voce trentina» del 1 agosto 1912; quasi un programma di lavoro, largamente onorato negli anni.

L'articolo, firmato con uno pseudonimo e quindi più libero, ma proprio per questo anche più rivelatore del pensiero di Chiocchetti, era molto polemico con taluni ambienti culturali roveretani e trentini. Chiocchetti lamentava nell'Accademia degli Agiati un venir meno di studi e ricerche su Rosmini («nessun articolo, poca cronaca e meno entusiasmo: una miseria») e con amarezza rimproverava ai circoli culturali una «stupida boria trentino - roveretana di aver dato i natali a Rosmini» senza il «soffio di questo gran vento gagliardo che spazza via il positivismo e porta sulle sue ali l'idealismo e lo spiritualismo che ci fa amare il Bruno, il Vico, il Galluppi, il Gioberti, il Rosmini».

«Chi sono — si chiedeva — dove lavorano, che cosa hanno prodot-

to gli amatori trentini della filosofia in genere e della rosminiana in ispecie? Dove ha i suoi organi di pensiero la cultura filosofica trentina?», pur citando uno studio di Vittorio Riccabona, altra personalità del mondo trentino, liberale, ma vicino allo spiritualismo e non estraneo ai tormenti del modernismo ([15]).

Queste crifiche saranno riprese più in là da Ettore Zucchelli sulla «Rivista Tridentina», al tempo della direzione di Chiocchetti, quando scriverà: nell'Accademia «c'è solo la boria delle espressioni smisurate e la vacuità appariscente di ogni atto... L'Accademia, ufficialmente confinato in soffitta il Rosmini, come Carlo Marx, col titolo di presidente perpetuo, non si cura delle sue idee più che tanto... Basti dire che... si escluse dall'Accademia Benedetto Croce, perché filosofo positivista» ([16]).

Chiocchetti notava come nel Trentino si orecchiassero le «elucubrazioni filosofiche di un Sighele, di un Canestrini... di tutto l'oscurantismo positivistico...», ma negava che nel Trentino fosse conosciuto il positivismo: «neanche quello italiano, come pensiero riflesso, vi ha lasciato traccia di sè» ([17]).

Sono ben quattro su «La Voce trentina» gli interventi di Chiocchetti su Rosmini, interventi, come abbiamo visto, polemici, ma densamente divulgativi del dibattito filosofico italiano ed europeo. «Ma i trentini preferiscono — concludeva — i ranocchi degli stagni positivistici o le cicale delle mille e una gazzette erotico-sentimentali che vi capitano dal Regno, come se nel Regno non ci fosse nulla di meglio per la cultura trentina».

Appunto in una prospettiva di rinnovamento della cultura si inseriscono i molti saggi ed articoli dedicati da Chiocchetti al Rosmini, con un recupero della storia trentina che lo induce a studiare Roma-

([15]) Cfr. MARIA GARBARI, *Vittorio de Riccabona*, Società di studi trentini di scienze storiche, Trento, 1972.

([16]) ETTORE ZUCCHELLI, in *«Rivista tridentina»*, anno XV, n. 2, aprile 1914, pagg. 112-114.

([17]) In *«La Voce trentina»* gennaio 1912. Sighele e Canestrini sono entrambi di origine trentina.

gnosi e a ripescare dagli archivi la figura del padre Giovenale Ruffini, un contemporaneo di Malebranche ([18]).

Sulla «Rivista Tridentina» — vi accenneremo fra poco — pubblicò in particolare un lungo saggio, in più puntate, su «Rosmini e la dottrina della conoscenza» ([19]), mentre quasi tutti gli articoli pubblicati su «Il Trentino», il quotidiano cattolico di Trento, contengono citazioni da Rosmini e continui rimandi al pensiero del roveretano.

E questo interesse per Rosmini fu sempre presente in Chiocchetti, anche negli ultimi anni della sua vita ([20]).

Tuttavia se era molto vicino al Rosmini, non lo accettò mai interamente, come ribadisce il professor Luigi Menapace e come sempre sostenne lo stesso Chiocchetti. Con tutto ciò anche da questa consuetudine con Rosmini derivarono a Chiocchetti non poche censure.

«Le sue difficoltà non fanno meraviglia — dice Luigi Menapace — a qualcuno di Curia poteva parere, in linea di metodo, che questo interessamento a Rosmini...» fosse eccessivo. E padre Gemelli, in una lettera del 25 gennaio 1947, gli scrive: «l'impressione di coloro che hanno letto il tuo articolo: *Leibniz e Rosmini* è che tu aderisca in modo esplicito all'innatismo. Noi non possiamo assumere un tale atteggiamento filosofico nelle nostre pubblicazioni dell'Università cattolica». E prima, il 19 luglio 1929, dichiarando di non aver mai dubitato del suo soggettivismo, accennava a qualche sua frase imprudente.

A Rosmini comunque riandava padre Chiocchetti pure per motivare il suo obbligo, la sua promessa sacerdotale, una componente che non fu mai ridotta dalla fatica dello studioso e che va sempre tenuta presente in ogni rilettura della vita del padre moenese. In una lettera aperta pubblicata da «Il nuovo Trentino» del 24 giugno 1919

([18]) Alla figura e all'opera filosofica del Ruffini (cappuccino nato a Brez il 25 marzo 1635, morto ad Innsbruck il 18 aprile 1713) padre Chiocchetti dopo il breve saggio sulla «Rivista Tridentina» del 1910 dedicherà una ricerca nel 1923 per gli Atti dell'Accademia degli Agiati (serie IV, volume VI).

([19]) Cfr. la *Bibliografia* citata; curata da GIUSEPPE CONSOLATI, appare esauriente.

([20]) Vedi «*Un classico libro di Antonio Rosmini*» in «L'Avvenire» del 25 marzo 1943 e la relazione al II convegno di studi filosofici cristiani a Gallarate nel 1946, relazione pubblicata negli *Atti* editi da Marzorati, Milano, 1947.

con il titolo significativo «Il più bel libro di Antonio Rosmini» Chiocchetti afferma infatti: «la vita di tavolino, per quanto nutrita di letture moderne, menata in compagnia di libri, di riviste, di giornali che vorrebbero essere il rispecchiamento fedele delle gioie e dei dolori, delle nobilità e delle bassezze, della cultura e della ignoranza dei nostri contemporanei, pare fatta apposta per darci e sviluppare in noi un'immagine manchevole, per non dire uno svisamento, della realtà vera, della realtà umana che soffre e gode e ride e piange, e ozia e lavora, e prega e bestemmia nell'intimo delle famiglie, sulle piazze e nelle fabbriche e nei campi e che non si può cogliere davvero che per mezzo di una situazione diretta...» E citava appunto il Rosmini della «Teodicea» laddove dettava: «non parmi degna del titolo di Sapienza quella cognizione che nulla opera sul cuore umano e che, quasi inutile peso, ingombra la mente dell'uomo mortale senza accrescergli i beni, senza diminuirgli i mali...». Con queste caratteristiche dunque — di studioso e divulgatore, ma contestualmente di religioso — va intesa l'opera di animatore culturale di padre Chiocchetti.

Questa vocazione gli era naturale, ma su questa strada veniva incoraggiato anche da padre Gemelli che appunto gli scriveva: «hai pensato tu al Trentino?» e che lo spingeva a collaborare al giornale e alle riviste locali. Per Chiocchetti si trattava di «apostolato», di una conseguenza di «fede incrollabile» il raccogliere le forze materiali e morali per il fiorimento crescente di libri, di riviste, di giornali dove l'idea cristiano - cattolica è esposta e difesa, dove la fede e la morale trovano nutrimento e appoggio». Insomma «la faticosa missione dello scrittore» era alimentata da «un fattivo e combattivo amore della cultura cristiana», della «Chiesa, la nostra Chiesa, la nostra madre» ([21]).

«Fu un'azione larghissima» racconta Luigi Menapace ricostruendo i contatti di Chiocchetti prima del 1914 con «tutti gli ambienti della cultura roveretana, dall'Accademia alle scuole» (Chiocchetti prese ad insegnare religione all'Istituto magistrale e al Liceo classico) e «le conoscenze con molti di Trento». In quegli anni non mancavano fer-

([21]) *«Alla conquista della stampa, Il diritto e dovere dei cattolici»* in «Il Trentino» del 15 marzo 1913 (era il testo di una conferenza ai soci della Buona Stampa in Trento).

menti e generosi impulsi giovanili. «La cultura vera è inesistente... La biblioteca è trascurata. Un embrione di lettura muore in via di nascere. Si istruisce il popolo... con un po' di giornali e riviste» scriveva Tullio Garbari ad Alfredo Degasperi, «ma in noi l'entusiasmo cresce...» ([22]).

Chiocchetti avrebbe ricordato anche «il copioso affluire di prima della guerra quando i volumi e i fascicoli piovevano a due, a tre, a quattro sul tavolino...» allorché nel 1919 lancerà dalle colonne de «Il nuovo Trentino» una serie di appelli «per la cultura» ([23]).

Ed ecco la «Rivista Tridentina». Fondata nel 1901, la «Rivista Tridentina», iniziando col 1913 una nuova serie, che significava un nuovo orientamento, lasciava l'antico indirizzo di pubblicazione prevalentemente storico-trentina per diventare una rivista informativa del pensiero contemporaneo. Avviandola verso il cammino novello era nostro intendimento di uscire dalla breve cerchia di un'illustrazione storica del Trentino per tentare anche fra noi una pubblicazione, che mettesse in contatto il nostro spirito con le idee ed i sentimenti che informano la vita odierna». Così Giovanni Ciccolini, che si sarebbe distinto nello studio degli archivi trentini, si rivolgeva a padre Chiocchetti, nuovo direttore, per poco più di due anni, della «Rivista Tridentina» edita dall'Associazione universitaria cattolica tridentina. Il panorama trentino era ricco di pubblicazioni culturali, da «Archivio trentino», a «Tridentum», da «Pro cultura», a «San Vigilio», dall'«Archivio per l'Alto Adige» che veniva stampato a Trento alle riviste della SAT, della scuola, agli annuari della Società studenti trentini, agli atti degli Agiati ([24]).

([22]) MARIA GARBARI, *Tullio Garbari poeta*, Temi, Trento, 1971, pagg. 16-17.

([23]) In «Il nuovo Trentino» 21 febbraio, 6 e 10 marzo 1919 con il titolo *«Per la cultura, al prof. E.Z.»*.

([24]) Cfr. ETTORE ZUCCHELLI, *Le riviste trentine dell'anteguerra*, in «Studi trentini di scienze storiche», anno I, fasc. I e GIANNI FAUSTINI, *Note sulla vita culturale di Trento dal 1900 al 1914-15*, in «Studi trentini di scienze storiche», Trento 1961, fasc. 1. La serie notevole di riviste andava ricondotta da un lato al fiorire, avvertito in periferia con qualche ritardo, della passione per gli studi di storia patria che aveva fatto nascere nell'Italia della seconda metà del 1800 «Archivi» e «Bollettini» e dall'altro alla necessità di tutelare, sotto l'Austria, l'identità nazionale, italiana del Trentino.

In questo quadro la «Rivista Tridentina» intendeva «seguire nella ricerca della verità le regole piene di sapienza e prudenza dettate dalla Chiesa, colonna e fondamento di verità» e fu sempre diretta da religiosi: don Celestino Endrici, poi vescovo, all'inizio, indi don Simone Weber, altra figura di studioso trentino, particolarmente della storia dell'arte, e dal 1913 fino alla guerra, padre Emilio Chiocchetti, dal suo convento di San Rocco a Rovereto.

In quegli anni Chiocchetti era già un buon lettore dei filosofi tedeschi ed italiani e proprio a questi filoni si rivolge la sua attenzione nei contributi scritti personalmente per la rivista. Tra i collaboratori appaiono Ettore Zucchelli, G. Lanzerotti, G. Ciccolini, G. Roberti (uno dei padri dell'archeologia trentina, assieme ai roveretani P. Orsi e F. Halbherr personalmente conosciuti da Chiocchetti a Rovereto), D. Reich, altro studioso di archeologia, padre Morizzo che vi pubblicava con Reich i regesti dei codici clesiani, G. Gerola, L. Oberziner, don Giovanni Chelodi che dirigeva contemporaneamente la rivista «San Vigilio» che annoverava a sua volta padre Chiocchetti tra i collaboratori, Giulio B. Emert, Orazio Dell'Antonio. Accanto agli studiosi locali, molti i contributi di Gemelli e Francesco Olgiati.

Ma già da prima la rivista, specie nelle note bibliografiche, si era interessata ai temi della filosofia neoscolastica e al pensiero sociale di Sturzo, Toniolo, Murri e, polemicamente, al positivismo evoluzionistico.

Se a questi riferimenti si aggiungono i nomi citati in particolare da padre Emilio Chiocchetti (Boine, Claudel, tutti i neoscolastici belgi e tedeschi, spiritualisti italiani, in particolare Francesco Acri, poi Croce e Gentile, ma altresì G. Salvemini, Sorel, Giovanni Amendola), si può intuire lo spessore del dibattito culturale nel mondo cattolico trentino di allora.

Proprio alla testimonianza della «Rivista Tridentina» che chiuse con la guerra, si richiama nel 1918 Gino Onestinghel nell'avanzare un piano di «sistema e unità negli studi trentini».

Onestinghel proponeva a padre Chiocchetti la «soppressione della Rivista Tridentina e la sua trasformazione» in una «Rivista di studi trentini» con Chiocchetti «redattore principale», rivista che «dovrà invitare, spronare, promuovere l'opera», una rinascita cioè della cultu-

ra trentina e «rappresentare un mezzo per avere una idea chiara e completa della vita trentina, passata e presente» ([25]).

Gino Onestinghel che aveva collaborato ad «Archivio trentino» aveva accuratamente preparato nel 1910, anche con una ricerca preventiva di abbonati e sostenitori, la nascita della rivista bimensile di studi trentini «Pro Cultura», emanazione dell'omonima associazione di cultura popolare e promossa da un gruppo di studiosi che si erano staccati dalla rivista «Tridentum».

Quei propositi, questo metodo vengono ripresi appena finita la guerra dall'entusiasta Onestinghel che illustra ripetutamente a padre Chiocchetti un ampio disegno di ricerche in archivi, una collezione di scrittori trentini, un piano di studi storico-ecclesiastici trentini, la pubblicazione di «Monumenta tridentina», la creazione di un istituto trentino, e a Trento e Rovereto, con corsi di lezioni ripartite in due anni, una sorta di «università trentina almeno per la serietà e delle cose e dell'intento» e poi una biblioteca popolare, un corso, conferenze di recitazione, una scuola serale per emigranti, un'orchestrina, tutta una serie di iniziative di movimentazione culturale che ricalcavano in parte l'attività dell'associazione Pro Cultura.

Per la nuova rivista Onestinghel pensava a 800 abbonati e già si era messo all'opera per raccogliere adesioni citando a padre Chiocchetti Luigi Dordi, il dr. Carlo Depretis, Gino Torelli, invitando l'amico a parlarne a Grandi e Degasperi, ad associarvi Roberti, Ciccolini, Lamberto Cesarini Sforza, glottologo, F. Menestrina, Zucchelli, don Chelodi, don Weber, «altre colonne dell'impresa», Giulio Benedetto Emert. «Bisogna mettere quel giovane — scriveva — a un lavoro che lo tenga raso terra», ma lo voleva «preso tra noi», questo giovane — in grande amicizia con padre Chiocchetti che lo aveva consigliato nella scelta dell'università — che avrebbe dato alle stampe di lì a poco un volume di «Liriche» edito da Vallecchi con una prefazione di Fer-

([25]) Cfr. Le lettere di G. Onestinghel nell'epistolario Chiocchetti al convento di san Bernardino di Trento. Padre Chiocchetti appare tra i soci della Società di Studi Trentini nel 1920. Cfr. MARIA GARBARI, *L'eco di vicende politiche degli anni 1920-1947 in Studi Trentini*, in «Studi Trentini di Scienze Storiche», 1980, n. 3, pagg. 291 e segg.

dinando Pasini ([26]) che alludeva ad una «concezione neocristiana della vita» come «prodotto sentimentale» ed era quasi un ritratto del manzoniano Emert e che più in là avrebbe diretto «Studi trentini di scienze storiche», proprio la rivista vagheggiata dall'Onestinghel.

Padre Chiocchetti, si evince dall'epistolario di Onestinghel, infondeva a quest'ultimo entusiasmo e coraggio: «l'ultimo nostro abboccamento ha lasciato in me un furore di fare»; «per questa nostra impresa (la rivista) i tempi incalzano. Il primo fascicolo lo potremo pubblicare io credo verso la fine del 1919».

Una precoce morte strappò il giovane bibliotecario — era stato assistente di Ludovico Oberziner alla direzione della Biblioteca comunale di Trento già prima della guerra — al suo sogno di «vivere e lavorare nel Trentino redento con tutti gli studiosi di buona volontà, senza distinzioni di partiti che si erano schierati e che si sarebbero schierati intorno al suo grandioso programma di lavoro — così scrisse padre Chiocchetti su «Il nuovo Trentino» del 13 gennaio 1919 — «pro cultura» trentina... Una freschezza di visione che avevano conquistato la nostra ammirazione nei bei giorni di Cloz (G. Onestinghel era stato confinato durante la guerra dapprima a Bolzano, poi a Fondo e da ultimo a Cloz dove si ammalò della malattia che doveva portarlo alla tomba) quando la sua mente gettava,... in lunghissime conversazioni che si protraevano fino a mezzanotte, fino all'alba o in lettere nervose di quattordici, venti facciate, le prime basi programmatiche di una sistematica collaborazione di tutti i competenti trentini alla elevazione morale e culturale del Paese; o quando organizzava e dirigeva con criteri moderni e pratici... l'esplorazione degli archivi della valle di Non... Era uno spirito animatore, un maestro organizzatore e suscitatore di energie».

Tale doveva essere anche padre Chiocchetti. Con sentimenti di fiducia di tal tipo, quanto meno, gli si rivolgeva Alfredo Degasperi quando nel 1911 voleva stampare «La Voce trentina» confidandogli

([26]) L'amicizia di Emert con Chiocchetti è ricordata nella prefazione di LUIGI MENAPACE alla riedizione dei *«Monumenti di Trento»* dello stesso Emert, Saturnia, Trento, 1975, a pag. XXV. Il volumetto di poesie è *Liriche*, Vallecchi, Firenze 1921.

«speranze di rinnovamento», il pensiero di fondare «un circolo filosofico trentino a Rovereto», parlandogli del «primo numero che è una sfida».

Alfredo Degasperi, che aveva scritto anche sulla «Rivista Tridentina» e che aveva tentato una sortita con un bollettino eliografato «La Favilla» (copie sono conservate nell'epistolario Chiocchetti) si proponeva di imitare, per così dire, «La voce» di Prezzolini in segno di «ribellione alla sonnolenza e all'ipocrisia della vita». Al periodico fiorentino riportava la stessa scelta della testata e l'affinità veniva notata da Giuseppe Lombardo Radice in un comunicato di adesione all'intrapresa roveretana. Degasperi reclamizzava, accanto a «La Voce», il periodico «Nuovi Doveri» del Lombardo Radice, i «Cahiers de la Quinzaine» di Peguy, «l'Unità» di Salvemini ([27]).

Padre Chiocchetti collaborò a «La Voce Trentina» con la serie di contributi rosminiani già citati e firmati con lo pseudonimo di Vigilante Laurier ed intervenne anche in prima persona a proposito della neoscolastica.

Largo di appoggi morali non esitò tuttavia a prender le distanze

([27]) Nel primo dopoguerra Alfredo Degasperi dirigerà «Italia alpina» organo del Partito della riscossa, un movimento agli albori del fascismo. Degasperi lavorerà poi al quotidiano fascista «La provincia di Bolzano» e nel 1943 sarà Ispettore federale della 36ª zona, Como, del Partito fascista. Su «La Voce trentina» vd. UMBERTO CARPI, *I giornali vociani*, in «Lavoro critico», numero 6, aprile / giugno 1976.
Carpi indica nella tradizione rosminiana l'alternativa vincente al nazionalismo positivistico di uno Scipio Sighele. Rosmini, per Carpi, diventa «il protagonista trentino di una rinascita idealistica... il cardine, anzi la vera autorizzazione storica d'una proposta filosofico-culturale di grande interesse, articolata da due dei maggiori collaboratori della rivista gemelliana «Rivista di filosofia neoscolastica», Bruno Nardi ed Emilio Chiocchetti. Non è un caso che i due giovani filosofi neotomisti (che favoriscono sulla rivista di Gemelli nuova attenzione alla filosofia idealistica, e non era Chiocchetti l'autore del primo intelligente intervento cattolico su Croce?) collaborassero alla semisconosciuta rivista trentina» prova questa di una indubbia capacità organizzativo-culturale di Alfredo Degasperi.
Gli interventi del Nardi, del Chiocchetti, del Saitta, — conclude Carpi — si inquadrano nel tentativo di indicare al Trentino, attraverso una rinascita culturale, le linee di una nuova sorte storica.

dall'«equivoco» che «La Voce trentina» fosse una «copia in piccolo della Voce di Firenze» e soprattutto per negare l'attribuzione, data dal Degasperi, di «tinte di murrismo e vocianismo ai giovani agitatori del partito cattolico».

Padre Chiocchetti che sulla rivista «San Vigilio» riassumeva in quell'anno le dottrine del modernismo filosofico si preoccupava certamente di possibili confusioni. Nel suo saggio sul bollettino teologico pratico Chiocchetti, pur fedele al suo metodo di «vedere quanto delle teorie moderne sia assimilabile dalle dottrine tradizionali filosofico-religiose» e quindi preciso nell'esposizione del sistema filosofico modernista, lo additava come «pericoloso» e in linea con l'enciclica «Pascendi» ne negava il valore scientifico. Il problema però, per il Trentino di allora, non era tanto filosofico (e lo conferma lo stesso saggio di Chiocchetti con le poche citazioni di modernisti italiani, appena Fogazzaro, padre Semeria e Minocchi, e senza il minimo riferimento al fatto che l'unico convegno filosofico dei modernisti si era tenuto proprio nel Trentino, seppur casualmente, a Molveno) ([28]), quanto semmai politico.

Indubbie erano state nel Trentino le simpatie per Murri e per la Democrazia Cristiana. Lo stesso Alcide Degasperi aveva puntualizzato nel 1907 ancor prima della «Pascendi» un distanziamento da Murri e sul giornale «Il Trentino» aveva scritto: «qui non entrò la confusione che portò altrove rovina e se anche noi dovemmo indirettamente in parte patirne le conseguenze possiamo però ritrovare nella bontà del nostro indirizzo la forza di continuare».

Di qui anche le precisazioni di Chiocchetti: «ma che crede (la rivista roveretana) che tutto ciò che si chiama attività culturale e sociale moderna debba venirci dalla Voce o dal Murri?».

Per il resto, padre Chiocchetti dichiarava di approvare «anzitutto che «Vita Trentina» abbia messo il problema della cultura in prima linea e che resista energicamente agli inviti non sempre cavallereschi

([28]) Cfr., anche per le citazioni seguenti, GIANNI FAUSTINI, *Il convegno di Molveno del 1907 e il modernismo nel Trentino*, in «Studi trentini di scienze storiche», annata LV, n. 2, 1976.

fattile di posporlo a quello della nazionalità. Il nazionalismo senza cultura è la solita minestra liberale, fatta di retorica gonfia e vuota, che ha deliziato il Trentino fino a ieri, lasciandolo, per parte sua, nella più supina incoscienza dei problemi massimi dello spirito». Chiocchetti poi auspicava che «la competenza e l'equanimità accompagnino sempre l'opera critica demolitrice o ristauratrice degli scrittori» e se la prendeva in particolare con Garbari» assai vago e troppo pretenzioso».

Il pittore Tullio Garbari (Alfredo Degasperi scrive a Chiocchetti che «Garbari si fa da me voler bene ogni volta di più») è personalità di spicco, seppur tormentata, della cultura trentina tra il 1910 e il 1931. A Garbari Alfredo Degasperi confessava preoccupazioni e reazioni per la collaborazione di Chiocchetti a «La Voce trentina» ([29]) e con lui discuteva degli articoli di Saba e Slataper. Orbene, Garbari, che espose a Trento nel 1912 e nel 1913, alla Filarmonica e a palazzo Galasso, con molte discussioni, era grande estimatore di padre Chiocchetti.

«Tullio Garbari incontrava padre Chiocchetti — ha scritto la nipote — soprattutto nella sua cella, a Villazzano dove avvenne anche l'incontro con Giulio Benedetto Emert del quale fu sempre affezionato amico». A Chiocchetti Garbari dovette, quasi certamente, la «riscoperta della filosofia scolastica, la lettura del Rosmini», all'inizio di una lunga sofferta analisi che lo porterà infine a Maritain.

E quando invia, nel 1926, a Papini, «Alcune mie cose, scelte dai miei scartafacci, dopo dieci anni di quasi ininterrotto silenzio», alcune poesie cioè, dice testualmente di averlo fatto dietro suggerimento di padre Chiocchetti.

Sono tutte testimonianze del ruolo di animatore svolto da padre Chiocchetti, ruolo confermato anche dagli innumeri articoli divulgativi scritti su «Il Trentino» e dopo la guerra su «Il nuovo Trentino». Sono indicazioni di riviste della neoscolastica, recensioni di libri, appassionate segnalazioni della «rinascita filosofica», del «risveglio filo-

([29]) MARIA GARBARI, *Tullio Garbari poeta*, op. cit., pag. 29.

sofico», con ripetuti accenni alla «Critica» di Croce, a «La Voce», ad Amendola, ma anche al filone fogazzariano (Giulio Vitali) e modernista (Giovanni Boine che aveva collaborato a «Il Rinnovamento» e poi al periodico del Prezzolini).

Da animatore padre Chiocchetti guardava naturalmente alla nascente Università cattolica di Milano. «I cattolici, se vogliono ricostruire l'Italia — scriveva su «Il nuovo Trentino» riprendendo Toniolo in un articolo intitolato «Lovanio guarda a Milano» — debbono avere la loro Università».

Ed alla Cattolica è legata in grandissima parte la ricerca filosofica di Chiocchetti.

Il filosofo

Chiocchetti ha certamente un posto nel filone neoscolastico.

Ci avvaliamo, per sostenere questo, di Eugenio Garin che scrisse ([30]): «I neoscolastici che vicende storiche, vivezza di interessi, forte organizzazione, e abilità e intelligenza di uomini, destinavano ad avere un'importanza sempre maggiore, intesero subito molto bene «quale fosse» il campo di battaglia. Anche quando offrivano gli elogi d'obbligo agli «spiritualisti» ben pensanti, continuavano a misurarsi con Croce e con Gentile, intrecciando ora con l'uno e ora con l'altro amori più o meno leciti, e tenzoni più o meno cortesi. Ieri Chiocchetti e domani Bontadini esporranno, criticheranno, assimileranno o respingeranno, secondo la logica della loro impostazione, ma in quella alternativa».

Chiocchetti si misurò appunto a lungo con Croce e Gentile avendone riconoscimenti (tra l'altro fu nominato, giusto su proposta dei due che si succedettero al Ministero della pubblica istruzione, cavaliere della corona, il primo frate in Italia) e lodi.

Ma proprio quelle che erano per Croce, per Spirito ed altri, delle virtù, vennero intese come limiti, se non come errori, dal Vaticano.

([30]) EUGENIO GARIN, *Cronache di filosofia italiana*, Laterza, Bari, 1955, pag. 385.

Croce dice — lo si legge nella stele all'ingresso delle scuole elementari di Moena — che la «sua cultura e il suo lucido ingegno gli faceva scorgere la verità e gli impediva di trattarla o maltrattarla per ragioni di scuola o di credenza». E gli scrisse con «riconoscenza per l'acuta esposizione» a proposito di un volume che Chiocchetti aveva dedicato alla filosofia crociana. In merito G.B. Emert aveva parlato di «coscienziosità critica che analizza, illuminando e tesoreggiando». Ugo Spirito per lo stesso libro — «La filosofia di Benedetto Croce» — aveva esclamato: «un solo scolaro può dirsi che abbia avuto il Croce e questo è il Chiocchetti... ([31])» e sempre Spirito sosteneva che Chiocchetti era penetrato «veramente nel nucleo più centrale e vitale dell'opera del Croce, si da poter determinare chiaramente le linee fondamentali secondo cui appunto il pensiero di Croce si spiega in sistema». Analogamente il De Ruggiero rilevava il valore e il merito nell'interpretazione chiocchettiana del pensiero crociano ([32]). Croce stesso avvertiva, appena morto Chiocchetti, che era «difficile scrivere un pubblico ricordo di lui che non lo faccia passare per mezzo eretico» e aggiungeva: «confesso che le mie lodi gli riuscirono sovente preoccupanti, per i vincoli che a Lui imposero i suoi superiori e potrei narrare in proposito alcuni episodi» ([33]).

Infatti una relazione del professor A. Cuschieri — inviata riservatamente da Gemelli a Chiocchetti — sosteneva: «il padre Chiocchetti, a volerlo giudicare... è addirittura un crociano... Ritengo disastroso e a dirittura antiscolastico il sistema proposto dal... padre Chiocchetti». E perfino Gemelli ammetteva: «in filosofia ha alcune idee che, pur non essendo per nulla degne di grave censura e pur non essendo contrarie alla fede e ai costumi, tuttavia sono state ritenute demolitrici della nostra filosofia, anche da persone autorevoli. Da parte mia ritengo che questa accusa sia fondata» e, aggiungendo le parole già citate a proposito della sua ingenuità, continuava: «Basta che una idea

([31]) UGO SPIRITO, *Il nuovo idealismo italiano*, Roma, 1923, pagg. 93-94.

([32]) G. DE RUGGIERO, *Filosofia contemporanea*, Laterza, Bari, 1920, vol. II, pag. 208 e segg.

([33]) Lettera di Croce al prof. Chiocchetti, cit. in nota ([14]).

sia nuova e si presenti sotto l'aspetto appariscente di giustizia e tosto egli l'accetta. Ciò spiega, psicologicamente, la grande influenza che ha avuto su di lui il Croce e come egli abbia integrato nella sua filosofia alcune tesi che vengono ritenute deleterie per la nostra filosofia». Nel mondo cattolico, dove si avvertiva l'aspirazione ad un'organica e coerente sintesi culturale, c'era una «tendenza non a capire storicamente personaggi, posizioni di pensiero, ma a giudicarli, a soppesarli, dal punto di vista dell'ortodossia cattolica, di un'ortodossia cattolica definita» ([34]).

Solo oggi si può valutare serenamente quanto la polemica fra idealisti e neoscolastici, abbia dato di scioltezza, di forza di penetrazione, nel diffuso conformismo della cultura accademica, al mondo cattolico. Garin sostiene che «la reazione cattolica antidealistica sul terreno filosofico aveva nei propri quadri uomini assai agguerriti, e perfino capaci di simpatizzare con le esigenze avversarie. Per non dir del Chiocchetti...»; Garin in breve afferma che enucleando dal crocianesimo un patrimonio di ricerche positive determinate, si cercava con intelligenza di far proprio quanto dell'attualismo era fondamentalmente cristiano, recuperandone la base metafisico-teologica.

Davvero era questa l'ambizione di Chiocchetti anche se Gemelli, che più di lui conosceva il mondo, lo invitava già nel 1918 a «non parlare altro per ora di Croce».

Adesso, in questa sede, non merita elencare diligentemente tutti i lavori filosofici del nostro che iniziò a collaborare alla «Rivista di filosofia neoscolastica» nel 1909. Diciamo che molti articoli vennero successivamente raccolti in volume come «La Filosofia di Benedetto Croce», che ebbe più edizioni, «La filosofia di G. Gentile», «Religione e filosofia», «Il pragmatismo», «La filosofia di G. B. Vico». Né vogliamo illustrarne la dottrina sistematica. Qui interessa tentar di disegnare i momenti di confronto e di difficoltà di padre Chiocchetti con la filosofia «ufficiale» cattolica.

Già nel 1919 la «Rivista di filosofia neoscolastica» aveva ospitato, nel quadro di un dibattito all'interno della Società italiana per gli stu-

([34]) PIETRO SCOPPOLA, *op. cit.*, pag. 52.

di filosofici e psicologici, una serie di critiche e osservazioni alle tesi di Francesco Olgiati e Emilio Chiocchetti ([35]).

Della rivista Chiocchetti divenne comunque nel 1921 redattore capo, ma sin da allora temeva «la lotta sorda che mi fanno i Gesuiti e Gesuitizzanti».

Puntualmente, nello stesso anno, la S. Congregazione delle Università degli studi gli negò l'approvazione a professore della Cattolica. Padre Gemelli comunicando al Provinciale di Trento la decisione lo pregava: «lo persuada ad essere tranquillo e a dare alla sua attività filosofica un indirizzo capace di sfatare l'accusa di kantismo e modernismo». «Di fronte a queste accuse — proseguiva in altra lettera al Padre Provinciale dei Francescani, in data 15 aprile 1922 — io l'ho sempre difeso e per questo ho corso anche rischio di non essere nominato Rettore della Università cattolica, per aver mostrato che egli non merita l'accusa di modernista... Chiocchetti deve guarire dalla malattia che oggi ha di vedere sempre e solo bene in coloro che stanno fuori del cattolicismo, vicino ad esso è vero, ma senza avere la forza di entrare in esso. Questa sua malattia è stata la malattia dei modernisti per la quale furono condotti a rovina e per lui pure pericolosa».

Oggi si potrebbero forse riscoprire e valorizzare i tentativi del modernismo (che in Italia comunque interessò «limitate cerchia» per usare una frase di A.C. Jemolo) con una chiave di lettura che tenga conto delle movimentazioni della chiesa postconciliare, ma ci sembra che di modernismo per padre Chiocchetti non si possa per nulla parlare.

Il fatto è che la polemica di certo intransigentismo faceva un distorto uso del termine modernismo. Di questo si era lamentato persino il bollettino «San Vigilio» dove don V. Zanolini aveva sostenuto che si era in presenza di «dispute ripugnanti e stomachevoli» e aveva

([35]) Nel dibattito intervennero P. Di Rosa, P. Mattiussi, F. Chiesa, G. Tredici, M. Collalto, C. Navoni, R. Calcaterra, G. Ghisinghelli, R. Bizzari, Cappellazzi, oltre naturalmente a Chiocchetti e Olgiati.

liquidato come «fanatici e pedanti quanti intendevano fare di ogni erba un fascio».

Nel Trentino (dove se di modernismo si dovesse scrivere bisognerebbe rifarsi alla Antonietta Giacomelli che tuttavia «tace a Rovereto dopo che han messo all'Indice, di fresco, il già vecchio libro suo *Adveniat*», la Giacomelli che fu vicina e in corrispondenza con Luisa Anzoletti e che si impegnò per l'interventismo) la condanna del modernismo fu netta, ma portata avanti correttamente. Don Zanolini scrisse: «il modernismo si deve assolutamente rigettare: ma per questo non tutto quello che è stato detto o insegnato da un vero o supposto modernista porta con sè l'impronta del Modernismo; infatti tra le macerie di una critica negativa e distruttiva si può ancora trovare qualche gemma preziosa, qualche cosa di sano che frutterà nel futuro»

Questa, presumibilmente, era anche la posizione di Chiocchetti che proprio su «San Vigilio» aveva scritto, come abbiamo visto, un saggio, molto oggettivo, sul modernismo. Per una condanna di modernismo erano sufficienti questi labilissimi segni: l'aver scritto su «La Voce trentina» in polemica con Vittorio Guerra che accennava al modernismo trentino (ma Chiocchetti si limitò a discorrere di neoscolastica); l'aver pubblicato un saggio didascalico; l'esser stato protagonista della vita culturale a Rovereto dove viveva, ma in silenzio, la Giacomelli; l'aver discusso di modernismo con Tullio Garbari o con Emert; l'aver scritto al Provinciale «sento tutta la necessità di uscire, almeno qualche volta, da questa scolastica che, buona sempre nei principi, diventa un po' ridicola quando presume di sciogliere ogni problema con un sillogismo in forma, senza chiedere aiuti validi a un pensiero più vero perché più evoluto, perché più in armonia con la realtà fisica, biologica, psichica della scienza. Non che io non ami la scolastica, tutt'altro, ma nonostante la mia ammirazione per i Suoi grandi, mi sembra doverla dichiarare insufficiente a corrispondere in tutto e da sola ai nuovi bisogni e ai nuovi indirizzi... Volli manifestare... il mio quotidiano programma di studio: *vetera et nova»;* l'aver citato i fogazzariani e Boine? Bastarono non per una condanna, che non ci fu, ma per sospetti e fatiganti ritardi nella sua nomina alla Cattolica. E dire che padre Chiocchetti era stato nominato nel 1914

all'ufficio di censore dei libri, con una lettera del Vicario vescovile di Trento che più volte richiamava la *«Pascendi»*, l'enciclica con la quale Pio X condannò il modernismo. Delle conseguenze di sospetti e ritardi si fece carico padre Gemelli che intervenne più volte dinnanzi alla Congregazione degli Studi e con l'allora cardinal Ratti. Ma gli si rispondeva che non era «opportuno insistere», anzi ne venivano altri attacchi come dal giornale «Fede e ragione». E Gemelli insiste: «Sottoposi la cosa a P. Cimino il quale constatò che, se non vi sono in Chiocchetti idee fondamentalmente errate, ve ne sono però tali che prestano facile il fianco alle accuse, specie gli nuoce la simpatia soverchia per gli idealisti e i rosminiani e ritenne che il Chiocchetti dovesse purgare il proprio sistema da quelle idee che dimostrano una soverchia influenza del Croce su di lui. Mi provai a far intendere queste ragioni al Chiocchetti. Ma inutilmente».

Gemelli vedeva chiaramente la situazione: «riconosco che se torto ha il Chiocchetti di non volersi piegare a considerazioni di opportunità (per la quale tutto ciò che è vero si deve dire, ma conviene dar tempo al tempo e fare opera lenta di persuasione)) torto hanno anche gli uomini della Congregazione che sono chiusi assolutamente a ogni novità di pensiero».

Gemelli non si stancava di predicare prudenza a Chiocchetti e sollecitava più volte il padre Provinciale a convincerlo. Padre Chiocchetti, a quanto par di capire dalle lettere di Gemelli, non si limitava però alla cocciutaggine, era anche orgoglioso: «padre Chiocchetti ha assunto un tono per il quale la facoltà di filosofia (mancato lui e il suo indirizzo) non ha alcun valore. Questo suo dispregio egli non ha nascosto ai giovani, alcuni dei quali hanno anzi sentito la dannosa influenza delle sue idee».

Chiocchetti, va ricordato, era stato chiamato da Gemelli a Milano, con il consenso dei superiori, per affrettare la fondazione della facoltà. Con l'incarico di redattore capo della rivista, aveva anche il compito di tenere una serie di conferenze filosofiche. E fu proprio da uno degli ascoltatori, il padre Mattiussi, che venne la denunzia a Roma che bloccò così la conferma della nomina a professore.

Se a Roma era sospetto, neanche a Trento, a quanto si può desumere, Chiocchetti aveva molti difensori. Non a caso è padre Gemelli

che detta quasi quello che deve scrivere il padre provinciale: «dica che il Chiocchetti non è per nulla modernista, ma sereno studioso cattolico, non rosminiano ecc. quanto meglio Ella saprà scrivere».

Anche Chiocchetti scrive da Moena un memoriale, ma la S. Congregazione risponde negativamente una seconda volta nell'ottobre del 1922, addebitandogli mancanza di «sicurezza di dottrina, precisione di linguaggio, chiarezza di concetto» pur sostenendo che «non si può dedurre che il Chiocchetti sia idealista, come altri l'ha accusato; ma pare che abbia, per mancanza di vigore, fatte concessioni insussistenti e imprudenti».

Chiocchetti scrisse al Provinciale di accettare «con vero stoicismo» (era davvero cocciuto) l'accusa di aver «pieni gli orecchi dell'inetto frasario moderno» ed ottenne di poter rimanere a Milano per continuare gli studi. «Voglio lavorare in modo da creare una nuova base di pensiero e di metodo per i cattolici d'Italia; ecco il mio sogno».

Riprese in mano, in effetti, le ricerche su Giovenale Ruffini e collaborò al «Giornale critico della filosofia italiana», ma nell'autunno del 1923 la sua presenza a Milano fu considerata inopportuna e indesiderata dal Ministro Provinciale di Milano e rientrò a Rovereto, da dove continuò a pubblicare ([36]), e da dove riprese — come vedremo più avanti — a frequentare l'ambiente studentesco.

Gemelli intanto non demordeva e lo voleva nuovamente a Milano per preparare la libera docenza, ma a Trento vennero avanzate delle riserve tanto che Chiocchetti non andò a Milano. Pur riuscendo, il 24 novembre del 1924, a conseguire la libera docenza davanti a una commissione presieduta da Giovanni Gentile, rimase a Rovereto fino a quando, nell'aprile del 1925, «avendo accolto il S. Padre la mia preghiera — comunica Gemelli — la Sacra Congregazione delle Università degli studi ha accordato il nulla osta a che p. Chiocchetti insegni nella nostra Università. Egli essendo libero docente è incaricato di

([36]) Tra l'altro sembra avesse steso un articolo pubblicato poi a firma di padre Gemelli come appare da un'annotazione in calce al primo capitolo del volume «Immanuel Kant» edito da «Vita e pensiero» e conservato alla Biblioteca dei francescani di Villazzano.

storia della filosofia moderna per il prossimo semestre». Di fronte a qualche resistenza del Provinciale Gemelli perentoriamente rispose: «la nomina è fatta dalla Santa Sede. Non c'è da discutere, ma da accettare». Alla Cattolica, Chiocchetti insegnò dal 1925 al 1931, alla facoltà di Filosofia e all'Istituto superiore di Magistero. I corsi tenuti furono: I prolegomeni di Kant, La filosofia di Vico, La filosofia della religione e della pratica di Kant, Fichte e G.B. Vico, La fondazione della metafisica dei costumi e della critica della ragion pratica, La critica del giudizio di Kant, Studio monografico su A. Rosmini, Spinoza, Leibniz, ancora Leibniz e nuovamente due volte la metafisica dei costumi di Kant.

Nel 1926 viene nominato direttore del Seminario di filosofia, «il suo seminario — come gli scriverà più tardi Sofia Vanni Rovighi — che se non è più materialmente il suo di via S. Agnese è però spiritualmente sempre quello».

Chiocchetti è finalmente sereno («mi trovo bene, molto bene. Sono veramente amato da discepoli, da professori e da confratelli... Sono al mio posto»), ma nel 1927 e poi nel 1928 ritornano i sintomi della malattia.

Gemelli gli consiglia dei congedi, ma di fronte all'aggravarsi del male, nel 1933, gli scrive di ritener opportuno «che tu ti ritiri dall'insegnamento». A malincuore Chiocchetti accetta e presenta le dimissioni il 31 agosto, dimissioni che sono accolte dal Consiglio di amministrazione e dalla facoltà che gli rivolge il 25 novembre un saluto per le «mirabili attività di studioso, di maestro e di padre».

Ora, si è discusso molto sulle cause del ritiro di Chiocchetti sicuramente dovute all'aggravarsi della malattia, anche se però non è da escludere una concorrente residua diffidenza. Padre Gemelli gli scriveva infatti il 18 luglio del 1929: «procura di essere prudente, molto prudente: sai bene com'è il mondo. Ora che ti ho anche questa volta difeso, devi ascoltare la mia parola amica affinché non si ripetano le accuse...».

E lo stesso Chiocchetti si confidava da Moena — dove tornava tutte le estati sol che potesse — al padre Provinciale: «sono noti (a Pisa) i miei disaccordi con Gemelli o meglio come P. Gemelli mi tratta, senza che io abbia mai detto nulla a nessuno. Il professor Saitta (che

aveva scritto a suo tempo su «La voce trentina») crede che P. Gemelli mi tratti così perché era corsa voce che mi avrebbero fatto rettore al suo posto. Ve la do come l'ho sentita. Il professor Carlini invece crede che io sia accusato per aver troppa stima di Rosmini e per questo vogliono eliminarmi». Le diffidenze insomma erano rimaste.

Da Rovereto, dove torna, Chiocchetti continua a pubblicare, seppur con minor attivismo.

Dal convento di san Rocco (durante la guerra si trasferì a Campomaggiore nel Lomaso) intrattiene una copiosa corrispondenza con la Sofia Vanni Rovighi, con Gustavo Bontadini, con Michele Sciacca che lo nomina tra i redattori italiani del «Giornale di metafisica» che tra i collaboratori stranieri annovera M. Blondel. Collabora anche a «Sophia, rivista internazionale di filosofia e storia della filosofia». Dal suo carteggio si ricostruiscono agevolmente i rapporti con le case editrici «Vita e pensiero», la «Liviana» di Padova, «La scuola» di Brescia, gli «Agiati» per le sue edizioni. Partecipa pure a qualche convegno come a quello di studi filosofici cristiani a Gallarate nel 1946. Quando gli era possibile, insegnava. L'encefalite progrediva: gli mancava la parola e negli ultimi anni anche la vista. Restarono così o allo stato di avanzato progresso o nel desiderio studi su Duns Scoto e su S. Agostino.

Rimaneva sempre in contatto con padre Gemelli al quale proponeva nuovi volumi, ma il rettore gli scriveva: «tu evidentemente vivi in un mondo lontano»; o negandogli la possibilità di un'edizione, «pensa che opere tue così importanti come erano quelle sul Gentile e sul Croce non sono ancora riuscite ad esaurirsi, ad onta che il numero di copie fosse assai limitato»; «non si tratta in una rivista di filosofia di fare lo spettatore, ma di pronunciare la tua parola di critica e dimostrare qual è la tua posizione».

Non erano mutati di molto i termini del confronto con il pensiero «ufficiale». Pur soffrendo, padre Chiocchetti si dimostrava sereno. A chi gli chiedeva come stesse — ricordò padre Orazio Dell'Antonio — rispondeva invariabilmente «non c'è male».

Padre Gemelli scrisse: «non è possibile scindere in P. Emilio Chiocchetti l'uomo e il pensatore... Bisogna penetrare l'animo di francescano prima ancora di leggere i volumi da lui sempre profon-

damente pensati e scritti con passione di studioso... La bontà d'animo era inseparabilmente unita alla profondità della sua indagine speculativa. Le sue spiccate tendenze verso la filosofia agostiniana ed in genere verso una filosofia che del Cristianesimo sentisse l'ultima aspirazione e non fosse quindi divisa dalla Teologia e dalla Fede, deriva da questo atteggiamento spirituale» ([37]).

Tra i giovani

Il francescanesimo spiega la multiforme presenza e il mai dismesso impegno di Chiocchetti nel mondo studentesco. Fissiamone qualche ricordo, di questa frequentazione con gli «amici studenti che amo tanto». Chiocchetti aveva scritto sul periodico dell'AUCT del primo dopoguerra «Noi giovani»: «so bene che le università, ora e chi sa fino a quando, sono fatte e ordinate quasi esclusivamente per la scienza e formano non uomini interi equilibrati nelle forze tutte dello spirito, ma uomini a metà, professionisti o professori; so anche che l'uomo non vive, no, di solo pane, ma vive anche di pane, e quindi di un impiego, e che a questo scopo è ordinato più immediatamente lo studio. Ma lo spirito non può, non deve sentirsi languire, e quasi atrofizzarsi altre attività sue congenite; il sentimento morale e il sentimento religioso. Allo sviluppo dei quali sono utili e necessarie, ma non sufficienti certe pratiche esterne di culto, anche se osservate appuntino; si richiede una vita religiosa intima come sostegno di una vera, intima, profonda moralità; si richiede una cultura accurata, non solo della mente, ma del sentimento e della volontà; meditazione si richiede...».

Era un progetto di «sapienza» che lo muoveva quindi tra le «forze studentesche» che gli si erano rivelate in Germania «anelanti a rinnovarsi sempre più e a rinnovare... Rinnovarsi e rinnovare con un progressivo riavvicinamento dello studio accademico al lavoro rude degli opificii, delle officine e dei campi». Di qui la sua attività, soprattut-

([37]) AGOSTINI GEMELLI, in «Rivista di filosofia neoscolastica» anno XLIII, 1951, n. 4, *In memoria di P.E. Chiocchetti.*

to di conferenziere, nell'Associazione universitaria cattolica trentina, nell'Associazione «Giovane Trentino», nella Congregazione mariana, all'Opera Cardinal Ferrari e nel circolo universitario francescano Ozanam a Milano.

Il professor Luigi Menapace ricorda di averlo conosciuto all'AUCT nel dopoguerra, dopo che si era rimesso dal primo attacco di encefalite e rammenta tra gli studenti l'ing. Unterrichter, l'avv. E. Cristanelli, Riccardo Rosa, Angelo Giacomo Mott, i notai Dalrì, Morghen e Marchesoni, l'avvocato Mario Eghenter, più tardi Giovanni Spagnolli (molte sue lettere sono conservate nell'epistolario).

Pure Tullio Odorizzi ([38]) ricorda le lezioni di padre Chiocchetti su san Tommaso, lezioni che vennero pubblicate sul periodico «Noi giovani» e che si pensò, dice Odorizzi, di raccogliere — come avvenne — in un volume stampato dalla editrice Athena.

Prima della guerra Chiocchetti aveva scritto più volte su «Juventus», la rivista bimestrale dell'associazione «Giovane Trentino», presieduta da Luigi Piccinini, che troveremo poi a Bolzano nel 1922 segretario del partito popolare e direttore della rivista «Il Ponte» («si rivolge alla popolazione italiana e ladina di quei paesi dove non arrivano nè i giornali trentini, nè la grande stampa italiana» e pubblicava corrispondenze in gardenese, fassano e fodom) e poi dell'«Alto Adige» (un settimanale del 1923 che pure pubblicava in ladino «Galerie di personagios benemeris de Ladinie») e nuovamente de «Il Ponte - Die Bruecke» in questo dopoguerra. Segretario de «Il Giovane Trentino» era Arcangelo Gadler, mentre tra i relatori di conferenze, accanto a Chiocchetti, abbiamo annotato Augusto Goio, Alcide Degasperi, e poi monsignor Pini, padre Bevilacqua, nomi che ci riportano alla FUCI, a monsignor Montini, e che un'altra volta ci rimandano a Maritain.

Al «Giovane Trentino» padre Chiocchetti parlava di «coscienza della rivoluzione cristiana, del rinnovamento cristiano» e invitava a «studiare la nostra storia, a profondarsi nella esperienza storica cristiana» per incitare «avanti giovani! Il futuro deve essere nostro».

([38]) Testimonianza all'autore (23 giugno 1975).

Quattro lezioni tenute al «Giovane Trentino» vennero raccolte in volumetto nell'aprile del 1913 con il titolo «Trattenimenti filosofici», volumetto che a cura del Comitato per le onoranze a padre Emilio Chiocchetti e per la passione del dr. Simone Sommariva è stato ora ristampato anastaticamente.

Nel 1914 – altro riferimento – padre Chiocchetti viene nominato dal vescovo Endrici «direttore della Congregazione Mariana Major» e padre Chiocchetti, sempre pronto, scrive su «Il Trentino»: «se nel nostro paese, se a Trento palpita ancora un po' di vita incorrotta e un po' di senso del valore spirituale della vita; se nel nostro paese penetrerà il soffio della nuova speculazione filosofica... quel giorno, nel nostro paese, i genitori manderanno i figliuoli alla Società Mariana...». Altro pensiero di padre Chiocchetti, in quegli anni prima del forzato esilio del 1915 – il sospetto di irredentismo era stato alimentato sicuramente dal suo impegno tra i giovani – era quello per le Missioni a favore delle quali scrisse una serie di note su «San Vigilio». Di Milano, del circolo Ozanam e del suo apporto ai giovani cattolici dell'Opera cardinal Ferrari s'è già accennato.

Resta da dire che Chiocchetti, tra i giovani, si muoveva con questo indirizzo: «noi vogliamo, al di fuori e al di sopra dei partiti, di tutti i partiti che dividono il nostro paese,... fondere insieme, nel pensiero e nell'azione, la cultura e la bontà».

E la frase programmatica consente di introdurre qualche elemento di valutazione politica. Il saio di francescano e gli stessi suoi interessi, filosofici e spirituali, escludono di per sè un impegno politico diretto di padre Chiocchetti, se non di formazione culturale, dottrinaria. Qualcosa tuttavia si può dire.

Anzitutto, anche padre Chiocchetti, come il vescovo Endrici e Alcide Degasperi, nutriva simpatie per i «cristiano sociali» (va sottolineato che nel Trentino, a differenza di Bolzano e del Tirolo, non si era avuto «uno sdoppiamento in partito conservatore, statalmente cattolico e un partito progressista, democratico cristiano», come avvertiva su «La voce trentina» Alfredo Degasperi).

Chiocchetti scriveva che «è dovere di tutti quei cattolici che non amano vedere ingrossare di giorno in giorno l'esercito dei socialisti... lasciar libero sfogo alla tendenza e all'entusiasmo giovanile entro i

confini dei principi cristiani. La questione di vita è qui: i cattolici devono mostrare con l'opera che i principii nostri concedono una quasi illimitata libertà di movimento nel campo sociale».

Su «Il Trentino», dopo l'enciclica *Pascendi*, avrebbe ad ogni buon conto negato la continuità di un'influenza murriana sui popolari trentini che conosceva bene. Nell'articolo appena citato, Chiocchetti prende le difese di Alcide Degasperi nella sua polemica sull'istituzione di una università italiana in Austria ([39]), polemica che vedeva i popolari divisi dai socialisti non tanto sulla richiesta in sè — comune a tutti i partiti trentini — quanto sull'opportunità di accedere alle proposte del Governo per Vienna, o sulla scelta di Trento o Rovereto, o sulla tesi del «Trieste o nulla», sostenuta quest'ultima dai socialisti.

Nei confronti dei liberali, padre Chiocchetti appare molto duro, almeno quando scrive sotto pseudonimo su «La Voce trentina»: «dalla vecchia liberaleria, e forse meno dalla nuova, non c'è più nulla da sperare. Ha fatto il suo tempo: da agitatrice di problemi... è diventata una vecchia pettegola brontolona da salotto...»; «Ah! borghesia, borghesia sfatta, che nascondi le piaghe da mettersi a nudo e addormenti e t'addormenti nel letargo...».

Ai socialisti era più attento — come testimoniano le citazioni, e quindi le letture, da G. Salvemini, Agostino Lanzillo, P.G. Proudhon — ma parlava di «disfatta morale del socialismo»: «la concezione della quale vive il socialismo del partito — scrive su «Il nuovo Trentino del 19 luglio 1919 — è bugiarda... tutto materialismo volgare e basso. La morale socialista attuale non si fonda altro che sulla demagogica sopravalutazione e legittimazione degli istinti più bassi della classe lavoratrice. Tutta la storia del socialismo italiano durante la guerra è triste documentazione di questa verità».

Quanto all'irredentismo — problema chiave nella società trentina degli inizi del secolo — sappiamo dell'obbligo all'esilio e padre Chioc-

([39]) Sul problema vedi FERDINANDO PASINI, *L'università italiana a Trieste*, Quaderni della Voce, Firenze 1910. Ritroviamo così Pasini che era stato esponente della Società studenti trentini e che si era trasferito a Trieste dove insegnava e ritroviamo «La Voce» fiorentina.

chetti vivrà a Schwaz e Vienna — abbiamo solo una sortita, comprensibile, a Cles l'11 novembre 1918, all'immediato rientro in patria insomma. Il padre francescano esplode in un discorso: «Benedite, gran Dio, l'Italia». In conclusione, padre Chiocchetti appare nettamente inserito nel mondo cattolico-popolare; ai giovani parlava di un «atteggiamento di lotta e di conquista» di un impegno «a conquistare cristianamente la stampa», di «cattolici uniti fra loro dal vincolo di una santa recisa intolleranza».

Netta è la sua posizione sulla questione scolastica. Già quando era a Lovanio aveva inviato delle corrispondenze al «Il Trentino» sulla lotta che si svolgeva in Belgio sulla nuova legislazione scolastica, opponendosi alle «scuole neutre», esaltando il trionfo del Belgio cattolico e sottolineando in particolare il ruolo sostenuto dai giornali e dagli studenti.

Analoghe tesi sostiene nel primo dopoguerra, quando il problema si pone davvero per il Trentino alle prese con la legislazione italiana, sempre a difesa della libertà d'insegnamento ([40]).

Il suo orientamento è limpidamente definito in una relazione tenuta alla Settimana sociale dei cattolici a Napoli nel 1925 sul tema: «principi e direttive in ordine alla scuola...».

Nella relazione — pubblicata negli atti editi da «Vita e pensiero» — padre Chiocchetti ricostruisce l'impegno dei cattolici nella scuola (rifacendosi a D'Ondes Reggio, Rosmini, Capponi, Rezzara, Toniolo, Paganuzzi, Radini, Tedeschi, all'Unione popolare cattolica) a difesa della libertà d'insegnamento contro le «rovine che accumula la scuola neutra o la scuola laica» e asserisce che «dopo che alla Chiesa, e dipendentemente dalla Chiesa, l'educazione spetta ai genitori», che quello dell'educazione è «un diritto anteriore ad ogni diritto civile».

Soggetto dell'educazione è ogni uomo; fine, sviluppare l'anima;

([40]) La questione scolastica si pose nel 1919 a proposito dell'insegnamento religioso nelle scuole, insegnamento che era obbligatorio in Austria e solo facoltativo in Italia. In effetti il nuovo ordinamento italiano entrò in vigore con l'anno scolastico 1923.
Si discuteva inoltre, pure allora, dell'autonomia scolastica ed in particolare della permanenza, e in che termini, dei consigli scolastici elettivi provinciale e locali.

oggetto, «tutta la verità dell'ordine sopranaturale e dell'ordine naturale necessaria e utile al raggiungimento dell'ultimo fine».

Le opere di carità

Accanto al polemista, ecco però il religioso. Padre Chiocchetti nel 1919 fa propria in pieno l'idea lanciata all'asilo Rosmini di Rovereto da Maria Lenner che si proponeva, sull'esempio di altre province italiane, di costituire un'opera sociale, la «Famiglia materna», una casa per ragazze madri, dove i figli potessero crescere e vivere con le madri, mirando alla «formazione della famiglia materna, là dove è impossibile avere la famiglia parentale, cioè la famiglia nel senso integro della parola».

Padre Chiocchetti costituisce un comitato a Rovereto che poi si estende con gruppi «Amiche dell'Opera» a Trento, Mezzolombardo, Cles, Mezzocorona. I padri francescani e i terziari raccolgono fondi. L'opera, sulla base della donazione di un terreno e di una casa colonica da parte della Lenner, può sorgere nel 1920. Lo statuto viene approvato con decreto del Commissariato civile n. 24963 del 22 maggio 1920 e suona: «L'Opera assistenziale Famiglia materna è istituto per l'assistenza, il ricovero e la morale e religiosa rieducazione delle primigestanti illegittime e delle ragazze madri del Trentino durante la gestazione, il parto e un tempo più o meno lungo dopo la nascita del bambino; come pure per l'assistenza e per l'educazione della prole... Il presidente deve essere un Francescano eletto dal superiore».

L'Opera, che non voleva essere «nè un penitenziario, nè un convento», prevedeva gruppi di amiche, soci fondatori (i terziari il cui ordine veniva propagandato da Chiocchetti sui giornali), patroni ordinari e benemeriti. Mutò veste giuridica nel 1932 quando l'amministrazione venne assunta dall'ONMI e dalla Provincia di Trento. Con sanzione sovrana del 30 novembre 1933 la pia istituzione prese la denominazione di «Famiglia materna, opera assistenziale della Provincia»; l'istituto venne ampliato e sistemato con i fondi raccolti per le nozze del Principe di Piemonte. Dopo una sospensione nel 1940, ri

nacque in questo dopoguerra, almeno sino al 1960, quando la casa divenne reparto maternità dell'ospedale civile. L'istituzione – dove il nipote padre Tommaso Chiocchetti ha ripercorso le strade dello zio come assistente religioso dal 1956 al 1974 e dove è tuttora consigliere di amministrazione – esiste tuttora, in via Saibanti 6, retta da un consiglio di amministrazione presieduto dall'on. ing. Giuseppe Veronesi.

Dal 1974, cessata l'affittanza all'ospedale, è stata trasformata in asilo al piano terra, in «soggiorno Rosmini» ai piani che ospitano una cinquantina di ragazze (tipo collegio della Protezione della giovane, gestito dall'Associazione Cattolica Internazionale al Servizio della Giovane); all'ultimo piano delle stanze sono però riservate all'originaria finalità o quanto meno ad accogliere persone in difficoltà con la famiglia.

L'esempio di Rovereto, appoggiato e sostenuto da padre Chiocchetti, fu da lui riproposto a Cornaredo di Milano, dove sorse analoga istituzione, con analoga campagna di raccolta di aiuti, con analoghi appelli; tra i patroni figura anche Tommaso Gallarati Scotti, un altro nome che ci riporta al modernismo

Nell'epistolario di padre Chiocchetti non si contano le lettere di patrone, e soprattutto le molte lettere di riconoscenza delle ospiti al «fondatore», un altro indizio per tentar di comprendere la figura di padre Chiocchetti che abbiamo seguito con alcuni riferimenti alla sua attività di studioso, e al suo apostolato.

Non abbiamo ritenuto di illustrare il suo sistema filosofico neoscolastico, un eclettismo che mirava ad assorbire in un unico organismo vari contributi, fors'anche perché appartiene ormai alla storia della filosofia anche se rimane tuttora centrale il problema principale di Chiocchetti, quello della conoscenza. Abbiamo preferito seguirlo nei conventi del Trentino, dove insegnava nei licei francescani o dove era accolto ammalato ([41]), da Arco a Rovereto, da Villazzano a Mezzo-

([41]) Notizie neurologiche in «Teoresi», 1957. A Trento padre Chiocchetti era in cura dal dr. Pergher. L'anno della sua morte è il 1951.

lombardo, Cles, Campo Lomaso; ricostruirne la presenza, se non l'immagine, nella vita culturale trentina e nel mondo cattolico italiano: personaggio, indubbiamente, con più di una faccia: quella del ricercatore appassionato e orgoglioso; quella del sollecitatore di cultura; quella del propagandista cattolico; quella del frate generosamente alla ricerca del bene.

P. Emilio Chiocchetti in un medaglione bronzeo dello scultore moenese Cirillo Dell'Antonio.

NADIA TRENTINI

L'USO DELLE FONTI ORALI NEGLI STUDI STORICO-FOLCLORICO-ANTROPOLOGICI

Con il presente scritto, la dott. Nadia Trentini di Predazzo inizia la sua collaborazione con la nostra rivista. L'Autrice si è laureata in Sociologia presso la Libera Università degli Studi di Trento nell'anno accademico 1981-82 con una tesi dal titolo Aspetti della vita rurale tradizionale in Val di Fassa. Tra antropologia, sociologia e storia orale, *di cui pubblichiamo qui di seguito la parte metodologica, quale introduzione al testo integrale di un'intervista raccolta durante il lavoro di ricerca sul campo.*

Sui prossimi numeri saranno pubblicati i capitoli più significativi di questo lavoro, in cui vengono ricostruite — attraverso le dirette testimonianze dei protagonisti — le vicende e le condizioni di vita in Fassa agli inizi del secolo.

La Redazione

Allo stato attuale della sistemazione scientifica del metodo di ricerca che utilizza le fonti orali, è piuttosto difficile dare risposte definitive sia a problemi specifici di metodo che a problemi relativi alla collocazione del metodo stesso all'interno di discipline come l'antropologia, la storia, la sociologia, la demologia, ecc. Discipline inevitabilmente coinvolte nell'analisi dei molteplici aspetti della vita di un'entità socio-culturale.

Questa introduzione intende porre in rilievo le diverse problematiche (senza peraltro pretendere di darne soluzioni), che sono emerse nel corso della ricerca in val di Fassa, considerandone sia gli aspetti teorici che pratici.

I.

Le tradizioni orali sono sempre esistite ed esistono tuttora in ogni cultura, anche se soltanto da alcuni secoli sono diventate oggetto di curiosità e di studio.

Inoltre, questi ultimi anni hanno visto crescere l'interesse verso una particolare forma di trasmissione orale: il ricordo verbalizzato delle generazioni più anziane. Parallelamente, sempre maggiore importanza è stata riconosciuta alle registrazioni di questi ricordi, come fonti supplementari allo studio della storia.

Il dibattito sull'uso delle fonti orali, particolarmente vivace in questi ultimi anni, ha focalizzato l'attenzione da un lato verso problemi strettamente metodologici, e dall'altro, verso il riconoscimento della fonte orale come «documento storico». Particolarmente interessate e coinvolte in queste problematiche, discipline come l'antropologia, la storia, gli studi folclorici e la sociologia, hanno dato diverse risposte ed orientamenti.

Val comunque la pena chiarire alcuni concetti: all'interno della categoria generica di «trasmissione orale» si distinguono le due accezioni di *storia orale* e di *tradizione orale*.

Secondo Jan Vansina per *tradizione orale* si intendono «quei ricordi raccolti sulla bocca di coloro che, intervistati, narrano le loro personali esperienze» mentre *le storie orali* «sono resoconti di testimoni oculari, laddove le tradizioni orali si sostanziano di racconti che si tramandano di bocca in bocca alle generazioni future» (1).

La tradizione orale, però, si suddivide a sua volta nelle due sottospecie *tradizioni orali formalizzate* e *tradizioni orali superficiali di tipo informale*. Le seconde sono «abitualmente storie familiari che risalgono addietro di due o più generazioni e si possono rinvenire in ogni parte del globo» (2) mentre le prime hanno «carattere più formale, e cioè più ufficiale, della tradizione. Esse rappresentano la sanzione sul passato, la mappa culturale di un intero gruppo; discendenza, villaggio, culto, clan, regno ecc.» (3) e non sarebbero reperibili in Europa perché la loro funzione sarebbe stata delegata ai documenti scritti.

(1) Jan Vansina, «Tradizione orale e storia orale: risultati e prospettive», *Quaderni storici* 35, 1977, p. 340.

(2) *Ibidem*, p. 348.

(3) *Ibidem*, p. 350.

Della *tradizione orale* si tratterà più ampiamente in seguito quando verranno affrontate le questioni relative alle funzioni demandate loro nelle società letterate ed in quelle illetterate.

Circa la definizione di *storia orale* invece, va detto che, seppur chiara ed inequivocabile, è perlomeno inadeguata a definirne gli scopi.

Nel loro primo convegno i membri della *Oral History Association* (4) definirono la *storia orale* come la disciplina che dovrebbe essere costruita registrando «the feelings and opinions of the 'mass-persons' - the so called Common man or Man-in-the-Street» (5) e l'intervista come una collezione sistematica, ordinata e conservata di opinioni e racconti testuali di gente testimone e coinvolta in eventi di interesse per gli studiosi futuri.

Ma anche questa definizione è inadeguata poiché, a rigor di logica, ogni intervista registrata dovrebbe essere allora considerata *storia orale*. È noto invece che l'oggetto dell'intervista varia secondo gli scopi e gli interessi di chi lo usa, siano essi sociologi, antropologi, folcloristi o storici.

Sulla scelta del materiale che possa e debba essere considerato *storia orale*, la questione è ancora irrisolta. Non potrebbe d'altronde essere altrimenti considerando il fatto che finalità e metodologie diverse caratterizzano l'approccio della sociologia, della storia e dell'antropologia allo studio della *tradizione orale* in senso lato, e della *storia orale*. È chiaro che in una situazione in cui gli stessi oggetti d'indagine, le fonti orali, sono diversamente intesi ed ai quali sono dati valenze e significati diversi, non può che rendere difficile l'applicazione di modelli euristici allo studio della storia orale.

Ma non è tutto. A questo si aggiunge l'ancora irrisolto problema della «storia» all'interno delle discipline etno-antropologiche. L'utilizzo delle fonti orali nella ricostruzione di una realtà culturale rimette inevitabilmente in discussione il concetto di «storicità» della cultura.

In un intervento al Convegno Internazionale «Antropologia e storia: fonti orali», Bernardo Bernardi così riassumeva le nuove tendenze: «Oggi il problema si specifica attorno alle fonti orali. Si tratta di un aspetto limitato di tutta la problematica connessa al concetto di storia. La limitazione, se è un pregio, poiché circoscrive il campo e consente un approfondimento delle implicanze metodologiche, risulta tuttavia complessa poiché impegna oltre

(4) Fondata nel 1948 da Allan Nevins della Columbia University.

(5) William W. Moss, «The Future of Oral History», *Oral History Review*, New York, 1975, p. 6.

agli antropologi, i cultori di altre discipline, in particolare gli storici, i folkloristi ed i sociologi» ([6]).

Considerando brevemente le fasi degli studi folclorico-antropologi di questi ultimi cent'anni si verifica come, nella seconda metà del secolo scorso, con impostazioni naturalistiche e positivistiche, l'evoluzionismo inglese avesse tentato di ricostruire la catena genetica della cultura, considerando i fatti folclorici come «residui», resti cioè di stadi precedenti, persistenti in fasi culturalmente più avanzate. L'idea era cioè quella di ricostruire una genesi storica dello sviluppo culturale dell'umanità, proprio attraverso lo studio dei resti e delle società primitive.

Anche se in polemica con la scuola evoluzionista inglese, i diffusionisti, contrapponendo la teoria monogenetica dei fatti culturali a quella poligenetica, non abbandonarono la prospettiva storica poiché ritenevano possibile tracciare la storia di un fatto culturale seguendone le peregrinazioni fino al luogo d'origine.

Per gli studiosi della scuola storico-culturale inoltre, l'etnologia altro non doveva essere che una disciplina storica il cui compito si concretizzava nell'elaborazione di una storia naturale ed universale dell'umanità. E tutto ciò sarebbe stato possibile raggiungendo una sintesi fra storicismo e naturalismo.

È solo a partire dagli anni venti che il funzionalismo inglese, ed in parte quello americano, metteranno in dubbio, in aperta polemica con la scuola storico-culturale, l'utilità di ricercare le origini storiche della cultura e di conseguenza, la possibilità stessa della sua storicizzazione. Negando la possibilità di interpretare i fenomeni culturali secondo le categorie che sono peculiari alle indagini storiche, i funzionalisti contestavano all'etnologia il suo stesso esser scienza. Il problema, secondo Radcliffe - Brown, si sposta anche sul significato e sulla valenza scientifica attribuibile alle ricerche storiche che, volte al particolare ed all'individuale, non possono considerarsi scienze. Configurandosi come disciplina di tipo storico, l'etnologia non potrebbe perciò aspirare al ruolo di scienza. L'antropologia sociale, invece, nel momento in cui tenta di interpretare i fenomeni culturali ed i meccanismi del sistema di relazioni di cui ogni elemento è parte interagente (la struttura), si configurerebbe come scienza poiché, dall'osservazione dei fatti

([6]) Bernardo Bernardi, «La storia nella storia dell'antropologia», *Quaderni Storici* 35, (1977), p. 325.

e dei fenomeni concreti, procederebbe induttivamente alla formulazione di leggi generali che ne regolano i rapporti nel sistema.

Prescindendo dagli specifici ambiti dell'etnologia e dell'antropologia sociale, la questione si fa epistemologica. Il superamento della dicotomia fra approccio nomotetico generalizzante ed approccio idiografico individualizzante è stato possibile quando l'analisi epistemologica ha individuato nei caratteri antitetici dei due approcci due diversi livelli di ricerca: il livello dell'esperimento del primo ed il livello dell'osservazione del secondo. Livelli sempre distinti e mai confondibili. Infatti, «L'osservazione dei fatti, da un lato e, dall'altro, l'elaborazione di metodi che consentono di utilizzarli per costruire modelli, non si confondono mai con l'esperimento attraverso i modelli stessi» (7).

Non esisterebbe allora contraddizione fra il livello dell'osservazione e dell'individuazione della ricerca etnologica ed il livello dell'esperimento e della generalizzazione della ricerca antropologica. Esisterebbe invece intima correlazione fra i due livelli poiché dal secondo è possibile giungere al primo attraverso procedimenti deduttivi. La costruzione di modelli non sarebbe allora semplice descrizione della realtà osservata o qualcosa di deducibile in base ad essa. La costruzione di modelli è operazione speculativa attraverso la quale la realtà osservata può rendersi intelleggibile.

La struttura sociale non sarebbe allora definibile induttivamente dall'osservzione dell'insieme delle relazioni sociali, non sarebbe cioè una realtà empirica come l'hanno intesa i funzionalisti, ma si concretizzerebbe nei modelli costruiti in base ad essa, modelli mai confondibili con la realtà, anche se possono esserle simili (8).

La complessità del problema richiederebbe senz'altro più ampia tratta-

(7) Claude Lévi-Strauss, *Antropologia Strutturale*, Il Saggiatore, Milano, 1971, p. 312.

(8) Già nel 1904, Max Weber così criticava il tentativo di «una trattazione 'oggettiva' dei processi culturali, per la quale debba valere come scopo ideale del lavoro scientifico la riduzione di ciò che è empirico a 'leggi'». Perché «1. ... la conoscenza delle leggi sociali non è conoscenza della realtà sociale, ma è conoscenza soltanto di uno dei diversi strumenti di cui il nostro pensiero ha bisogno a tale scopo; 2. perché non si può concepire una conoscenza dei processi culturali se non sul fondamento del significato che ha per noi la realtà della vita, sempre individualmente atteggiata, in determinate relazioni particolari...» E la cultura sarebbe allora «una sezione finita dall'infinità priva di senso del divenire del mondo, alla quale è attribuito senso e significato dal punto di vista dell'uomo». Max Weber, *Il metodo delle scienze sociali*, Einaudi, Torino, 1958, pp. 55-56.

zione, ma non è questa la sede per riflessioni che richiederebbero l'apporto degli studi epistemologici sia nel campo delle scienze sociali e umane che fisiche e matematiche. ([9]).

Tornando al problema della storia all'interno degli studi antropologici va rilevato come, nonostante lo strutturalismo abbia scelto l'analisi di fenomeni sincronici, più omogenei e facilmente studiabili che non quelli diacronici, non abbia eluso la problematica sul rapporto etnologia-storia.

Se il funzionalismo assimilava etnologia e storia in una supposta indissociabilità di orientamenti, per Lévi-Strauss, essi sarebbero opposti. Infatti,

> «l'etnologo procede in avanti cercando di raggiungere, attraverso una zona cosciente che non ignora mai, un ambito sempre più vasto di quell'inconscio verso cui si dirige; mentre lo storico procede, per così dire, come i gamberi, tenendo fissi gli occhi sulle attività concrete e particolari, da cui si allontana solo per considerarle in una prospettiva più ricca e più completa». ([10]).

Etnologia e storia si distinguerebbero allora solo nel loro diverso modo di organizzare gli elementi dello stesso oggetto d'indagine. Ma il diverso orientamento sarebbe stato inoltre tradizionalmente distinto anche in base all'esistenza o meno di documenti scritti nelle società studiate. Secondo Lévi-Strauss però,

> «questa limitazione può essere spesso superata dalla tradizione orale, così ricca presso certi popoli africani e dell'Oceania [e] non la si può considerare una barriera rigida» ([11]).

È anche vero che Lévi-Strauss ha distinto società etnografabili e società storificabili ([12]) ma quanto sopra citato sembra inequivocabilmente confermare che, indipendentemente dall'impostazione sincronica di tutta la sua analisi, egli intende la tradizione orale come possibile documento storico.

E il riconoscimento della fonte orale a documento storico porta automaticamente al superamento della discriminazione fra società storificabili e società non storificabili.

([9]) Per uno studio epistemologico del metodo delle scienze fisiche e matematiche vedi Werner Heisenberg, *Fisica e Filosofia*, Il saggiatore, Milano, 1963.

([10]) Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 37.

([11]) *Ibidem*, p. 37.

([12]) Sulle accezioni di società storificabili e società etnografabili cfr. Claude Lévi-Strauss, *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Einaudi, Torino, 1967, pp. 273-278 e le considerazioni di Bernardo Bernardi, *op. cit.*, p. 332-33.

Infatti, con la valorizzazione della tradizione orale si è giunti, da un lato, al superamento del pregiudizio secondo il quale le società illetterate non hanno storia, e dall'altro, al riconoscimento del valore autonomo dell'oralità nelle società letterate.

È opinione diffusa fra antropologi e studiosi di storia che l'aver reso valore di documento alla testimonianza orale abbia aperto nuove vie all'ingresso della storia nelle discipline antropologiche. Le nuove tendenze si stanno infatti indirizzando verso impostazioni di tipo dinamico che, pur non abbandonando prospettive sincroniche, intendono la storia come fattore determinante ed interagente della totalità della cultura.

Fonti orali e fonti scritte

Se la tradizione orale è vecchia come il mondo e rintracciabile ovunque come mezzo di riperpetuazione culturale, vastissima è anche la produzione letteraria, folklorica e antropologica inerente. Basti pensare che, accanto alle ormai note raccolte di fiabe dei fratelli Grimm, alla monumentale opera del Pitré, alle raccolte di tradizioni orali africane di Frobenius, tanto per ricordarne alcune, esiste una rete capillare di raccolte «minori» interessate alla tradizione di singoli villaggi, comunità, paesi, etnie, ecc.

Diversi intenti stanno alla base dell'interesse verso ogni forma di oralità: si possono qui ricordare gli studi filologici sulla poesia popolare in letteratura, l'analisi dei miti in antropologia, lo studio dei canti popolari in etnomusicologia o quello dei dialetti in linguistica ecc.

Più recente è invece l'interesse della storiografia verso la tradizione orale, coinciso con i primi tentativi volti ad assegnare alla fonte orale un preciso dignificato «storico».

Va innanzitutto detto che l'aver riconosciuto alla fonte orale un preciso significato storico è acquisizione recente e niente affatto pacifica. Infatti, se da una parte cresce l'interesse verso la *storia orale,* dall'altra si riscontra un evidente scetticismo verso questa particolare forma d'indagine considerata poco attendibile e superficiale.

La questione si pone in questi termini: fino a che punto cioè la testimonianza orale può essere considerata documento storico? È noto che la storiografia si avvale quasi esclusivamente di fonti scritte e che il suo problema è quello della verifica delle fonti. Ma con quali criteri si assume come veridico un documento e, soprattutto, con quali criteri si considera un evento come «storicamente significativo»? Secondo Carr, la possibilità che un

evento possa «essere considerato o meno un fatto storico dipende da un problema d'interpretazione» ([13]) ed «i fatti storici non esistono finché lo storico non li crea» ([14]).

Se ne deduce perciò che è il lavoro dello storico a creare «la storia» e non l'evento o il documento in se stessi.

Considerazioni analoghe possono esser fatte per le testimonianze orali. In società illetterate e semiletterate, dove la fonte scritta manca o è carente, le tradizioni orali sono ancora forme di consapevolezza storica e di continuità culturale. La fonte orale assolverebbe quindi, in determinate società, la stessa funzione della fonte scritta nelle società letterate.

In questi ultimi anni studiosi di tradizioni orali hanno dimostrato come molte società senza scrittura abbiano elaborato particolari tecniche mnemoniche per tramandare ai discendenti senza errori ed in modo «veritiero» e cronologicamente esatto, la successione di eventi che le hanno interessate. Ciò dimostrerebbe come, anche per le società cosiddette primitive, si ponga il problema della propria «storicità», intesa come identità culturale riperpetuabile e trasmissibile di generazione in generazione. È infatti curioso notare come, ad esempio fra i Kuba ([15]), siano previste sanzioni di tipo disciplinare nei confronti di coloro che, preposti alla conservazione della tradizione, ne dimenticano degli elementi. È il prezzo che deve pagare chi mette in crisi l'identità storica del gruppo.

Appare chiaro come, in società prive di scrittura, la tradizione assuma un carattere fortemente formalizzato, carattere assente invece nelle società letterate. Sorge allora un primo dubbio: se una tradizione fortemente formalizzata permette allo storico di ricostruire organicamente un succedersi di eventi, fino a che punto è possibile operare in presenza di sole tradizioni di tipo informale? La questione è di rilevanza cruciale per chi abbia scelto come campo d'indagine società in cui coesistono tradizione orale e documentazione scritta. Anche se molta documentazione scritta ha le sue radici nella tradizione orale, la sua trasmissione è stata di fatto demandata ai documenti scritti che hanno limitato la funzione della tradizione a testimo-

([13]) Edward H. Carr, *Sei lezioni sulla storia*, Einaudi, Torino, 1966, p. 17.

([14]) *Ibidem*, p. 26.

([15]) Sulle diverse forme di controllo sociale sulla recitazione della tradizione orale vedi Jan Vansina, *La tradizione orale. Saggio di metodologia storica*, Officina Ed., Roma, 1976 p. 77.

nianze di uso comune trasmesse casualmente di generazione in generazione. Più libera e meno cristallizzata della tradizione formalizzata, la tradizione nelle società letterate ha visto, da una parte, il suo progressivo processo di fissazione ed irrigidimento definitivo nel testo scritto e, dall'altra, un lento ma inesorabile scadimento nel dimenticatoio, delle sue infinite varianti e versioni.

L'intrinseca «fissità» della tradizione formalizzata, il suo supposto carattere di maggior storicità e la sua «testualità», l'ha fatta preferire in passato alla tradizione di tipo informale che, trasmessa senza particolari controlli sociali, avrebbe carattere scarsamente storico. Secondo gli studiosi di tradizione orale, la testimonianza oculare o il ricordo personale, anche se trasmessi oralmente, non farebbero parte della tradizione orale e sfuggirebbero ad un controllo storico. Sarebbero di conseguenza più difficilmente utilizzabili nella ricostruzione di una particolare realtà.

La maggior considerazione riservata alla tradizione formale da parte di antropologi e storici ha spostato il campo d'indagine verso società prive di scrittura come, in particolar modo, quelle africane. La produzione più ampia e sistematica è infatti tutt'oggi riscontrabile negli studi degli «africanisti» che hanno elaborato metodologie senz'altro raffinate ed avanzate, considerando la giovane età di questo tipo di indagine.

Più complessa e contradditoria è invece la situazione degli studi interessati alla tradizione di tipo informale come mezzo di ricostruzione storica.

Si è detto che la tradizione informale è rintracciabile ovunque e che, nelle società letterate, convive con il documento scritto. Ma se in determinate società la tradizione formalizzata è l'unico riferimento storico, altrettanto non si può sostenere della tradizione informale in Europa, ad esempio. È chiaro quindi che la sua particolare posizione richiede l'adozione di modelli interpretativi specifici.

Particolarmente interessato allo studio della tradizione informale è lo studioso di storia orale e ciò che lo distingue dallo studioso di tradizioni orali, è l'uso più lato delle fonti orali. Per lo studioso di storia orale, infatti, anche la testimonianza oculare, la reminiscenza personale o il resoconto di eventi visti di persona, possono essere profiquamente utilizzati nell'interpretazione storica, e non è un caso che la storia orale abbia scelto come ambito operativo, società colte o semicolte.

Quando, concludendo il suo intervento al Convegno Internazionale «Antropologia e storia: fonti orali», Jan Vansina così sintetizzava lo stadio attuale degli studi sulla comunicazione orale «L'elaborazione teorica complessiva sul conflitto insorgente tra la comunicazione orale, quando viene in

contatto con la scrittura, è compito che affidiamo al futuro» ([16]), coglieva il peculiare significato del «far storia orale» nella verifica, oggi ai suoi primi passi, del rapporto tra fonte scritta e fonte orale.

La storia orale

La storia orale ha preso l'avvio negli Stati Uniti dove, nel 1948, su proposta di Allan Nevins (tutti concordi nel considerarlo il precursore), vennero realizzate interviste attraverso le quali venivano portate alla luce esperienze vissute di persone la cui vita era considerata ricca di «significato storico». Nell'intento di questi ricercatori, la storia di questi personaggi doveva diventare complementare a quanto di ufficiale già esisteva, per rendere più completo ed imparziale il quadro che ne poteva risultare. Le testimonianze raccolte da Nevins e collaboratori riguardavano una particolare élite americana: politici, personaggi influenti, uomini d'affari ecc., eminenti rappresentanti del sistema americano. Parallelamente si sviluppò, sempre in America, l'uso dell'intervista da parte dei folkloristi e degli etnologi che preferivano invece volgere il loro interesse verso gli strati polari, come recupero, in chiave storica, delle sopravvivenze e delle tradizioni di società subalterne.

Le due tendenze permangono tuttora e, seppur concordi su aspetti propriamente metodologici, divergono profondamente nel loro oggetto d'indagine:

> «da una parte i sostenitori dell'élitelore ([17]) portano avanti l'eredità di Allan Nevins e dei suoi studi sugli americani eminenti; dall'altra i fautori del folklore ([18]) hanno esteso questo concetto alle

([16]) Jan Vansina, *op. cit.*, p. 356.

([17]) Il neologismo élitelore nasce come termine contrapposto a folklore, inteso come studio dello «spirito» delle classi dell'élite.

([18]) Fra i fautori del folclore, gli storici della New Left americana, riunitisi nel dicembre 1970 nel meeting della *American Historical Association* sul tema «The Establishment and the Tape Recorder: Radicalism and Professionalism in Folklore Studies, 1933-1968». Partendo dalla premessa comune che la massa possiede una cultura e una storia degne di essere studiate, folcloristi e storici li riuniti, hanno discusso la possibilità di una interdisciplinarietà fra studio della storia orale e studi folklorici. Per ulteriori notizie sui lavori del meeting, vedi Richard M. Dorson, «The Oral Historian and the Folklorist», *The Oral History Review*, New York, 1971, pp. 40-49.

espressioni di tutti gli strati subalterni ed emarginati. Si è quindi riprodotta la natura bifronte della nuova forma di ricerca» ([19]).

Alla fine degli anni sessanta, il problema di intendere e di fare storia in modo meno istituzionalizzato ed ufficiale, si pose anche agli antropologi, ai folkloristi, agli storici del movimento operaio, dei partiti politici e dell'agricoltura inglesi. Il carattere di interdisciplinarietà del dibattito inglese sull'utilizzo della fonte orale, accorciando le distanze fra folclore, storia, antropologia e sociologia, ha provocato anche l'avvicinamento tra le esperienze di raccolta di tradizioni orali e le esperienze raccolte di memorie e reminiscenze personali convogliandole verso una forma più complessa ed organica di studio della storia delle classi subalterne: la storia orale.

Ma cosa si intende per storia meno istituzionalizzata? Se per gli «africanisti», rivalutare storicamente la tradizione orale, significa svincolare la storia dei popoli colonizzati da quella ufficialmente intesa e riconosciuta dagli stati colonizzatori, per gli studiosi di storia orale, la rivalutazione della memoria e della reminiscenza personale, significa riassegnare un ruolo «storico» anche a coloro che la storiografia non ha mai considerato come portatori di storia. L'intento della storia orale sarebbe allora quello di spostare il significato di «soggetto storico» verso più ampie prospettive, eliminando così la differenza fra portatori e produttori di storia.

All'enfatizzazione di grandi eventi e grandi personaggi di molta produzione storiografica, la storia orale contrappone la rivalutazione di quell'immenso sistema di piccoli eventi che è la quotidianità delle masse. Si tratterebbe quindi, in ultima analisi, di «umanizzare» la storia facendo parlare, in prima persona, i suoi protagonisti sconosciuti.

Si è detto che l'aver riconosciuto alla fonte orale valore documentario non è stata acquisizione pacifica e scontata per la storiografia. Le critiche che gli storiografi ortodossi hanno mosso alla storia orale possono essere così riassunte: critiche al modo di condurre l'intervista, riserve sui modelli d'indagine e scetticismo sul metodo. Al primo dubbio è stato risposto che, anche se non esiste un modulo standard di intervista, questo non vuol dire che un intervistatore preparato non possa rilevare materiale storicamente interessante e scientificamente controllabile. Per quel che riguarda invece la critica ai metodi d'indagine è stato evidenziato come non dovrebbe esistere

([19]) Luisa Passerini, (a c. di), *Storia orale. Vita quotidiana e cultura materiale delle classi subalterne*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1978, p. X.

differenza sostanziale con i metodi di altri tipi di ricerca storica in quanto, sia per le une che per le altre, il problema è sempre quello dell'interpretazione. Il terzo punto chiama direttamente in causa il rapporto fonti scritte e fonti orali. Ribadendo la supremazia della fonte scritta sulla fonte orale, gli storiografi ignorano che, innanzitutto, molta della documentazione scritta altro non sarebbe che la trascrizione di testimonianze orali, che in alcuni casi esse possono essere più complete ed accurate dei testi scritti e che esiste una sempre crescente produzione letteraria che analizza la testimonianza orale per scopi storici.

Il superamento dello scetticismo della storiografia ortodossa è però possibile solo nel momento in cui si dimostra, da un lato, che i canoni della critica storiografica possono essere applicati anche alla raccolta ed all'interpretazione delle fonti orali, e dall'altro, riconoscendo loro autonomia rispetto alla fonte scritta.

Direttamente collegato al significato di autonomia è il concetto di «veridicità», intesa come «interna» alle fonti orali e non rispetto a quelle scritte. Tuttora aperto è il dibattito sull'uso complementare delle fonti o sulla loro contrapposizione. Dare una risposta non è facile. Complementarizzare le fonti significa, in una situazione in cui quella orale ha ancora il ruolo di cenerentola, nuocerle. Contrapporla alla fonte scritta significherebbe negarle utili termini di confronto. Le due fonti potrebbero allora essere intese come due categorie che

> «operano delle selezioni diverse, hanno silenzi diversi, mostrano differenti propensioni, mettono a fuoco e sono espressioni di realtà diverse, ma non sono strati sovrapposti e separati sempre, sono piuttosto profondità e spessori mobili diversi che possono compenetrarsi lungo piani e linee di intersezione molteplici che un'analisi può mediare efficacemente» ([20]).

E la differente propensione sta, per la storia orale, proprio nell'uso della testimonianza della gente comune, come ricostruzione non solo dell'esperienza individuale ma della vita dell'intero gruppo: i narratori diventano cioè i trasmettitori di una «... coscienza collettiva filtrata attraverso la loro memoria sociale» ([21]).

([20]) Silvio Fronzoni, «Fonti orali e richerche sul lavoro contadino e l'esperienza di un museo, *Quaderni Storici* 35, (1977) p. 450.

([21]) Paul Thompson, «Problemi di metodo nella storia orale». in Luisa Passerini, *op. cit.* p. 57.

Se dalla tradizione formalizzata è possibile, con un lavoro di analisi, indagare i valori sociali che le sono sottesi e che essa trasmette, allo stesso modo è possibile, analizzando la testimonianza orale, definire ed individuare i valori collettivi della società in cui l'intervistato vive. Infatti, come rileva Ronald Grele

> «when we interview someone, he not only speaks to himself and to the interviewer, but also speaks through the interviewer to the larger community and its history as he views it. This is a dialogue, the exact nature of which is difficult to define. There are seemingly two relationships contained in one—that between the informant and the historian, and that between the informant and his own historical consiousness» ([22]).

Poiché la testimonianza dell'uomo comune rivela un modo particolare di intendere la realtà, una sorta di *Weltanschauung*, ciò che interessa alla storia orale non è la sola ricostruzione il più possibile veritiera degli eventi, ma individuare il modo in cui gli uomini vivno la loro storia, attraverso la coscienza della loro esperienza culturale.

Storia orale e folclore

Particolarmente importante per la storia orale è lo studio del rapporto dialettico fra diversi modelli culturali, fra ciò che Gramsci ha definito cultura egemone e cultura subalterna: è dal significato che l'individuo attribuisce alla tensione, all'integrazione ed alla differenziazione dei diversi livelli che questa disciplina cerca di cogliere la sua coscienza culturale e la sua visione del mondo.

In questo specifico intento, la storia orale si avvicina allo studio del folclore, come è stato inteso da Gramsci in poi. L'apporto congiunto delle due discipline potrebbe rivelarsi molto proficuo, ma è un peccato che le categorie concettuali di tradizione e popolo peculiari della demologia, manchino di definizioni univoche ([23]). Infatti, è tuttora aperta la discussione fra i fol-

([22]) Ronald J. Grele, *Envelops of Sound. Six Practitioners Discuss the Method, Theory and Practice of Oral History and Oral Testimony*, Precedent Publishing, Inc. Chicago, p. 137.

([23]) Sul problema della definizione di popolo, cultura, tradizione, vedi gli interventi di vari studiosi in AAVV, «La cultura popolare. Questioni toeriche», *La ricerca folklorica* 1, Grafo Edizioni, Milano, aprile 1980.

cloristi su cosa si debba intendere per tradizione, su cos'è il popolo e quindi, cos'è o cos'era stata la tradizione popolare. Sono problematiche che anche la storia orale non può ignorare.

Se nel 1935 Gramsci scriveva a proposito del folclore

> «Bisognerebbe studiarlo come 'concezione del mondo' di determinati strati della società, che non sono toccati dalle correnti moderne di pensiero. Concezione del mondo non solo non elaborata e sistemizzata, perché il popolo per definizione non può far ciò, ma molteplice, nel senso che è una giustapposizione meccanica di parecchie concezioni del mondo, se addirittura non è un museo di frammenti di tutte le concezioni del mondo e della vita che si sono succedute nella storia» ([24]).

è molto difficile pensare oggi il popolo come uno strato non toccato da messaggi culturali moderni. Vanno piuttosto considerati i legami dialettici esistenti fra le diverse stratificazioni sociali, e quindi va rivisto il concetto stesso di popolo. Sono mutati i rapporti di produzione ed i legami economici, sono mutati i modi attraverso i quali le concezioni del mondo vengono o non vengono trasmesse. E la massiccia e capillare diffusione dei mass-media almeno per quel che riguarda la società occidentale, parla da sè.

Se per molte società è stato possibile parlare di isolamento culturale, se di strati sociali in particolari situazioni geografiche ed economiche si è potuto parlare di mancanza di scambi, non è possibile assolutizzare e generalizzare, nemmeno riferendoci ai secoli passati. Infatti

> «Anche prima dell'avvento della rivoluzione industriale, la crescita delle città, lo sviluppo delle vie di comunicazione e la diffusione della letteratura avevano cominciato a scalzare la cultura popolare tradizionale: il centro invadeva la periferia» ([25]).

e «non v'era nell'Europa moderna una tradizione popolare pura ed inalterata» ([26]).

Il fatto che fosse difficile rintracciare una purezza della cultura popolare potrebbe spiegare anche perché è difficile definirla.

Altrettanto difficile è definire il popolo. Sotto la definizione di popolo sono stati raggruppati ceti sociali estremamente diversi fra loro: contadini,

([24]) Antonio Gramsci, «Osservazioni sul folklore», *Quaderni dal carcere*, quad. 27, Einaudi, Torino, 1975, p. 89.

([25]) Peter Burke, *Cultura popolare nell'Europa moderna*, Mondadori, Milano, 1980, p. 20.

([26]) *Ibidem*, p. 25.

pastori, operai, marinai, minatori, ecc. Non si potrebbe più allora parlare di cultura popolare come fenomeno omogeneo ed unitario, ma piuttosto di tante culture. Qualcosa però senz'altro le ha accomunate: la trasmissione orale della tradizione, diversamente dalla cultura «dotta» che è stata invece trasmessa con la scrittura.

Questi due tipi di trasmissione però, sono convissuti e convivono tuttora, anche se quella scritta, grazie al suo carattere «ufficiale», ha egemonizzato quella orale. Questo nulla toglie però al fatto che esse si siano a lungo influenzate: fenomeni di ascesa e di discesa non sono mai mancati. Sullo scambio continuo fra le due tradizioni, definite da Redfield, piccola e grande tradizione ([27]), molto è stato scritto soprattutto in campo demologico. «Queste interazioni fra la cultura dotta e quella popolare», osserva Burke, «erano ulteriormente facilitate dal momento che (...) c'era un gruppo di persone, situato a metà strada fra la grande tradizione e la piccola, che fungeva da intermediario» ([28]) e «Fra cultura dotta e cultura orale tradizionale veniva quella che potremo chiamare 'cultura del libretto popolare' o «popolareggiante', la cultura delle persone semiistruite, che avevano frequentato la scuola solo per poco (...) una 'midcult' situata fra la grande e la piccola tradizione e debitrice nei confronti di entrambe» ([29]).

Come si esprimerebbero allora questi rapporti? E quale il prodotto?

Quando i romantici sopravvalutavano l'autonomia del folclore, intendendola come pura espressione di un popolo, dimenticavano ciò che di «culto» è presente nel prodotto folclorico, quello che più tardi sarebbe stato inteso come *«gesunkenes Kulturgut»* ([30]).

([27]) Robert Redfield, *La piccola comunità, la società e la cultura contadina*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1976.

([28]) Peter Burke, *op. cit.* 25 p. 63.

([29]) *Ibidem*, p. 64.

([30]) Concetto traducibile con «materia colta decaduta» già formulato nella *Rezeptiontheorie* da John Meier alla fine del secolo scorso e da Hans Naumann negli anni venti anche se per Bogatyrëv e Jakobson «non appaia più qui come processo di decadimento — dalla creazione all'accettazione da parte di una collettività indifferenziata — ma piuttosto (come aveva intravisto E. Hofmann - Krayer) di assimilazione a strutture precedenti, di «censura»: il prodotto folclorico è insomma adattato alle regole del gusto collettivo, nel quadro di un rapporto produttore-consumatore (non già di un rapporto produttore-riproduttore)». Cesare Segre, Nota al saggio: Pëtr Bogatyrëv e Roman Jakobson, *Il folclore come forma di creazione autonoma*, in «Strumenti Critici», a. I, giugno 1967, fasc. III.

Allo stesso modo, però, anche la cultura dotta si è nutrita di cultura popolare, ha cioè fatto suoi, elaborandoli, modelli culturali della piccola tradizione.

La dinamica di questi rapporti è stata lucidamente chiarita da Bogatyrëv e Jakobson nel saggio *Il folklore come forma di creazione autonoma* del 1929. Partendo dalle categorie linguistiche saussuriane di *langue* e *parole*, hanno specificato come, sia per il processo di ascesa che di discesa, occorra un lavoro di elaborazione, interpretazione, integrazione e come «trasporre un'opera appartenente alla cosiddetta 'arte monumentale' al livello del cosiddetto 'primitivo' è di per sè un atto di creazione» ([31]). Un atto creativo che è possibile solo nel momento in cui il fenomeno «culto» che decade, trova terreno fertile in una comunità che lo accoglie e lo fa suo elaborandolo. Ed il fatto che molte tradizioni siano scomparse o stiano scomparendo, è dovuto al venir meno della loro funzione sociale ed all'interruzione conseguente della continuità del processo creativo sul fenomeno culturale.

Bogatyrëv e Jakobson hanno inoltre superato l'impasse sull'origine individuale o collettiva di un fenomeno culturale, una poesia, ad esempio. L'origine di un prodotto culturale (opera) sarebbe sempre individuale, sia che si tratti di prodotto colto o folclorico ma, se per il primo, grazie al fatto che è trasmesso letterariamente, è possibile conoscerne l'autore, per il secondo quasi sempre è impossibile. Il problema però non si porrebbe in quanto, attraverso le continue elaborazioni dei componenti della comunità che lo ha accolto, il prodotto perde la sua connotazione originaria nelle varianti e versioni e diventa collettivo. Infatti,

> «per un'opera orale si considera il momento in cui viene oggettivata per la prima volta, vale a dire recitata dall'autore, mentre in realtà quell'opera diventa un fatto di folklore solo dal momento in cui viene accolto dalla comunità» ([32]).

Cogliere la dinamica di questo scambio significa cogliere la dialettica fra passato e presente intendendo cioè il fatto culturale nel suo continuo svilup-

([31]) Pëtr Bogayrëv e Roman Jakobson, *op. cit.* p. 231.

([32]) *Ibidem*, p. 227. Ma già nel 1877, Ermolao Rubieri definiva la poesia tradizionale come quella che «tende a trasmettere per lunghe età, di generazione in generazione e di secolo in secolo, con minima o poca alterazione, qualunque popolare componimento. I prodotti di questa poesia in origine possono essere stati tanto inventati pel popolo ma non dal popolo, quanto inventati e talora anche improvvisati da esso», cit. in Giuseppe Cocchiara, *Storia del folklore in Europa*, Boringhieri, 1972, p. 373.

po e nella sua continua trasformazione, ma significa soprattutto evidenziare la continuità fra mondo «primitivo» e mondo «storico». Intendere dinamicamente un fatto vuol dire considerarne il mutamento come sintesi dello scontro fra spinte acculturative e resistenze tradizionalistiche all'interno della dinamica culturale fra i diversi gruppi e ceti sociali, fra classi produttrici di cultura e classi fruitrici. Vuol dire cogliere la differenza fra fenomeni non acculturati, genuinamente etnici e fenomeni d'origine acculturativa.

Considerare la cultura popolare come «attualità» in movimento nel suo rapporto con il processo di modernizzazione, significa soprattutto toglierla dalle pastoie ideologiche di chi, in un ottica retriva, la vorrebbe recuperare come nostalgico ritorno a quei valori «genuini» di «quel mondo che abbiamo perduto». Ideologia di chi, enfatizzando quei valori come la semplicità di modi, di linguaggio e di vita, dimentica che questo mondo perduto significava fame, lavoro duro, rapporti sociali, famigliari e di lavoro a volte estremamente coercitivi ed intesi, e qui sta la tragicità, spesso come ineluttabili.

Ma c'è anche un modo più sottilmente ideologico di intendere la cultura popolare: la sua mascherata strumentalizzazione a fini politici più o meno «progressisti» quasi che «i valori d'umanità propri delle feste contadine e dei particolarismi dialettali fossero emancipatori di per sè, nella loro contrapposizione astratta alla storia del mondo, e non dovessero invece essere mediati, nella loro genesi e nei loro sviluppi, ai destini dell'emancipazione politica borghese con le sue promesse di universalità» ([33]).

Scevra da pregiudizi ideologici, strumentalizzazioni e riduttivismi, la storia orale, attraverso l'uso corretto delle sue fonti, potrebbe divenire utile strumento di ricomposizione della dialettica fra passato e presente.

Facendo suoi gli intenti e la metodologia della storia orale, questa ricerca si propone la rivisitazione in chiave dinamica degli aspetti culturali, sociali ed economici della vita come era vissuta in val di Fassa prima della seconda guerra mondiale. Vuol cioè tentare sia un'analisi ricompositiva di un quadro storico-sociale ormai in avanzata fase di destrutturazione, sia l'individuazione di quei momenti dinamici di passaggio da un tipo di società contadina ad una forma di società di tipo industriale.

([33]) Luisa Passerini, *op. cit.* p. XXXVIII.

II.

Il rapporto rilevatore-intervistato.

Trattare con le fonti orali implica operazioni e riflessioni teoriche diverse dal trattare con fonti scritte. Infatti, se sulle seconde è possibile un lavoro di scelta, di investimento di valenze e di analisi, non è possibile, allo stesso tempo, stravolgerne il contenuto: la caratteristica di «fissità» della fonte scritta, ad esempio un documento d'archivio, non permette la manipolazione del suo contenuto.

Diversamente accade per la fonte orale. Essa può essere manipolabile ancor prima della sua formulazione. La possibilità di manipolare la fonte orale fin dalla sua origine pone un primo problema fondamentale: il rapporto rilevatore-intervistato.

Su questo tipo di interazione si è scritto e discusso nel tentativo di fissare una sorta di «deontologia» del buon intervistatore. Sono stati infatti pubblicati manuali per rilevatori alle prime armi ([34]) dove si spiegano i trucchi del mestiere o si danno consigli pratici sulla scelta degli informatori o dove si predispongono domande cliché o questionari più o meno strutturati.

Se tutto ciò ha contribuito a dare utili mezzi all'indagine, è anche vero però che il buon andamento della ricerca pesa ancora notevolmente sul buon senso del rilevatore, sulla sua capacità di entrare in «confidenza» con l'intervistato e sulla sua conoscenza della realtà in cui l'informatore vive ([35]).

La possibilità e la capacità di entrare in confidenza è strettamente legata alle modalità con le quali vengono formulate le domande. Vi sono cioè due

([34]) Per maggior rigore metodologico e ampia trattazione vedi Jan Vansina, *op. cit.* Ronald Grele, *op. cit.* e William W. Moss, *Oral History Program Manual*, Praeger, New York, 1976.

([35]) Poiché ogni intervista è unica in se stessa, «the good interviewer, however, develops a sixth sense for the right questions, and he also senses, when his research peaks, (...) to the point where he can conduct an interview with full confidence in his subject. The interviewer who can respond quickly and perceptively to opportunities in an articulate manner, drawing on an extensive reservoir of knowledge and understanding, has an excellent chance of producing a good interview, even with a difficult interviewer». William W. Moss, *op. cit.* p. 35.

tipi di intervista: l'intervista a flusso libero e l'intervista a schema fisso. Entrambe le soluzioni possono portare a buoni risultati se la scelta dell'una o dell'altra vien fatta secondo particolari criteri. L'efficacia dell'intervista a schema fisso si dimostra quando ci si trova in presenza di informatori che necessitano di stimoli, mentre potrebbe rivelarsi una gabbia per informatori il cui libero fluire della testimonianza verrebbe limitato con conseguente perdita di elementi che invece darebbero potuti emergere.

La scelta dell'una o dell'altra soluzione dipende anche dalla conoscenza dell'ambiente posseduta dall'intervistatore. Un questionario prefissato si rivela particolarmente utile per chi non conosce a fondo la realtà in cui vive l'intervistato perché limita notevolmente formulazioni di domande impertinenti, scantonamenti o rilevazioni superflue.

Di contro, però, una buona conoscenza dell'ambiente permette al rilevatore di trasformare un'intervista in una sorta di conversazione dalla quale più facilmente emergono elementi non previsti che possono indubbiamente rendere più completo il quadro d'insieme. Si tratterebbe perciò di valutare in ogni situazione quale delle due modalità potrebbe risultare più utile secondo le diverse necessità. In ogni caso, si tratta di due modalità ideal-tipiche entro le quali si svolge il continuum dei tipi di intervista.

Altro punto nodale è la formulazione della domanda in se stessa, poiché e dal modo in cui essa viene formulata che la risposta può rivelarsi più o meno manipolata. Si è detto che la conoscenza dell'ambiente è condizione pressoché ineliminabile per riuscire a far venire alla luce testimonianze utili al lavoro complessivo di ricerca, ma la conoscenza e l'idea di una realtà non devono per forza coincidere con quelle dell'informatore. È molto importante tenere presente tutto questo perché solo così è possibile evitare la formulazione di domande che provocano risposte indotte.

Se si considerano ad esempio come ingenue le credenze sulle streghe bisognerebbe evitare di porre domande di questo tipo: «Lei crede a tutte quelle storie che si raccontano sulle streghe?», perché molto probabilmente l'informatore, vergognandosi, risponderà negativamente anche se alle streghe ha sempre creduto e crede tuttora e si avrebbe perciò una risposta non corrispondente alla realtà. Una formulazione migliore potrebbe quindi essere: «Altri informatori mi hanno testimoniato che una volta esistevano le streghe. Lei ne sa qualcosa?» Questo non significa comunque che le conoscenze o le informazioni avute da altri testimoni non debbano essere utilizzate poiché più notizie si accumulano, più è facile formulare domande e più si riesce a far confronti, ma bisognerebbe limitarsi a porre domande «generi-

che» e vaghe per lasciare al testimone la libertà di riflettere e di fornire qualsiasi spiegazione.

Ma la manipolazione può essere, indipendentemente dalla domanda, nella risposta. Questo problema richiede una certa capacità e sensibilità dell'intervistatore nel capire i meccanismi manipolativi. Quando un informatore tende ad enfatizzare eventi vissuti personalmente, ad esempio situazioni di pericolo in guerra, al di là dell'evidente esagerazione, è possibile cogliere proprio ciò che maggiormente alla storia orale interessa: i valori ed i significati dai quali è possibile ricostruire l'interazione fra individuale e sociale, fra sfera pubblica e sfera privata, fra «grande» storia e storia «minore». Infatti, informazioni enfatizzate non andrebbero intese come «falsi» ma piuttosto collocate all'interno dei valori culturali, riconosciuti dalla società in cui l'informatore vive, che le condizionano e le influenzano. Falsi e distorsioni possono perciò essere non meno interessanti di notizie di cui è possibile verificare la perfetta adesione alla realtà.

Il problema della memoria

Altro grosso problema è quello della memoria i cui meccanismi inconsci potrebbero inficiare la testimonianza. È una questione che interessa soprattutto chi si trova ad intervistare persone anziane. Psicologi e psicanalisti hanno cercato di spiegare i meccanismi della memoria ed il suo funzionamento anche all'interno del rapporto rilevatore-intervistato ([36]). Non tutto è ancora stato spiegato e chiarito ma da esperimenti condotti con tecniche diverse sembra che

> «Lo stadio finale nello sviluppo della memoria segue spesso al ritiro dall'attività lavorativa o a esperienze traumatiche come la vedovanza. In questa fase si trova quello che gli psicologi chiamano fenomeno del 'riesame della vita': emergono improvvisamente ricordi accompagnati dal desiderio di comunicarli e una caratteri-

([36]) Per una più ampia trattazione dei meccanismi della memoria all'interno del rapporto intervistatore-intervistato, si rimanda al saggio: Robert Menninger, «Some Psychological Factors involved in Oral History interviewing», *Oral History Review*, New York, pp. 68-85.

stica schiettezza determinata dalla consapevolezza di aver terminato la vita attiva. Si ha così una specie di compenso per alcuni problemi posti dal maggior lasso di tempo e dalla selettività del processo di memoria, perché aumenta la volontà di ricordare. Ci sono altre ragioni per credere che in questa fase la deformazione del ricordo è un problema di minore rilevanza» (...) e «possiamo dire che i problemi della memoria sono inseparabili da quelli della percezione e che intervistare gli anziani non introduce questioni metodologiche diverse rispetto ai normali problemi dell'intervista» ([37]).

È infatti curioso notare come, almeno per quel che riguarda l'esperienza fatta in questa ricerca, alcuni informatori non ricordassero cos'era successo loro il giorno prima, ma ricordassero, anche con ricchezza di particolari, esperienze personali o fatti in genere, risalenti a 65-70 anni prima.

Il problema dei meccanismi individuali e sociali che influenzano la testimonianza ed il problema della labilità della memoria sono stati i cavalli di battaglia di chi considera le fonti orali scarsamente o addirittura del tutto inattendibili. Ad asserzioni di questo tipo sono state date risposte più o meno convincenti. Affermare, come più volte è stato fatto, che molte fonti scritte altro non sarebbero che la fissazione di fonti orali e che quindi le fonti orali sono degne di essere prese in considerazione come quelle scritte non è forse sufficientemente convincente. Può invece esserlo maggiormente il ricondurre l'oralità a quella particolare situazione in cui

> «l'informazione esiste soltanto attraverso le parole e le azioni degli individui; giudizio e dogmi non vengono riferiti a fonti scritte e la saggezza del passato sopravvive soltanto nella misura in cui è accettata come saggezza del presente» ([38])...

senza la pretesa di assimilarla forzatamente alla fonte scritta.

La scelta degli informatori

Altra questione è la ricerca e la scelta degli informatori. Ogni ricerca richiede particolari informatori: il primo passo sarà allora quello di identifi-

([37]) Paul Thompson, *op. cit.* p. 42.

([38]) Elizabeth Tonkin, «Le implicazioni dell'oralità: un punto di vista antropologico», in Luisa Passerini, *op. cit.* p. 94.

care persone in grado di fornire informazioni su ciò che interessa il rilevatore. Se, come in questa ricerca, interessava ricostruire la storia della val di Fassa nel periodo che dal '900 va alla fine della seconda guerra mondiale, è chiaro che la scelta doveva cadere innanzitutto su persone anziane ma, poiché l'assetto economico si basava in questo periodo quasi esclusivamente sull'attività agricola, la testimonianza di ex-contadini è stata di conseguenza privilegiata anche se non sono state escluse aprioristicamente le testimonianze di persone che, pur non svolgendo attività legate alla terra, potevano dare utili informazioni.

La scelta dei testimoni non è avvenuta secondo un piano prestabilito ma secondo alcune conoscenze prima, e secondo informazioni ed indicazioni avute dagli stessi informatori, poi. Dopo accordi preliminari con gli informatori per le modalità ed i tempi, è iniziato il lavoro vero e proprio di inchiesta.

L'uso del registratore è diventato indispensabile anche se per la maggior parte delle interviste non è stato possibile utilizzarlo perché non gradito agli informatori. Infatti, se da un lato la registrazione su nastro offre indiscutibili vantaggi (tutti i particolari dell'intervista sarebbero difficilmente trascrivibili al momento, anche stenograficamente), dall'altro può ostacolare il libro fluire dei ricordi, quasi una censura.

Comunque, l'informatore «migliore» è quello che ha molta voglia di parlare. Informatori di questo tipo sono in genere personaggi cui è già riconosciuto il ruolo di conoscitori della vita e della tradizione della comunità. Persone di questo tipo si rintracciano facilmente perché sono molto conosciuti proprio per la loro conoscenza e magari perché hanno già avuto esperienze di interviste per radio private, con studiosi ecc. È gente che ormai parla da sola, non occorre chiedere.

Altri informatori, cui non è riconosciuto questo ruolo, sono inizialmente un po' restii a confidarsi; sono circospetti ma, se si riesce ad entrare in confidenza, rispondono volentieri se sono rassicurati del fatto che la loro testimonianza non verrà usata distorcendone il significato. È interessante però notare come, sia per gli uni che per gli altri, è molto più facile parlare della tradizione in senso lato che delle proprie esperienze personali. Comunque, chi accetta di essere intervistato ha in genere molta voglia di parlare con qualcuno che ascolti senza fare troppi commenti e senza interrompere.

Tornando a quanto si diceva precedentemente sulla formulazione delle domande, l'andamento delle interviste è proseguito senza modelli prefissati per evitare il rischio sempre presente di raccogliere interviste tutte uguali fra loro. Le informazioni che si volevano ottenere riguardavano sia le espe-

rienze personali dell'informatore, sia gli aspetti della vita della comunità. La scelta di un tipo di intervista non strutturata si è resa necessaria soprattutto laddove si volevano raccogliere le esperienze personali, difficilmente incanalabili in domande-risposte strutturate in modelli di indagine di tipo sociografico. Questo non vuol dire che l'intervista si sia svolta completamente a ruota libera come una chiacchierata all'osteria (anche se dalle chiacchiere all'osteria si possono avere ottime informazioni) perché, anche senza schemi prefissati, sono stati costantemente tenuti presenti gli argomenti che si volevano trattare.

Si è resa inoltre necessaria una buona conoscenza dell'ambiente geografico, della lingua e della storia economica come condizione preliminare alla raccolta delle testimonianze. È chiaro che, se non si conoscono i luoghi in cui l'informatore vive, è difficile, ad esempio, localizzare gli alpeggi sui quali veniva portato il bestiame a pascolare o ripercorrere le tappe dei pellegrinaggi o delle migrazioni. È inevitabile che, se non si conoscono i meccanismi che regolano la vita economica di una comunità, può facilmente sfuggire l'importanza di alcuni aspetti che la possono rendere diversa da un'altra vicina, come ad esempio, la specializzazione nei mestieri.

Va da sè che capire la lingua dell'informatore è condizione ineliminabile per arrivare a coglierne pienamente il messaggio nelle sfumature, nelle metafore e nei significati meno palesi.

A questo proposito è stato discusso anche sull'utilità di parlare la lingua dell'intervistato. Dall'esperienza di questa ricerca è emerso che la condizione ottimale sarebbe stata quella di formulare le domande nella lingua dell'informatore, in questo caso, in ladino. Purtroppo i tempi della ricerca non hanno permesso un'acquisizione della lingua tale da permettere tutto questo. Si è comunque in parte ovviato chiedendo esplicitamente agli informatori di rispondere in lingua madre perché risultava subito chiaro che i tentativi di tradurre i concetti in lingua italiana rendeva sempre difficoltoso il libero fluire della testimonianza. E la possibilità di rispondere in lingua madre fa sì che l'intervista stessa assuma un tono meno ufficiale e che l'informatore si senta più a suo agio. Inoltre, la traduzione italiana di particolari «modi di dire» o parole, oltre ad essere pressoché impossibile, avrebbe tolto molta della freschezza e dell'originalità del linguaggio e si sarebbero perse perciò molte frasi, ora in disuso presso le nuove generazioni, che valeva invece la pena conservare su nastro.

Un'ultima considerazione: un piccolo dono agli intervistati non guasta. È stato detto che sarebbe come voler retribuire una prestazione, o come voler forzare la situazione. Può anche darsi che siano successi casi in cui gli

informatori parlassero solo dietro compenso (evidentemente «la categoria» degli informatori ha pensato bene di monetizzare il proprio servizio), ma questo non vuol per forza dire che le notizie siano migliori o peggiori. Si tratta soltanto di riconoscere agli informatori l'indispensabile contributo senza il quale non sarebbe possibile far storia orale.

INTERVISTA n. 3 (*)

Data: 5 febbraio 1980

Luogo: Gries

Testimone: A.B. nata nel 1910 - contadina

D.: Potremmo cominciare parlando della sua famiglia.

R.: La familia! Siane de pera jent perché mi père, mi giaf i se 'n jia en Baviera o en Svizera a lurèr e restèa a cèša la giava e mia mère, e cošita i à abù en muie de beč. Mia mère l'à abù tredeš beč, l'à abù trei oute doi jomelins e siane de pera jent, e canche l'é stat che i à abù cater beč, un l'é našù del 1906, l'auter del 1908, l'auter del 1909, ge son našuda del 1910, e del 1912 ai 12 de oril se aon brujà la cèša e mia mère la spetèa 'ndò doi picioi, e i é našui de jugn, dimodoché i ne à metù chiò e ló te sta cèšes olà che no se aea brujà. E dò l'é našù chiš beč e i é vivùi cater meiš e dò cater meiš i é morč, un da doman e un da sera. No sé nience se i fosa stač malé, ma chiš egn i morìa, nience se i se aesa chiamà un co l'auter. E dapò dijea mia mère che no la saéa più nia da fèr, pera femena. L'era da lurèr la campagna, mia giava l'era na pera veia zota, la vardèa semper de nos cater e dapò mia mère la cognea jir a lurèr la campagna fora per ciamp e te ort e enšoma da mont sù, e no l'era la vita tant fazile perché... Giusta che se aea e se vivea con roba de cèša, magnèr de cèša che l'era trop più san de ades. Po, più che doi vaces no i aea mai abù, giusta tant che se podea vener ogni an sta vedela e dotrei gialines e en picol porcel tant da se tirèr inant.

(*) Revisione del testo, a cura della Redazione, secondo la grafia in uso nelle scuole fassane.

D.: Era sempre sua madre che lavorava la campagna?

R.: Semper stat sta pera mia mère!

D.: E suo padre, stava via tutto l'anno?

R.: El stajea via dut l'an e dapò canche l'é stat del '14 che é scopià la guera, l'à stat cater egn in guera, chiš pere mi père; el vegnìa ogni tant en permešo, me recorde anzi che se stentèa ence, e dapò, no pèrle del '18, che l'é vegnù la fam, anzi del '16 l'é našù 'n autra mia sor, e dapò del '18 l'era na gran fam e me recorde n'outa che mia mère l'à dit che l'à scrit tò père che 'l ven. E nos dijaàne pa jon incontra che foš el ne porta mingol de pan. Sé che siane tant famé! Sion jič incontra a pé fin prest fora Ciampedel e aon scontrà chest pere om che l'era più famà che nos! Auter che vegnir con en toch de pan! Sion rué a cèša e stajaane più mèl che auter a no ciapèr nia. Ši, ši, i se n'à semper durà mia mère e mi père a trèr su na tèl familia!

D.: Diceva che viveva anche coi nonni...

R.: Ši, ši, coi giaves. E dapò en temp de guera mi giaf no l'é più emigrà canche el jia en Svizera. El fajea el stradarol e mia giava semper ló te cèša a didèr mingol mia mère.

E dò i se à metù te na cambra soi ič, ma la didèa semper, semper la ne vardèa nos. E dapò del '19 l'é 'ndò našù doi jomelins, ma dapò per fortuna l'é pa mort 'n bez e l'é restà na beza, siane de masa! No aane nience prest post, che co na stua e na cambra se cognea eser duč! E dapò i ne à metù a dormir jun cèvena e i à fat su un gran let, desché na piaza e meza, e dormiane de trei te chest let. Se aea ence mingol paura perché de not se sentìa sorices che ne cedéa pasèr sora 'l cef cà e aàne piutost paura. E pò na picola cambra olà che dormìa mi fra; l'era 'l più gran, ma lo steš se se n'à semper piutost durà, noe. Dapò bel pian vegnaàne sù e dò del '22 l'é našù 'n bez e dapò del '24 'n autra beza e dò l'é pa stat feni.

Po de doudeš egn ge siere ja vin Gherdena a servir, son stata via 'na istà. Me recorde, m' increšea tant che fora per na fonestra vedée la strèda per vegnir a cèša e preèe semper de no pasèr su chela stre-

da. Dapò de catordeš egn jie vin Gherdena te 'n albergo, ma da les sie da doman cognee pa eser te portech a lavèr e fin les uneš de net semper ló a lavèr ju e son stata doi egn aló e semper, ence se 'l prum an i me à lašà vegnir chineš dì.

E dapò dò son jita a Maran d'uton, che aee compì seideš egn e na femena la me aea dit che l'aea ciapà lurier per me, e canche son jita no l'aea ciapà e é cognù širèr ot dis a preèr na cèša per dormir e en bocon chiò e 'n bocon aló. E dò per fortuna é cognušù una da Poza e l'à dit che podee jir da ela che l'era en moch e l'aea campagna, e cošita son stata aló ot dis bel e bon. Ge lavèe ju e ge fajee scufons che siere ampò bona de fèr ciauza e scufons per so òm. E la metea semper en gran cop de pomes de èlber sun desch e stajee bel e bon aló. E dapò é ciapà en post apéde 'n bacan, ma ence son stata ló fin su l'aišuda e dò son vegnuda a cèša e pò son jita da mont sù, a lurèr la campagna.

D.: Anche dai contadini tedeschi lavorava la campagna?

R.: Ši, ši. Nos jiane fora bonora da la does de net a petèr fora erba e dapò el patron el ne portèa co l'auto e dapò enveze dò marena podaane stèr dotrei ores a pusèr mingol. Ma cognee pa ge jir dò a set che seèa, ma l'era demò da dèr na sgorlèda a l'erba, no l'era desche chiò da nos che l'era più delicat, l'era dut sobito sech.

D.: Cosa ricorda dei nonni?

R.: Mia giava l'era na badiota, me recorde che l'era na veia tant cara... Mi giaf l'era più sévero, aàne più paura. Guai, na veièda e filaàne come no sé che... Ence mi père l'era sévero. No ocorea che 'l tolesa 'l bachet, bastèa na veièda! Nos se dijea «vo' père» e «vo' mère» e ence per i etres veies. Chi egn se cognea filèr mingol meio che ades!

D.: Durante la scuola, andavate a lavorare nei campi?

R.: Jane semper mingol a didèr canche i seslèa te anter ju la spies, e pò canche siane picoi i ne dajea 'n restel e i ne dijea de jir a restelèr,

e nos se cognea se tor chest restel e pasèr olà che i era stač. E enšoma se godaàne 'n mondo! Con nia se se godea!

D.: E «a past» ci andava?

R.: Ši, ši, jane. De dieš egn siere ta mont, apéde doi veies, i veies vardèa la vaces e ge vardèe cinch vedèles e cinch picola šòles.

D.: Giocavate anche?

R.: No aàne «giocatoli». Me recorde che ge e mia sor no aàne pòpes. Tolaàne 'n toch de rèiš con sù 'n toch de erba, che l'à ju duta la rèijes e dò metaàne 'n toch de fil e dapò la lavaàne jù te l'èga e dapò fajaàne la treces e dijaàne che l'era la pòpa. Dapò n'òuta mia nòna de batèišim, la era una da Viena, la me à manà na pòpa. Ma la era tant bèla sta pòpa, l'aea perfin el mantel, ge me godee tant, e l'é abuda un muie de egn. Con doi bie ciùfoi, en vestito de seida, ciuzé, me parea de eser al setimo cielo! Inveze n'outa 'ie l'é 'mprestèda a sta mia sor più picola e la me l'à rota, la se à rot el mus, l'era de maiolica.

D.: Aveva altri giocattoli?

R.: Ma no aane nìa! Ma dò, mingol a l'outa se à scomenzà a comprèr vèlch, o se ciapèa, i te portèa ence chiš nons de crèišema o de bateišim, ma no aàne granchè, no. Ma se era contenč de dut.

Trop cognaàne lurèr. E dapò aane no sé che pòpes de peza e me recorde dò la guera ge aon tout duta la pezes a mia mère che i les durèa per concèr na braa o 'n gramièl. Cognaane fèr economia. E dò aon cognù scomenzèr dutes a jir fora a lurèr, auter che fèr da mat. E dò mia sor de ot egn l' era pa ja fora Muncion co la vaces e ge fora Ciampestrin. Ma me recorde che n'outa mi père l'à portà na picola pòpa de len e a mi en picol sent'Antone de len e me recorde che la é metuda te na scatola de carton e la tirèe con en fil e me saea na carozela. Chel'outa mi père l'era vegnù en permešo co la bèrba lèngia, mocignà, stentà, e el me à tout sun brač e el me bosèa!

D.: Si ricorda se la mamma o la nonna vi raccontavano fiabe o vi cantavano ninne-nanne?

R.: Na, na, no l'aea gran temp mia mère. La ne metea jù e mia giava la ne dajea en toch de zucher e na picola sculacèda. Dapò se vaèa e mia giava la dijea: «Varda se i vaa, i se 'ndromenza sobito!». E dò mia mère la stajea fora a lurèr e mia giava la stajea aló, no l'era tant da sgherzèr!

D.: Cosa mangiavate?

R.: Nos fajaane orč en generale e bales. Dapò polenta e crauč e formai, polenta e lat, coche se podea. Dapò l'era chest pan de sièla, e da doman en cop de papacei, e dapò pomes šudé e ence da cena mingol de supa rostida: no l'era pa gran coses! Da marendel mez pan de sièla per un, canche vegnaàne da scola che siane famé. E dapò mia mère la dijea: «spetà che 'n ciaparède!». La fajea coche la podea. Ma via pura, son pa più contenta cošita che i ne à arlevà sù ben, e se ence l'é stat mešeria, stajon mieč nos veies de chel che l'é sta joventù che ades no i é contenč de nia e i à semper da reclamèr. Perché chi egn sfrutaàne dut.
Se mazaàne el porcel, se cognea fèr torta con ite sanch e magari con en pom de èlber o vèlch da cošita. E che bona che la vegnia, e coche se la magnèa! Ah, no siane delicač. Dò l'era ence bales de chel neigher, no l'era desche ades. Dapò cèrn no'n vedaàne mai; canche l'era sègra compraàne chest mingol de cèrn a fèr mingol de pria e fajaàne ence i grafons e i grostoi 'n chel dì.
E da carnašèr i comprèa en litro de vin e dapò i ne'n dajea mingol te na taza a nos beč. Con mingol de vin apede cena nos se se 'ndromenzèa duč e mi père e mia mère i podea se pasèr na bèla sera de carnašèr e ciacolèr con mia giava e mi giaf, ma nos siane sobito andati!

D.: Come vi vestivate?

R.: Vestiane da fašèna. En vestito lènch, me recorde che mia mère l'aea doi camejoč pejanti fač te cèša. Siane nos cater più gregn e la

n'à fat fora doi viéstes, na braa e na gabèna e me recorde che la n'à utà sù en gran toch japede e sunson, e sta viesta la cognea crešer co nos perché ogni an, o che la molèa ju en toch japede o sunson. Dapò aane semper dèrmenes de len, dapò ciauzes de lèna de cèša fin sai jeneies; e dapò sotebràes no se saea nience chel che l'era. Giusta che se aea el vestito lènch! E dapò zenza paletò, ma aane en colet da fašèna, e 'n gramièl da fašèna e en fazolet e jane a scola co na taša fata fora con en toch de gramièl.

D.: Chi faceva i lavori in casa?

R.: Mia mère la fajea duč i luriéres a man. La jia fora sun festil e canche l'aea trop da fèr la se tolea na uràa che la didèa e la ge metea na setemèna canche la tirèa fora dut dai leč: linzei, fioretes, ciamèijes, gramièi. Me recorde che la paèa doi lire 'n dì e la ge cognea dèr ence la speiša. Doi lire l'era pa trop!

D.: Si ricorda quanto guadagnava suo padre a quei tempi?

R.: No sé ben, ma me recorde che doi òute o trei d'istà el manèa cent lire, ma mio dio! Canche 'l vegnia d'uton el paèa jù ence la debites e dò dotrei dis no aane più nia. E dò se cognea jir da imprest de šoldi e tiraàne inant bele košita. Ne didèa ben valenta femenes che no aea nešugn e zenza fit. L'era pa ben la Casa Rurale ma se stentèa a aer, no i dajea a duč, se cognea aer na segurtà e se tirèa inant dut invern košita. Po se venaàne un chilo de smauz, dotrei eves per se comprèr mingol de farina da polenta, co la sièla fajaane pan, e co l'orč fajaane bales e papacei. E col lat brun fajaàne el smauz e col lat sbramà magnaàne la polenta. Ma sion pà duč crešui bie e forč a rejon, aon abù na šalute de fer!

D.: Si ricorda qualche usanza?

R.: 'Nlauta no l'era forestieri, e d'invern i omegn i jia a a tor mingol de legna co la lèša e dapò magari ence a fen perché d'uton no i aea podù duč jir a fen còl bestiam. Ma dapò da carnašèr i se godea, i fajea sta mascherèdes e i jia te ste dotrei cèšes olà che i aea stues mingol granes e dapò la jent la corea te sta cèša a vedér. E l'era 'l

bufòn, doi marascòns, el paiazo, 'l laché, ma coche se se godea! L'era bel, più bel che ades. Ades no l'é nia.
Dapò ogni tant i fajea na comédia ma i la fajea pa de fòra sul palco, magari fora da n'albergo o te piaza e se stajea ló a se giacèr a veder sta comedia, perfin da fèr pecià. E dapò no se podea pa jir te l'ostaria!

D.: Le donne andavano in maschera?

R.: Na, na! Dapò ši veh el paroco! Dapò magari canche siane touše i vegnia a mèscra chiš fenč te cèša e me saea tant bel, e i vegnia ence a touše. Ma canche l'era les dieš pasèdes mie père el vegnia col bèicher sche 'n dir che l'era pa ora de lašèr vea. Dapò el dijea: «L'é pa ora!». Tanta de outes se se fermèa a ciacolèr e tanta outes a jièr a la chèrtes. Dapò trop se jièa al «non ti arabiare» e a la tombola e i cošui de la tombola i li à fač en scultor, e la carteles i les à fates mi père a man. Se se godea con nia e se era tròp più contenč. Dapò mi père l'era jit en Svizera e dò el lejea dut istà libres per todesch. El saea bel todesch mi père, el saea lejer e scriver todesch; e canche el vegnia da sera canche se fajea ciauza e se se metea a recamèr, el ne contèa sta conties. Dapò me recorde che el me à regalà un liber e ogni sera lejee 'n capitol e me godee tant a lejer te chel liber. Dapò ogni tant me 'n comprèe un, e pò lejee ogni sera na pagina.

D.: Leggevano molto qui una volta?

R.: No trop, più che auter te chiš giornai de «Sènt Antone», ma propio l'era la «Vita Trentina»; no l'era gregn giornai stroz, e mi père 'l ciapèa «l'Osservatore Romano». Na, no l'era tant.

D.: E libri?

R.: Na, ence libres no n'era granché. L'é stat dò che i à scomenzà con mingol de biblioteca scolastica. E pò l'era el paroco chel me 'mprestèa. Dò ši, se à podù minngol più se goder. L'era semper storie, ence d'amor, semper però bèla roba, no burt, no desche chiš giornai d'ades con femena nudes!

D.: Rispettavate molto il parroco?

R.: Ah, ši, ši. L'era semper respetà. Chel paroco che aane, don Fortunato, l'era veramente caro perché l'era per i joegn. El se tolea duč chiš fenč e i jia a fonghes, e el col liber sot el brač a veder chi che é bogn. O i jia su per la Marmolèda o in Baisiston o a Caravagio co la bicicletes. Na persona respetèda. Dapò i jia duč a mesa, besper e a la funzions chiš fenč. Ades l'é demò veies, no và più 'n bez, l'é amò cater veies che i é ló che i se 'ndromenza.

D..: Facevano qualche festa quando nasceva un bambino?

R.: Canche našea un bez no i fajea gran festa. Me recorde che canche é našù mia sor i ne à manà via da na mia ameda, no i ne lašèa ló, e me recorde che i la aea batejèda sobito, dò dotrei ores. Ma no i fajea festa, nia! Canche dut l'era feni sta comère la se 'n jia e ence sta nóna e l'era dut feni košita.

D.: E per la cresima e la comunione?

R.: Me recorde che chel dì de la pruma comunion no aane brea de lavèr jù i piač, la lavèa jù mia mère, e per me l'era na gran roba! E košita é podù jir a coer fiores, e sé che la fajea demò zapolà a marena e la metea zucher, e l'era bon, e dapò mingol de supa. Inveze canche l'era la creišema sta fiocia la jia da la nóna de creišema a marena, e la nóna la fajea mingol de pria, dotrei balès, ma da beiver senper èga, mai vin.

D.: E per i matrimoni?

R.: En generale i fajea te cèša. I fajea grafons e grostoi e bales e pò i menèa la bandiera. In chel dì i portèa da beiver e l'era doi che menèa la bandiera, e dapò l'era i spoš e i camarič, che fosa fenč e touše da maridèr. E dapò l'era el bufòn che ge robèa la spoša al spos e mia mère la me contèa che i à menà la bandiera e el bufòn i l'à menèda sun festil e la tremèa dal freit inveze de la menèr te na ostaria al ciaut! E dapò sto spos el cognea se la chierir!

D.: E i fidanzamenti?

R.: Na, na, no i se fidanzèa. I se parlèa, e dò chest morojo el jia a ge domanèr: «Ve pree me dajede chesta touša?» E se l'era meno male i ge la dajea ben bolentiera. Dò i jia a fèr scriver e trei setemènes i stajea sot la publicazions, trei outes i li dijea ju per gejia.

D.: Si sposavano anche qui fra parenti?

R.: Na, no tant chiò fòra come da Penia ite. E dapò canche l'era la terza domenia i se regolèa da spoš, la spoša da fašèna col camejot e chest'om bel vesti de neigher col fior, la ciameija biencia e la croata, e dapò i jia te gejia. Ma no i se maridèa chel dì, ma n'outa semper de mèrteš.

E dapò i fajea «le notti di Tobia». Chela sera la spoša la se 'n jia a cèša, e dapò trei dis dò i menèa el scrin, e dapò la pasèa chesta spoša con chis leč, l'era la vaces che menèa con chiš leč ja fač sù co la letiera e en stramarač e dapò la roda da filèr, e dò doi calzedrie per l'èga de ram bie lustres. Dut chest trei dis dò.

D.: Stavano molto fidanzati?

R.: Se stentèa a se maridèr e dipendea, perché na outa no i ušea se maridèr tant joegn. E dapò en generale se cognea jir nòres apede veies e se stentèa, l'é mieč ades. La femenes les stajea te cèša de l'om, ma vèlch outa ence coi veies, e ence con cugnèdes e cugné, ma dapò i à ben scomenzà a cambièr, a se comedèr fora mingol.

Ma chi egn l'era pa ben na mešeria, a cogner stèr magari duč te na cambra, na picola cambra con 'n let e sta cuna con chiš beč, na pere roba! Dapò se cognea respetèr sta mère de len. Mia mère la è stata dal '5 al '29 coi veies!

D.: Perché facevano le notti di Tobia?

R.: Ma no sé, i ušea. E pò mia mère la me à dit che canche la se à maridà i à fat sta noza e da sera i à fat la cena, e canche l'é stat da sera, e duč i é se 'n jič, mi giaf l'à dit che se cognea dir sù la corona e

duč i à cognù dir sù la corona. Nience chèla sera i ge l'à perdonèda mi giaf. Coche l'era l'ušanza, cošita se jia.

D.: E i funerali?

R.: Come funerai no l'era nia da raro. I fajea sù chest mort e i jia ogni sera a dir trei corones e chi che no era parenč i jia te gejia e dò i jia a ge trèr l'èga sènta. E duta net i stajea ló e i preèa dò e dò. I ge tegnia a la religion. I fajea chest vašel de len, e cater i lo portèa su la spales. Canche l'era pien de giacia i cognea se tòr la cherpèles, noe, che no i sluzie! E dò i dijea la corona. Per i beč picui inveze, i invièa demò i parenč, e i autres no jia. Te cortina l'era 'n gran spiazèl per i picui perché i moria tropes, perché i ge fajea na gran jufa, la jufa da pòp, e se l'era fort con 'n bon stomech e i la digeria, ben, se no el ciapèa la fausa e el moria.

D.: Le donne allattavano?

R.: Valguna ši, ma senó lat de vacia, ma i ge 'n dajea pech, i ge fajea sobito la jufa e chi egn chi che l'era fort el vivea, e l'era dut jent forta. Nos aane cinch picui beč morč!

D.: Mi descrive la sua casa?

R.: Mia cèša l'era de cater locali, te cèvena dal pan l'era en gran ciancel che metaane el pan de sièla. Dapò el scrin con ite la bièva, dapò l'era la cèvena dei pomes de tera e la caràtes, e dapò l'era le doi cambres olà che nos dormiane.

Dapò de sora l'era la despensa con ite de de dut, dapò te na cambra l'era mia giava e mi giaf con ite un let, el fregolèr e un cašabanch, e dò l'era noša stua con 'n canapé de len, dotrei carieghes, el desch, e te l'autra cambra dormia mi père e mia mère coi beč più picui, noe te dut chest post siane de doudeš. Strenč ma contenč.

D.: C'erano artigiani qui a Gries?

R.: En generale l'era pitores e dapò dotrei marangons, ma en generale i vegnia demò canche se aea da seèr a didèr, d'uton, perché d'aišuda i jia duč en Svizera e en Baviera.

En generale l'era la femens che cognea lurèr, trop les cognea lurèr. E dapò canche l'era da portèr el fen da da lenč, l'era ence la femenes che les jia a portèr el bestiam a mont.

D.: Andavate a ballare?

R.: No podaane! No 'l ne lašèa mi père. Ma n'outa però mi fra el me à portà, aee 25 egn, e l'era na mascherèda e mi père l'à dit che podee fèr demò trei bai, e dò trei bai é cognù jir de retorn a cèša e no é podù nience fèr el quarto. Me recorde però che canche se à maridà mi bèrba aane podù jir a fèr l'otava e la domenia dò é podù jir a balèr ma l'era ló ence mi père e mia mère che vardèa e l'é stat l'unica outa che é podù mingol balèr. L'era pecià balèr e canche i à metù su chest'Azion Catolica no aane più podù balèr, nience pa per idea!

D.: E cantare?

R.: Ah, ciantèr ši, con mi fra, perché mi fra l'era semper stroz e nos se 'l spetèa da sera e canche recamaàne, ciantaàne con el.

D.: Quali erano le feste più importanti?

R.: Scomenzan dal prum de l'an: chel dì se ciapea un regal da chiš nons de creišima e de bateišim e dapò jiane te sta cèša e con bèla maniera dijaàne: «Bondì, ve augùre un felize capo de an, pregà Idio e la Madona che n'auter an siede amò vives e segn!» e dapò i ne dajea en gramièl o en fazolet se l'era na fiocia o se l'era en fioč na braa o na ciameija, e se l'era demò parenč i ne dajea na peta con en buš; e sé che metaane ite per el brač magari dotrei petes. Dò l'era la bombònes e i jia a la venjer, i se sconea te dò la portes e i cighèa «La più bela bonbòna a mi» e l'era sta tradizion cošita bèla.

D.: E all'Epifania?

R.: Na outa no vegnia la befana sché ades, vegnia sen Nicolò e el ne portèa ben pech, un lapiš, na pena, un quaderno, dotrei nòujes. Metaàne fora i piač te cèšadafech e dò l'era semper un che vegnia e smazèa con ciadenes e nosautres se jia fora a veder te noš piat chel che ciapaàne.

Ai ot vegnia la Madona, me recorde che l'era na mia jermèna, duta vestida de bianch e dò la ne portèa dotrei pič te piat e la vegnia te stua e la ne vardèa e ne parea de veder la pedies de or! Inveze l'era sta noša jermèna. E dò vegnia sènta Luzia e en genere l'era mi fra che la fajea, vesti co na gabèna da signora e co na centa de lèna con de gran schières e na plus e 'n vel ju per el mus. E l'aea zeche te piat, l'era i eies; e ence chèla la ne portèa pech.

Gejù Bambin no 'l vegnia, ma fajaàne ben su chest èlber de Nadèl, compraàne nòuješ e mi fra 'l les fajea d'arjent e dò dotrei pomes de èlber. Dapò, ma 'n pez dapò, aon scomenzà col prejepe; t'impruma l'era de carton.

D.: Altre feste?

R.: A Sènt Antone l'era sègra, i vegnia da Poza, da Vich, da Sorèga co la slites e coi ciavai e pò se jia ite ta Sènt Antone a preèr e dò i fajea en generale na comedia e canche se era più veies i ne lašèa jir a la veder.

D.: E a carnevale?

R.: Da carnašèr i fajea la domenia, el luneš e el mèrteš l'ores de adorazion te gejia: i fajea chi da Gries sora stradon e sot stradon, chi da Cianacei sora stradon e sot stradon e i se dajea 'l cambio e dò i jia a balèr. Ma i ge tegnia trop a chel.

D.: E durante la quaresima?

R.: Da careišima i jia a la stazions e i dijea la corona e se jia pa duč a l'adorazion.

D.: E le processioni?

R.: La procešions l'era chèla del Corpo de Crist e del Cuore di Gejù e canche se stajea mieč l'era sègra ence la domenia perché se comprèa mingol de cèrn e se fajea bales e pria. Me recorde che 'n an da Sènta Maria Maor aane fat la festa di fiores per poder vener chiš fiores ai forestieres, e se jia te la cèšes a domanèr en vajol. Aon ciapà ite un muie de šoldi.

Sarà stat del '35 e se jia te la cèšes e vegnìa sta jent e ogni an l'era semper n'auter cartier da fitèr e dò l'era doi alberghi. Ades l'é perfin masa, se vegnisa cà chiš veies de chi egn no i se 'n capisa più fora. L'era dut ciampes, Gries l'era dut destacà da Cianacei, l'era dotrei cèšes chiò e dotrei cèšes ló e canche se jia a scola no jiane mai per stradon ma jiane senper ite per duč i ciampes a tòlech.

D.: C'erano altre feste?

R.: Ai cinch de aost l'era la Madona de la Neif e fajaàne sègra chiò a Gries e enveze ai cater de mé l'era Sèn Florian, sègra a Cianacei, e i parenč i jia a sègra e i vegnìa ence da lenč e se magnèa bales e mingol de pria.

D.: E delle streghe, sa qualcosa?

R.: Chiò i dijea che inant 'l Concilio de Trent l' era la stries ma no sé se i contèa per fèr paura o che, ma i ne contèa de sta stries. Mi giaf el me contèa che n'outa i dormìa tel fèn e dò i à sentù sta stries via sul pian de Jiadoi e el diš mi giaf: «Speta che ge tire ju sta brea!» e la stria l'é restèda jù con un deit e mi giaf el ge à taà el deit co la fauč, ma ge die che l'é ben demò na storia. E dapò la stria la cighèa: «M'é fat mèl!» «Ma chi t'à fat mèl?» e la stria la cighèa «Instesa». «Instesa l'abieste» (*).

Dapò i ne contèa che n'outa l'era el monech e el preve che i jia a Ciampedel e che i à vedù zeche stries e i se à metù a corer, e fora te sacrestia i era apena ruè e i à serà l'uš e 'l strion l'à metù na man a voler parèr ite l'uš, e me contèa mi giaf se chi va a Ciampedel se veit

(*) La contia di «Istes» che inganna la *bregostana* era un tempo assai diffusa con diverse varianti in tutta la valle, da Penia a Soraga. Come spesso accade ai giorni nostri la versione appare alquanto impoverita: la figura della *bregostana* viene identificata con la strega, mentre si tralascia l'episodio dello strategemma del nome (il boscaiolo dice alla *bregostana* di chiamarsi «Istes», cioè «io stesso»), che solo è in grado di dar senso al racconto.
Si osservi inoltre la consuetudine tipica della tradizione orale di riferire a persone e luoghi reali l'avvenimenti mitico. (n.d.r.).

amò sta man sun uš! Ma peise che i me dijea demò sù stories. Sarà ben stat la stries, perché i me dijea che i fajea sta picola fonestres, e dapò el Concilio de Trent no n'é più stat.

D.: C'erano delle donne qui in paese che la gente pensava fossero state delle streghe?

R.: No sé, ma me recorde che i fajea auguri. La me contèa na femena, la femena del monech, che canche i volea fèr auguri bastèa meter ciavei te la lum del šantišimo, ma no sé, e la dijea che l'era candenó ciavei da netèr fora da la lum del šantišimo.

E dapò l'era na outa un che 'l jia a tousès te na cèša e i dijea che una la era meza stria e dapò l'à troà un liber che l'era ite de sta robes da la stries e enšoma l'à tout chel liber e s'à spalancà l'uš e l'é vegnù ite un gran giat neigher, e el ge à dat na gran peèda e 'l lo à petà fora. E dò l'à serà l'uš e l'indoman l'é jit amò a tousès e l'era la più veia te let e la ge à dit che l'aea ciapà na peèda e de portèr sobito el liber olà che 'l lo aea troà.

E me recorde che i ne contèa sta robes, ma no sé se l'era vera, ma nos cherdaàne dut!

D.: E persone che sapevano curare le malattie, magari con le erbe ce n'erano?

R.: Che curèa l'era n'om da Ciampestrin, chel fajea l'ont, l'ont del Mil, chel l'era ben en bon ont, ma auter no sé.

D.: E i «segnèi»?

R.: Nos aon semper cherdù, perché me recorde che canche l'era mort mi bèrba en guera mia mère l'era te ne cambra e mia giava te chel'autra e s'à partì na cugola desché sun som en parei, mia mère ju par bas da ite, mia giava de fora e dapò les se à chiamà e la diš mia mère: «Ma é sentù na cugola, che che suzedarà?» E belimpont dotrei dis dò, l'era el 16 de novèmber, l'era mort l'imperator d'Austria. Nos cherdaàne che 'l valesa per l'imperator, inveze l'era per mi bèrba. L'aon propio sentù chel segnèl. Tanta de outes aon sentù segnèi cošita.

D.: E i sogni?

R.: I dijea: «M'é 'nsomeà che m'é sutà fora i denz», e belimpont moria zachei. E ence na outa mia giava la diš: «M'é 'nsomeà trei gran bišes vejin da let», e ence l'era mort zachei de neš parenz vin Badia, ma ge no sé. Dapò fech portèa ence mortalità, dapò èga paza, magari i ge abadèa, ma ence suzedea.

D.: Quali erano le malattie più frequenti?

R.: La malaties l'era la pontes, e la ponta dopies. E i chiamèa el medico e i li metea te let al ciaut ma no l'era gran medejines. Mia mère l'à ciapà trei oute la pontes, semper grave da morir. Dapò l'era valgugn che ciapèa el mèl del peròn, ma i moria perché i à scomenzà dò a operèr ja Vich a l'ospedèl militare, se no i moria duč.

D.: Quanti medici c'erano in valle?

R.: L'era ben la comère, ma tròpa femenes les se tolea jù chiš beč soules. Les era braves per chel, l'era veies pratiches, ma medico l'era pa un per duta la val de Faša e dapò fin che el ruèa su con chel ciaval, mio dio, se podea morir trei oute. Dapò de tiji i moria beleche duč! Tumores però no n'era, o magari no se saea, ma tropes però i moria e no se saea de che. E come erbes aane ben medejines da cèša, mitterpletter, elech de rezin, camamilia, fiostres, rèja che i la smachèa su en gran sas piat per el mal ai denz e i la metea su una spala o sul mus. Chi l'era i rimedi. Dapò l'era ogni an un frate che 'l portèa n'erba che se chiamèa segnèi dei capuzins e canche un l'era soraventà i metea sta erbes con bronzes te na fana. Chiš l'era i šumenč e i li šudèa e i metea sul cef con sora na peza, e el di dò se revegnìa. Aane dut te cèša. Dapò canche aàne mingol mèl ai denz o košita, se tolea mingol de larià che colèa ju per l'èlber.

D.: Quali erano le occasioni per uscire dalla valle?

R.: I jia a pé, me recorde, a Baiseston. Stajaàne doudeš ores. Se partiane da chiò da doman da les cater e dapò se tolaàne en picol prosach con smauz e café e zucher e preaàne se i ne lašèa fermèr a se

chejer vèlch e canche se vedea via la gejia se se enjenegèa jù e preaàne la Madona e dapò amò en gran toch in sù a pé. Jiane trop a Baiseston. A Caravagio ence e ge metaàne cinch dis, e ence dut a pé e mia mère la dijea: «Laore dut l'an, ma a Caravagio lašame jir!». E no se se comprèa nia fora.

E me recorde che l'era na outa na femena che l'aea na touša malèda per morir e la diš a la Madona: «Ve 'mpromete che vaghe a Caravagio e el viač el fae a pé zenza magnèr nia», e la beéa demò en mingol de èga e sia fia la é varida e la é amò viva! Ence a jir in servizio se cognea jir a pé e me recorde che mi fra el me à compagnà a portèr el baul de len con ite cater patìnes e se se volea jir vin Badia se fajea doi monts a jir e doi monts a ruèr cà: i jia per Sela e Gherdena e i vegnìa per Livinalongo e Pordoi, e l'era cater monts da fèr, dut a pé.

D.: E viaggi di nozze?

R.: En viač de noze son jita a Buzan a fèr na fotografia e se no no i jia en viač de noze. Me recorde che una la jia a Riva e se dijea che i aea ben un muie de šoldi!

D.: Eravate informati di cosa succedeva fuori valle?

R.: Na, no aane radio, televijon nia. Aane giusta sentù canche l'era mort l'imperator d'Austria, no l'era granché, no.

D.: Cosa ricorda del fascismo?

R.: Canche l'é feni la guera chiò, l'é pech da dir, i era todeš, l'era Tirol, e enveze a jir a scola se aea entujiasmo per chiš taliegn, che me recorde i ne aea dat en fazolet da nès pien de roba con su la bandiera d'Italia. E dapò ne saea più bel coi taliegn a dir la verità, e me recorde che i veies i era todeš e l'era pech da dir, no i podea sentir dir de chiš taliegn. Inveze nos aane en gran entujiasmo per la scola talièna. Dapò mi père el dijea che a Trent se no te fès el šaluto i te dèš ju l'elech de rezin; l'é pa vera! L'é ben stat ence chiò chiš fašisti, l'era mingol «pezzi più grossi», dò l'era i balila, «le piccole italiane» col vestito neigher e la plus biencia, e i se dajea mingol de importanza, ma ai ve-

ies i ge fajea giusta ira. Dò la guera l'era ben partigiani, i ne à ben ence ciapà, ma chiò no l'era gran partigiani.

D.: Cosa dicevano i vecchi del passaggio all'Italia?

R.: Ai veies ge šechèa propio el pašagio a l'Italia, i era našui todeš e i volea jir col todesch, e i se troèa più coi todeš. Mi père el parlèa ben todesch e el se troea mieč coi todeš. A scola i me à 'nsegnà talian ence se a cèsa se parlèa semper fašan. Ades me ven da grignèr, i fèš ai picioi scola fašèna, e a cèša i ge pèrla per talian.

ASTERISCHI

(a cura di F. Chiocchetti)

* DAMIANO MAGUGLIANI, *Fassa - Montagna che scompare,* edito dall'Autore presso la tipografia Enrico Crespi, Vittuone (MI) 1982, pp. 120.

È dedicato a Fassa il primo di una serie di sei volumi che l'Autore ha in progetto di approntare nei prossimi anni, confrontando le analogie fra la cultura delle Valli Orientali del Trentino-Alto Adige e quelle del gruppo del Rosa (Walser).

In *Fassa - Montagna che scompare* è espressa tutta la disapprovazione, di amante della montagna e di architetto, per come viene gestito il patrimonio storico e culturale della Valle, che si esprime in maniera ancora tangibile attraverso gli antichi insediamenti rurali, i fienili, le baite, ormai destinati a scomparire sotto i colpi della speculazione edilizia.

Dopo una prima parte in cui sono raccolte notizie relative all'ambiente ed alla storia della Valle di Fassa, l'Autore traccia un itinerario attraverso i paesi della Valle, anche i più piccoli e isolati, elencando di questi gli aspetti che più lo hanno colpito e che danno ad ogni insediamento un carattere proprio.

La seconda parte dell'opera reca il titolo «Architettura montana», e qui sono prese in esame le tipologie più interessanti, gli elementi architettonici, le decorazioni che hanno contribuito a dare un carattere di originalità alle costruzioni fassane. Molti disegni e schizzi dell'Autore, in bianco e nero e a colori, di case, fienili e interi insediamenti, alcuni ormai scomparsi, completano questa sezione.

Il volume si chiude con un glossario di termini ladini giudicati particolarmente interessanti, che verrano poi comparati con quelli in uso nelle valli a cui Magugliani dedicherà i prossimi suoi lavori. Anche il glossario è corredato da disegni a china riproducenti antichi oggetti di uso comune ora conservati nei musei a testimonianza del cambiamento dei tempi.

Il volume è edito con il patrocinio dell'Istituto Culturale Ladino di Vigo di Fassa.

(L.D.)

* BRUNO FEDERSPIEL, *Sulle «crepe» di Moena e Fassa*, Edizioni Ghedina, Cortina d'Ampezzo 1982, pp. 79.

La guida (formato 12 x 16,5), destinata a chi vuole cimentarsi nell'escursione che dalla Val di San Pellegrino si snoda sulla cresta spartiacque fino alla Cima Uomo (oppure a chi desidera semplicemente sapere qualcosa di più su quelle zone poco conosciute), descrive accuratamente il paesaggio e le «crepe», le cime circostanti l'«Alta via Bepi Zac», i sentieri e le vie attrezzate, arricchendo le «Note escursionistiche» con interessanti appunti di toponomastica e belle fotografie in bianco e nero prese dal sentiero panoramico.

Le «Note di geofisica» forniscono al lettore le indicazioni per interpretare quegli avvallamenti improvvisi, quegli strati di roccia così diversi foggiati da erosioni millenarie, che danno alle Dolomiti quel loro carattere unico.

E poiché la zona descritta fu teatro di molte sanguinose battaglie durante la I Guerra Mondiale, e le tracce degli avvenimenti bellici sono ancora ben visibili nei camminamenti e trincee scavati nella montagna, l'Autore dedica l'ultimo capitolo del suo scritto a quel periodo, rimasto nella memoria dei Fassani come uno dei più tristi della storia. Questo affinché «l'escursionista si renda conto delle inumane sofferenze che i combattenti hanno dovuto subire nella guerra d'alta montagna... esprimendo l'augurio che le opere belliche vengano conservate quale monito a non più ricorrere ai conflitti armati».

(L.D.)

* NOŠA JENT. Boletin del Grop Ladin da Moena. Oš da la scola - Numer spezial firé 1982, pp. 10.

Questo numero speciale del bollettino del Grop Ladin da Moena, uscito nel febbraio 1982, è stato predisposto in seguito al dibattito sorto all'interno della scuola elementare fassana dopo la proposta di eliminare i maestri di ladino «itineranti» e predisporre corsi di aggiornamento che rendano tutto il corpo insegnante, anche non ladino, in grado di impartire correttamente l'insegnamento della lingua e cultura ladina, vista «l'assurdità di aspettare il ricambio dell'intero corpo insegnante con personale di madrelingua ladina».

Sono pubblicati i testi delle richieste volte alla direzione didattica e al provveditorato agli studi da parte rispettivamente degli insegnanti del circo-

lo didattico e dell'Union di Ladins de Faša, nonché la risposta – affermativa – da parte degli Enti interessati.

La seconda parte del bollettino si apre con uno scritto del maestro Simone Chiocchetti (p. 5, *Contributi ed esperienze*) dove l'Autore, per molti anni insegnante nella scuola elementare, esprime il proprio parere sull'insegnamento del ladino – e del dialetto in genere – nella scuola.

Si riportano poi le considerazioni su questa problematica emerse da interviste agli insegnanti che operano in valle (p. 7, *Opinioni a confronto*).

In conclusione alcune proposte del Grop Ladin per eventuali attività di aggiornamento, con l'auspicio che le vigenti leggi sull'istruzione subiscano le modifiche necessarie per consentire «l'utilizzazione della lingua ladina come strumento e come oggetto di insegnamento» e la costituzione di un distretto scolastico ladino che comprenda tutte le valli dolomitiche.

Il bollettino è redatto interamente in italiano, per consentire la comprensione anche a insegnanti e genitori non ladini.

(L.D.)

* SOCIOLOGIA DELLA COMUNICAZIONE. Semestrale diretto da E. Mascilli Migliorini. Anno 1 - n. 2, 1982, pp. 224.

Il secondo numero della rivista dedica ampio spazio alla ricerca sulle minoranze linguistiche in Italia (pp. 7 - 136) diretta da Giuseppe Francescato. Sono stati esaminati dieci gruppi minoritari (provenzale, franco-provenzale, colonie germaniche dell'Italia settentrionale, tedesco dell'Alto Adige, ladino dolomitico, friulano, sloveno, albanese – con notizie sul gruppo croato –, greco, sardo – con cenni ad Alghero –).

Il criterio adottato per la ricerca dava ai collaboratori (uno per ogni gruppo considerato) cinque punti fondamentali a cui fare riferimento: caratteri sociologici, caratteri linguistici, grado di codificazione, istituzionalizzazione differenziale, uso differenziale, ulteriormente suddivisi in una serie di sottopunti. Ne è scaturito un lavoro che dà un quadro d'insieme della situazione delle minoranze in Italia, sintetico ma pressoché completo, e comunque aperto ad ulteriori approfondimenti.

Il contributo sulla minoranza ladina dolomitica è di Fabio Chiocchetti, segretario dell'Istituto Culturale Ladino (pp. 67-74).

(L.D.)

* MARCO MAURI, *Nelle case del Padre. Chiesa e minoranze etniche in Italia. Editrice Morcelliana, Brescia 1981, pp. 271.*

Il volume di Mauri si inserisce fra gli studi sulle minoranze etnico-linguistiche in Italia. È infatti nato — a detta dell'Autore stesso — sulla scorta dei saggi di Héraud, Salvi, Bernardi. In questo caso però il problema non è visto unicamente sotto gli aspetti sociologico o politico — già esaminati dagli autori citati —; viene invece presa in considerazione l'attività del clero fra popoli minoritari e si evidenziano i meriti e gli errori della Chiesa dai primi secoli della cristianizzazione ai giorni nostri.

Il saggio, introdotto da una interessante serie di cartine ove sono indicati i territori in cui vivono le minoranze, con gli attuali confini geografici e di diocesi, è diviso in due sezioni: nella prima sono esaminate le culture minoritarie legate alla Chiesa occidentale, nella seconda quelle di obbedienza orientale.

Ad ogni etnia è dedicata un'analisi storica, seguita da alcune osservazioni sulla situazione attuale, con particolare riferimento al ruolo assunto dalla Chiesa nello sviluppo o nello smembramento delle nazionalità presenti sul territorio dello Stato italiano.

(L.D.)

* ETNIE, Scienza politica e cultura di popolari minoritari. Anno III n. 3/1982. Ed. Gutemberg.

Questo numero si apre con due articoli sul separatismo in Corsica, il fenomeno più vistoso della errata politica francese di tutela delle minoranze, e prosegue dedicando ampio spazio alla Sardegna (pp. 14-19, 44-47 e 61-62), agli aspetti che ne caratterizzano la cultura e ai problemi che devono affrontare coloro che lottano per garantire alla popolazione dell'Isola i diritti che le spettano e che, come accade a quasi tutte le etnie presenti in Italia, le vengono sistematicamente negati.

Viene poi affrontato l'interessante tema della cultura degli zingari (pp. 26-34), esaminando i documenti storici che ne fanno menzione, e poi l'organizzazione sociale di queste popolazioni nomadi di antica origine, i loro riti e le loro credenze, che si perdono in tempi assai remoti.

(L.D.)

* LADINIA. Sföi culturâl dai Ladins dles Dolomites. Istitut Ladin «Micurà de Rü» - San Martin de Tor, n. 4 (1980), pp. 322; n. 5 (1981), pp. 318.

Due densi numeri annuali con le suddivisioni e le caratteristiche consuete della rivista ormai confermate valide da un quinquennio di attività.

Nel n. 4 è da segnalare, in modo particolare, il denso articolo (pp. 31-95) di H. Goebl, *Dialektgeographie + Numerische Taxonomie = Dialektometrie* che riprende, sviluppa e approfondisce, su ampio materiale esemplificativo, il discorso metodologico, già affrontato in precedenti lavori, quale fondazione di una dialettologia che sappia interpretare e sfruttare adeguatamente i dati quantitativi senza trascurare quelli storici e quelli areali. Sempre con riferimento alla problematica linguistica, attirano l'attenzione del lettore due *curiosa* rispettivamente di J. Slizinśki, *Die Darstellung der Ladiner in tschechischen Enzyklopädien* (pp. 97-101), e di H. Kuen, *Tirolese = «ladinisch» im* Vocabolario Poliglotto *von 1787 des don Lorenzo Hervas* (pp. 103-106) che è la rilettura interpretativa di un passo del celebre *Vocabolario;* in termini generali e divulgativi J. Richebuono riprende il discorso dello spazio linguistico ladino nel rapporto passato-presente: *Von der einstigen zur heutigen Ausdehnung des Ladinischen Sprachraumes* (pp. 219-241); ai problemi dell'interferenza linguistica, con particolare riferimento alla didattica del tedesco nelle scuole di Gardena, è dedicato il puntuale articolo, ricco di materiali e di osservazioni acute di E. Höglinger, *Interferenzen des Ladinischen und Italienischen in das Deutsch von Grödner Schülern* (pp. 287-302).

Ad una tematica storico-culturale più varia sono dedicati gli altri saggi di questo numero. Tra essi segnalo, per la sua limpida accuratezza, l'articolo di P. Corai, *Le più antiche culture preistoriche della «Ladinia»* (pp. 183-218); unico complemento che oggi si può suggerire concerne le campagne di scavo dirette da R. Lunz al Dòs dei Pigui in Val di Fassa (v. «Mondo Ladino» 3/4 1979, p. 11 e 1/4 1981, p. 77).

Il quinto volume della rivista si connette strettamente col precedente per la sua tematica e impostazione. H. Goebl *(Isoglossen, Distanzen und Zwischenpunkte - Die dialektale Kammerung der Rätoromania und Oberitaliens aus dialektometrischer Sicht;* pp. 23-55) presenta una convincente dimostrazione delle sue proposte metodologiche e operative, discusse nel n. 4; H. Kuen *(Die Eigenart des Ennebergischen Wortschatzes;* pp. 57-99) completa la sua analisi lessicale storico-comparativa iniziata nel n. 4 (pp. 107-138) e che costituisce un prezioso contributo alla lessicologia dolomitica.

Alla precisazione del concetto di «reto-romanzo» contribuiscono – pur con diversa impostazione – i lavori di D. Messner *(Rätoromanisch;* pp. 5-14) e di G. Rohlfs *(Die Sonderstellung des Rätoromanischen;* pp. 15-22).

Interessanti le note di P. Tekavčić *(Il soprasilvano;* pp. 271-292) e di J. Zehrer *(Untergegangenes Romaneland in Vorarlberg;* pp. 243-318), dedicata la prima ad una presentazione concisa, ma limpida di questa varietà romancia, nei suoi rapporti interdialettali; volta la seconda allo studio della retrocessione della latinità in un territorio specifico. A vari temi storici, culturali e giuridici sono dedicati gli altri studi di J. Richebuono *(Notizen über die Gerichte der ladinischen Dolomitentäler;* pp. 101-150), J. Fontana *(Die Ladinerfrage in der Zeit 1918 bis 1949;* pp. 151-220); M. Aschenbrenner *(Die «Wilden Menschen» [la jënt salvaria] in den Sagen der Dolomitenladiner;* pp. 221-236), H. Menardi *(Hof und Haus in Ampezzo;* pp. 237-256), G. Faggin *(Germanismi nel friulano [Giunte al Pirona]*; pp. 257-270).

(L.H.)

* *I crëp slauris / I crëps majarei,* Istitut Ladin «Micurà de Rü», San Martin de Tor 1981, pp. 23. Testi: Elisabeth Ties. Disegni: Annelies Frenes-Hittaler

* *Ciüria Chécena / Cazina Cuecena,* Istitut Ladin «Micurà de Rü», San Martin de Tor 1981, pp. 21. Testi: Alvijo Detone (marebbano) e Amalia Obletter (gardenese). Disegni: Hilda Prousch Irsara.

Ancora due volumetti di fiabe curati dall'Istitut Ladin della Val Badia per la serie dedicata ai più piccini, «Nüsc Mëindri» realizzati, come il primo *(Tone y la condla dal lat,* v. «Mondo Ladino» 1/4 1981) in un'accurata veste tipografica con illustrazioni a colori a tutta pagina.

Entrambi sono redatti nelle varianti del ladino parlate in Gardena e Badia. Ne *I crëp slauris* si narra l'antica leggenda ladina dei Monti Pallidi, del principe innamorato della luna; nel secondo si è voluta riproporre la conosciutissima favola di Cappuccetto Rosso.

Nei programmi dell'Istitut Ladin vi sono altri libri per l'infanzia, con testi scritti anche nei restanti idiomi ladini dolomitici. L'intera serie costituirà senza dubbio una delle più interessanti iniziative dirette ai bimbi dell'area ladina.

(L.D.)

* *Nos Ćiantun* (a cura di Elisabeth Ties), Istitut Ladin «Micurà de Rü», San Martin de Tor 1981, pp. 141.

L'Istitut Ladin, nell'ambito della sua attività, prende in considerazione tutti gli aspetti della cultura ladina: questa pubblicazione è dedicata alla musica, da sempre considerata dai popoli che vivono nelle Valli intorno al Sella come occasione di incontro, di festa, come modo piacevolissimo di stare insieme; per questo la musica ha avuto ed ha ancora oggi ampio spazio nella Ladinia.

Il volumetto (di formato ridotto, adatto ad essere portato appresso in ogni occasione che lo richieda), riporta i testi di centosei canzoni ladine dolomitiche; alcune fanno parte del patrimonio musicale tradizionale (è interessante notare come i testi, con minime variazioni, si ritrovino in tutte le valli); altre sono state composte negli ultimi anni a conferma della vitalità dei popoli ladini, anche in questo campo.

Per sottolineare il legame fra i vari idiomi, nella stesura dei testi è stato adottato a livello sperimentale un sistema grafico unitario per tutte le varianti.

Le canzoni sono divise secondo i temi classici della musica popolare: l'attaccamento alla propria patria, l'amore, le stagioni, il lavoro, la natura, etc., temi che ispirano poeti e musicisti fin dai tempi più lontani. Per chi desiderasse procurarsi i dischi o le partiture delle canzoni, in calce al testo è pubblicato l'elenco alfabetico con le indicazioni per reperirli.

(L.D.)

* *Usc dles Dolomites*. Ćianties di Concursc per Composiziuns Y Armonisaziuns 1979 y 1980, Istitut Ladin «Micurà de Rü», San Martin de Tor 1981, pp. 106.

Ancora un volume, predisposto in una veste grafica molto accurata, che ha per argomento la musica. È la raccolta dei testi e delle partiture delle composizioni presentate al concorso bandito dall'Istitut Ladin negli anni 1979 e 1980. Delle quarantadue composizioni presentate sono state premiate quelle di F. Dapoz, S. Demetz, H. Demez, P. Hölzl, h. Paulmichl e F. Willeit, pubblicate in questo volume.

L'iniziativa è di indubbio interesse e valore culturale: il patrimonio musicale delle vallate ladine si è arricchito di numerose canzoni (divise nelle sezioni per una o più voci, per coro maschile, per coro misto, per voci e stru-

menti), ed è auspicabile che queste vengano inserite nei repertori dei cori ladini e portate a conoscenza di un più vasto pubblico.

(L.D.)

* La Usc di Ladins. Plata dl'Union Generela di Ladins dla Dolomites, anno XI, numeri 1-6.

La rivista pubblica nel primo semestre 1982 una serie di articoli sulla delicata questione della radio-televisione ladina *(Dal Radio Ladin dla RAI/BZ,* n. 1, p. 16; *Radio y TV, cumpagns da vigni ora,* n. 6, p. 7, entrambi di Erwin Frenes, e *Televijiun ladina dan man?,* n. 2, p. 11), argomento di numerose discussioni a livello politico, che peraltro non hanno portato ad alcun intervento definitivo. Le pagine de *La Usc di Ladins* ospitano anche un dibattito sulla grafia da adottare nella variante del ladino gardenese *(Prova de ruvé pra na regula; é o ë al infinitif?,* di Frida Piazza, n. 3, p. 17 e *-é o ë tal infinitiv?* di Lois Craffonara, n. 4, p. 10), alla ricerca di un perfezionamento delle attuali regole grafiche alla luce delle più avanzate tesi in campo linguistico.

Un'interessante rubrica appare sul n. 6, p. 19, a firma di Carl Insam (*Ce ie-l pa uni dant...*). Vi sono segnati gli appuntamenti culturali e sportivi, e gli avvenimenti di interesse pubblico succedutisi in Val Gardena nei mesi di aprile e maggio 1982; attraverso le notizie esposte brevemente in ordine cronologico, l'Autore traccia una panoramica sulla vita e le attività della valle. Un'iniziativa che, ampliata anche alle altre valli, potrebbe risultare un utile strumento di informazione e confronto, rinsaldando nel contempo il legame fra le valli ladine dolomitiche.

Sempre numerosi i contributi di attualità che, aprendosi anche alle realtà del mondo circostante e proponendo dibattiti su argomenti che esulano da quelli strettamente inerenti la vita nelle valli, rendono la rivista più viva e aperta.

(L.D.)

* *Plata Ladina.* Rubrica settimanale del quotidiano «Alto Adige». Esce generalmente il mercoledì.

Il giornale «Alto Adige» prosegue la pubblicazione della *Plata* che ogni settimana dà spazio a contributi che provengono da tutte le aree ladine e che trattano i più svariati argomenti.

Per quanto riguarda la Val di Fassa, nel primo semestre del 1982 sono usciti due interessanti articoli di Ezio Anesi, direttore dell'Azienda Autonoma di Soggiorno Alta Val di Fassa.

Nel primo (*El turism te Fasha*, del 28 febbraio), sulla base di dati e statistiche relativi al movimento turistico ed all'attività delle Aziende di soggiorno in Fassa, si formulano proposte per una più oculata gestione del patrimonio naturale della Valle, che negli ultimi anni ha subito un notevole degrado dovuto alla speculazione edilizia (che fra l'altro ha portato scompensi anche nella vita sociale della popolazione). Si rende necessaria anche la creazione di nuove infrastrutture per far fronte all'attuale sviluppo del settore turistico, trainante l'economia della Valle.

Il secondo contributo di Anesi (*L'organisazion publica del turism*, del 9 giugno) è dedicato più specificatamente all'organizzazione interna delle Aziende di Soggiorno, che dovrebbe essere modificata e adeguata alle esigenze del settore, per garantire un servizio sempre migliore nel delicato e importante lavoro di coordinamento dell'attività turistica.

(L.D.)

* *Da la Ladinia*. Rubrica settimanale del quotidiano «Dolomiten». Esce il martedì.

Dal 2 marzo di quest'anno il quotidiano sudtirolese «Dolomiten» pubblica settimanalmente articoli in ladino dolomitico, affiancati da un riassunto in tedesco (il giornale è redatto interamente in questa lingua), «per dar modo di conoscere meglio i problemi della gente e del mondo ladino».

Il primo contributo di Franz Vittur (*Lasciun baié i Ladins*) è dedicato all'esame dei risultati del Censimento 1981, che nelle Valli di Badia e Gardena ha fatto registrare il 91,2 per cento di abitanti parlanti ladino: un gruppo che, se non verrà tutelato e aiutato in modo corretto, rischia di perdere la propria identità ed essere assorbito dalla più forte cultura tirolese. Questo tema è ripreso da Carl Insam (*Vester Ladins ie suënz rie...* del 9 marzo).

Iji Menardi, presidente dell'Union Generela di Ladins dla Dolomites ricorda, nel suo articolo del 6 aprile (*Non a-i dute i Ladìs el derito de soravive?*), la situazione dei Ladini di Fassa, Ampezzo e Livinallongo che in occasione del Censimento 1981 non poterono fare alcuna dichiarazione di appartenenza etnica, restando un passo indietro, come sempre, nei confronti dei fratelli abitanti in provincia di Bolzano.

Anche i restanti scritti che appaiono nella rubrica nel corso dei primi sei mesi del 1982 sono perlopiù di carattere politico, in modo da avvicinare il mondo tedesco alle problematiche della minoranza ladina e porlo di fronte al fatto che questa non è solamente un ricettacolo di antiche leggende e di bei costumi, un'isola felice, ma un popolo che vuole vivere, e che per vivere si trova costantemente di fronte a grossi problemi.

(L.D.)

* CE FASTU? Rivista della Società Filologica Friulana «Graziadio I. Ascoli». N. LVII (1981).

Questo numero è dedicato a Luigi Ciceri, un personaggio che diede molto alla cultura friulana, scomparso lo scorso anno. In sua memoria sono gli scritti che aprono la rivista.

Nella sezione «Storia» troviamo la II parte del saggio di Gianfranco d'Aronco, *Mille anni di storia a Maniago* (pp. 25-44) dove sono presi in esame gli avvenimenti storici del borgo friulano dal '400 al '900.

A p. 47 un'interessante contributo di Rizieri Valdevit, *L'inserimento del friulano nella scuola dell'obbligo,* scritto in occasione del convegno «La cultura friulana nella scuola dell'obbligo - Prospettive didattiche» organizzato dalla Società Filologica Friulana del 1979.

Segnaliamo anche a p. 127 *Spunti per una etnografia del territorio di San Vito al Tagliamento* di Cleto Corrain, una raccolta di testimonianze di persone anziane che ricordano le fonti di guadagno, la vita domestica, le usanze ed il ciclo della vita «di una delle tante civiltà contadine che sono scomparse o che stanno per scomparire».

(L.D.)

* SOT LA NAPE, Societât Filologjche Furlane, Udin, nn. 4/1981 e 1/1982

L'ultimo numero dell'81 porta un'interessante articolo di Domenico Molfetta, *Contributo alla conoscenza dei cramârs* (pp. 21-38). È un'analisi dei documenti storici che menzionano l'atttività dei merciai dell Carnia (i «cramârs» appunto) che svolgevano il loro lavoro lontano dal paese di origine, per lo più in Germania, e la cui professione è nominata nei documenti patriarcali già nel XII secolo. Di notevole interesse storico i documenti ine-

diti esaminati da Molfetta: sono «libri di casa» del XVIII secolo con annotazioni contabili e descrizioni di avvenimenti familiari e di viaggi che i «Welsche Krämer» compivano per lavoro. Chiude l'articolo la riproduzione dei sigilli delle famiglie di «cramârs» incise su una parete della Chiesa di S. Maria di Paluzza.

Per quanto riguarda le tradizioni popolari SOT LA NAPE presenta un contributo di Andreina Ciceri, *Tomât* (pp. 39-43) dedicato alle maschere lignee del Friuli e a pag. 45 *La cuète dal cjarbon* di Romano Binutti, dove viene riportato il testo integrale di un'intervista dell'Autore a Lucia Cericco nata nel 1924 a Forame di Attimis. Vi si descrive la preparazione del carbone di legna, che richiedeva particolare attenzione: un mestiere ormai scomparso. Lo scritto è completato da una serie di fotografie recenti che testimoniano il lavoro di uno dei pochi uomini ancora in grado di preparare il carbone di legna con l'antico procedimento.

Il numero 1/1982 si presenta con una veste tipografica rinnovata e più piacevole. Si apre con uno scritto di Rizieri Valdevit, *Cenni su Sarone e la sua parlata* (pp. 5-16) dove l'Autore, dopo un'introduzione in cui delinea l'ambiente, la storia e l'economia del villaggio di Sarone, passa all'analisi dell'interessante idioma, che «è considerato da alcuni l'incontro di tre favelle: il veneto rurale, il ladino ed il friulano», e compila infine un glossarietto di termini saronesi comparati con il feltrino, il friulano e l'italiano.

A p. 47, a cura di Zuan di Antoni si trova una raccolta di indovinelli friulani *(Induvine induvinàcul)* tratti da varie pubblicazioni regionali e riuniti in ordine alfabetico dall'Autore.

Franco Quai descrive a p. 79 (*Tradizioni etnografiche*) alcune usanze tradizionali friulane relative al Capodanno e ai riti nuziali.

In calce una nota di Andreina Ciceri, studiosa appassionata di etnologia.

(L.D.)

* PAOLA DRIGO, *Maria Zef*, Editrice Garzanti, Milano 1939. Seconda edizione 1982, pp. 194.

È uscita la seconda edizione del romanzo di Paola Drigo ambientato in una delle più impervie zone del Friuli, in Carnia, dove si svolge la tragica vicenda di Mariute, una giovane che vive in una misera stamberga isolata alle pendici dei monti in compagnia di uno zio spesso ubriaco, che approfitta di lei, togliendole la voglia di vivere, di fare progetti per l'avvenire, di cantare la gioia dei suoi quindici anni.

Il romanzo è pervaso da un'atmosfera carica di tensione, che si avverte anche nei momenti in cui la narrazione assume toni più «leggeri» (i balli sull'aia nelle pianure della Bassa, la sera di Carnevale).

Il film tratto dal romanzo — sceneggiato da Siro Angeli e diretto da Cottafavi —, trasmesso quest'anno dalla rete III della RAI, ha ridestato l'interesse per la storia narrata da Paola Drigo (che nel '39 aveva avuto un buon successo, subito cancellato dalla Guerra), e da ciò è nata l'esigenza di stamparne una seconda edizione, particolarmente curata sotto l'aspetto grafico.

(L.D.)

* DOLOMITI. *Rivista di cultura e attualità della provincia di Belluno.* Istituto Bellunese di Ricerche Sociali e Culturali. Anno V, nn. 1-3.

Nel primo semestre dell'82 sono presentati come sempre numerosi ed interessanti contributi, che spaziano dalla storia — argomento che non viene mai tralasciato — alle tradizioni popolari all'arte alla musica e a tutti gli aspetti della cultura dei popoli che vivono nella provincia di Belluno.

Segnaliamo nel numero 3 (pp. 7-11) *Superstizioni a Dosoledo e in Comelico,* di Sergio Sacco, direttore della rivista; nel numero 2 Vito Pallabazzer prosegue la sua raccolta di detti e proverbi nel bellunese, questa volta occupandosi di Colle Santa Lucia (*Detti e paragoni di Colle Santa Lucia,* pp. 7-12). Interessante è pure lo scritto di Giuliano dal Mas, *Dipinti ed affreschi di Valentino Rovisi* (n. 2, pp. 35-45) che prende in esame i lavori del pittore tiepolesco di Moena (1715-1783) eseguiti nell'area bellunese.

(L.D.)

* AA.VV., *Modi di dire in uso nella parlata di Costalta di Comelico,* a cura del gruppo «Da postauta a giò auto», ciclostilato in proprio dalla Redazione, anno di edizione 1982.

È uscito in questi giorni un interessante volume in dialetto dedicato ai modi di dire in uso nella parlata di Costalta di Comelico. È stampato «in numero limitato di copie, a ciclostile, in carta da poco, battuto a macchina «artigianalmente» a tempo, come si suol dire, «perso», ma predisposto con amore «verso la propria cultura e con desiderio che le sue testimonianze non vadano dimenticate, o disperse».

Non è la prima volta che il Gruppo «Da Postauta a Giò Auto» si cimenta in attività editoriali di questo tipo. Sono nate così, «artigianalmente», numerose pubblicazioni che, anche se a detta degli Autori non hanno «nessuna pretesa scientifica», contribuiscono ad arricchire validamente il patrimonio storico e letterario del Comelico. Nascono dall'esigenza di ricercare le cose genuine, ormai scomparse a causa delle grandi trasformazioni che ha subito la montagna negli ultimi cinquant'anni.

Si legge nella presentazione: «Ci accorgiamo di aver distrutto, consumato tanta ricchezza in pochi decenni... Stiamo inquinando il nostro ambiente. Non si vogliono con ciò annunciare catastrofi, né lodare incondizionatamente «il buon tempo antico»; è solo una constatazione dei fatti, un tentativo di richiamare alla memoria una «letteratura» ormai ridotta anch'essa ad oggetto di consumo».

Ecco allora l'importanza di questo volume, che presenta e testimonia il modo di vivere della comunità, e la maniera con cui vengono affrontate le situazioni e i momenti della vita: il lavoro, l'economia familiare, i consigli e gli avvertimenti dei vecchi, la sessualità e l'affettività, la religione, ricercando e consolidando le proprie radici per riappropriarsi di una precisa identità, rivendicando il diritto di vivere in un luogo che permetta una vita decorosa, dove si possa trovare lo stimolo per svilupparsi anche culturalmente. Non è dunque una guerra all'italiano, come si precisa nel volume, ma «un arrivare all'italiano gradualmente, a mano a mano che esso diventa strumento indispensabile per affrontare realtà e contesti sempre più vasti».

È un libro scritto da giovani ed indirizzato soprattutto a giovani; un'opera collettiva di autori anonimi, che hanno formato e tramandato per secoli il linguaggio essenziale che caratterizza la cultura montanara, «una storia fatta non da preti, notai, avvocati, che hanno sempre parlato in nome del popolo, senza far nulla affinché esso imparasse a parlare da solo».

«Il possesso della lingua», continuano gli Autori, «è stato uno dei più grossi privilegi che hanno contribuito al mantenimento delle divisioni di classe. Sembra a noi che tanti fautori della ladinità, esaltando la cultura locale quasi essa fosse una grande madre che tutti sazia ed appaga, consciamente o inconsciamente perseguono lo stesso fine. Noi crediamo invece sia importante aprire quanto più possibile gli orizzonti culturali, mantenendo l'orgoglio delle proprie origini. È questo l'unico, modesto scopo della pubblicazione».

(Warzi Pradetto)

* THEO CANDINAS, *Romontsch sursilvan*. Grammatica elementara per emprender igl idiom sursilvan. Ligia Romontscha, Cuera 1982, pp. 233.

La Ligia Romontscha/Lia Rumantscha pubblica questa grammatica romancia, risultato di uno studio che, secondo gli originari intendimenti dell'Autore, doveva portare alla pubblicazione di due grammatiche: una elementare e una più avanzata, riunite poi in un unico testo. Viene presa in esame la variante del romancio Sursilvan, parlata in un'ampia zona della Svizzera Occidentale che confina a Sud con l'area tedescofona.

Il lavoro, come si legge nella prefazione, è stato svolto per risvegliare l'interesse per questa antica lingua e darle forza, affinché soprattutto i giovani se ne riapproprino e la difendano. Il testo è articolato in 27 lezioni che, prendendo spunto da una «lettura» avente per argomento la vita quotidiana, avvicinano gradualmente lo studente o l'appassionato alla struttura grammaticale e all'uso corretto della variante Sursilvan. La pronuncia può essere studiata o perfezionata ascoltando le registrazioni delle lezioni sulla cassetta che viene fornita assieme al testo.

(L.D.)

* LEOPOLD SCHMIDT, *Perchtenmasken in Österreich - Carved Customs Masks of the Austrian Alps*. Ed. Böhlau, Graz 1972, pp. 152.

Il volume, redatto in versione bilingue tedesco-inglese, presenta la ricca collezione di maschere lignee appartenente al Museo delle Tradizioni Popolari di Vienna.

Le riproduzioni in bianco e nero a tutta pagina sono accompagnate da schede di presentazione, dove sono indicati il luogo di provenienza, il periodo e la tecnica di fabbricazione, le misure delle maschere e l'uso che se ne faceva o se ne fa tuttora.

Le maschere sono divise in «settori» (animalesche, demoniache, etc.) a seconda delle rappresentazioni in occasione delle quali venivano indossate.

Nell'introduzione all'inizio del volume l'Autore compie una breve analisi della nascita e dello sviluppo della maschera e della rappresentazione mascherata nelle regioni alpine dell'Europa, come pure degli avvenimenti storici che portarono prima alla decadenza e poi, a partire dagli ultimi anni dell'Ottocento, alla rinascita delle tradizioni popolari con il conseguente ripristino dell'uso delle maschere nelle rappresentazioni rituali. Le manifestazio-

ni più significative che ancora oggi vengono effettuate nelle regioni del Tirolo sono indicate nell'ultimo paragrafo della presentazione.

Il volume è completato da una nutrita bibliografia.

(L.D.)

* EDOARDO GELLNER, *Architettura anonima ampezzana*, Franco Muzzio & C. Editore, Padova 1981, pp. 257.

Questo importante saggio dell'architetto Gellner, elaborato in trent'anni di ricerche e di appassionato lavoro, si pone come una pietra miliare nello studio dell'architettura rurale delle zone di montagna fino agli ultimi anni dell'800, per il suo spiccato carattere di scientificità e per la chiarezza con cui è impostato.

È diviso in quattro sezioni: dopo una introduzione all'architettura rurale ampezzana, dove si ricordano gli studi compiuti sull'argomento in Italia, il lavoro prosegue con l'inquadramento storico-ambientale dell'edilizia rurale ampezzana, la descrizione delle tipologie e strutture della casa rurale ampezzana, concludendosi con il capitolo intitolato *Architettura anonima ampezzana e struttura insediativa*, dove vengono prese in esame anche le enormi modificazioni subite dal territorio a seguito dello sviluppo dell'attività turistica. Molti disegni e fotografie — fra le quali magnifiche riproduzioni a colori a tutta pagina — di antichi insediamenti rurali completano il lavoro. Un glossario per la comprensione dei termini tecnici ampezzani compare a pag. 243 ed una densa bibliografia (pp. 248-254) chiude il volume.

(L.D.)

* REIMO LUNZ, *Archäologie Südtirols*. Teil 1: Von den Jägern des Mesolithikums (um 7000 v. Chr.) bis zum Ende des Weströmischen Reiches (476 n. Chr.), «Archäologisch-historische Forschungen in Tirol» 7, Arti Grafiche R. Manfrini, Calliano, 1981, pp. 415; 158 tavole.

Prima parte di un'opera d'insieme che dovrà comprendere l'esame dei dati archeologici del Tirolo meridionale sino all'alto Medio Evo, questo libro costituisce un lavoro eccellente ed altamente meritorio.

Scritto da un qualificato studioso, in una prima parte introduttiva traccia

una sintesi dello sviluppo della cultura materiale sino alla caduta dell'impero romano d'occidente (pp. 5-36). Sintesi estremamente condensata, ma lucida che consente al lettore di seguire non solo le linee essenziali dell'incremento culturale, ma anche di inserire puntualmente in esso i particolari della prova archeologica. L'esposizione discorsiva è contrassegnata, infatti, passo passo dai richiami alle tavole e al loro commento che costituiscono la seconda parte del volume (pp. 38-352) e che, ordinate cronologicamente forniscono un corpus di dati, analizzati criticamente, veramente eccezionale. Questa struttura dell'opera non è molto comoda per la consultazione occasionale, ma è ottima per sollecitare la lettura continua attraverso la quale le linee essenziali fornite dall'introduzione si trasformano nel quadro variegato e complesso di una vicenda storica affascinante.

Opera di alto livello, questo libro costituisce un punto fermo nell'arco di questi studi che tanto felicemente vengono condotti nella Regione suscitando un interesse sempre più acuto tra gli studiosi. C'è da augurarsi che il compimento dell'opera, con la seconda parte, non tardi a vedere la luce.

(L.H.)

* LUDWIG PAULI, *Die Alpen in Frühzeit und Mittelalter*. Die archäologische Enteckung einer Kulturlandschaft, C.H. Beck Verlag, München 1981; pp. 346, 175 tav.

Esauritasi rapidamente la prima edizione del 1980, questo libro riappare, riveduto in alcune parti e ampliato, a testimoniare un meritato successo. In effetti questo è stato notevole e ciò deriva, a mio parere, non solo dalla intrinseca qualità del lavoro, ma anche dalla sua finalità e impostazione generale. Il punto di partenza è costituito dalla concezione delle Alpi come unità geografica, certo, ma appunto perché tale coordinatrice e dominatrice della vicenda storica. Il secondo aspetto portante dell'insieme è la visione dell'archeologia non tanto nei suoi aspetti tecnici e strumentali, quanto come storia. Se si esclude la parentesi romana, la storia alpina dalle più remote origini all'impero carolingio si costruisce – quasi esclusivamente – sui dati archeologici. È attraverso l'esame di questi che possiamo vedere, e intuire, come l'agire degli uomini, nell'evento politico, subisca o contrasti il condizionamento naturale.

Da queste premesse nasce il disegno, se si vuole, ambizioso di una sintesi che abbraccia tutto l'arco alpino dalla Costa Azzurra alla Carnia.

Millenni di vita ricostruiti nei loro aspetti materiali, nelle credenze, negli

usi, nei costumi; il quadro d'insieme, nella sua dimensione storica, è offerto nel II capitolo preceduto da un capitolo metodologico e seguito da altri cinque capitoli analitici dedicati all'edilizia, all'individuo e alla società, alla religione e all'arte, alle vie di comunicazione, alle varie attività produttive.

Un quadro, dunque, amplissimo nel quale, forse, lo specialista potrà osservare qualche omissione, ma affascinante ed istruttivo per il lettore anche per il garbo e la chiarezza dell'esposizione.

(L.H.)

ÓUŠ LADINE D'ANCHÉ E DA ZACÀN

† *HUGO DE ROSSI* (1875-1936)

KO KE LA É STADA KE SON RUÀ SUL BAL DEI DOLOMITENLADINER

Introduzione

L'8 marzo 1875 nasceva a Pozza Ugone Giobatta De Rossi, figlio di Teodoro e Rosa Pechlaner, lo stesso giorno battezzato a San Giovanni Pieve di Fassa, e ivi registrato.

Della madre — la cui esatta provenienza, come attesta il cognome, dovrebbe essere ricercata presso qualche località del Sud Tirolo di lingua tedesca — si sa ben poco, se non che morì «nella fresca età di 23 anni il 28 marzo 1877», lasciando l'unico figlio di appena due anni ([1]).

Il padre Teodoro apparteneva alla nobile famiglia De Rossi che risiedeva in Fassa fin dal secolo XVII, da quando Giovanni De Rossi della «Stirpe dei Marchesi Rossi di S. Secondo» vi si era trasferito proveniente dalla Val di Sole. Da questi, che in seconde nozze aveva sposato la figlia di Giobatta Costazza, notaio e Vicario della Comunità, discende una delle famiglie più eminenti della Valle, i cui mem-

([1]) È quanto si legge su una lapide posta a sinistra del portale principale della chiesa di San Giovanni. Il primogenito Vittorio Francesco, nato il 23 dicembre 1876, morì nel primo mese di vita (18 gennaio 1877).

bri si distinsero in vario modo nella vita sociale, politica e culturale ([2]).

Avendo perduto i documenti attestanti la loro antica nobiltà, i De Rossi dovettero attendere il 1° maggio 1884 perchè l'Imperial-regio Governo ne riconoscesse con atto ufficiale i titoli: così testifica il Registro dei Battezzati di San Giovanni, Pieve di Fassa (Vol. VII 1847-1896, in una nota in calce alla registrazione della nascita di Ugone.

Questi crebbe dunque in un ambiente familiare piuttosto elevato, contraddistinto da notevole livello culturale nonché da spiccato impegno civico e sociale. Il padre Teodoro (1839-1885), come già altri membri della famiglia, esercitava in Fassa la professione di medico, mentre lo zio Guglielmo (1844-1914) – che figura anche come padrino di battesimo ([3]) – finì la sua carriera col titolo di IR Consigliere. Era questi un uomo che doveva svolgere un ruolo non secondario nelle vicende della valle agli albori del secolo, quando le tensioni tra i nazionalisti pan-germanisti e gli irredentisti italiani, già aspre nel *Land Tirol,* cominciavano a penetrare più profondamente nella compagine sociale dei Ladini dolomitici, che proprio in quegli anni sembravano alla ricerca di una propria collocazione e di una propria identità come gruppo etnico-linguistico.

A lui si devono presumibilmente i primi «scritti politici» a stampa redatti in ladino fassano, fra cui il volantino «De Faša Ladina», che insieme ad altri di analogo tenore vennero diffusi in valle negli anni 1905/1906 circa ([4]).

([2]) La lapide sepolcrale murata nella parete del pronao della chiesa pievana è, secondo quanto ci conferma padre Frumenzio Ghetta, di dubbia attendibilità: tra l'altro lo storico fassano ha dimostrato come la provenienza dei De Rossi non sia da collocarsi a Parma, come si legge nella lapide, ma in Val di Sole.
Sulla famiglia De Rossi cfr. le «Notizie Storiche» pubblicate da p. F. Ghetta in «LA VEIŠ», anno VIII, n. 2, febbraio 1973, nonché L. Baroldi, *Memorie storiche della Valle di Fassa,* Istituto Culturale Ladino 1980.

([3]) In sua assenza, dovuta forse a ragioni di servizio, ne tenne le veci Silvestro De Rossi.

([4]) Cfr. in proposito F. Chiocchetti del Goti, *'Ntorn via la question de Faša* ai primes del '900, «MONDO LADINO» 1/2 1979, pp. 131-154, che riporta integralmente il testo dei volantini citati. L'ipotesi, ivi contenuta, che Hugo De Rossi fosse figlio di Guglielmo, anziché di Teodoro, va considerata errata.

Quale sia stato in quegli anni il rapporto tra movimento ladino e le forze legittimistiche filo-asburgiche, che il 7 maggio 1905 diedero vita al *Tiroler Volksbund*, è ancora assai difficile determinare.

Se è vero, tuttavia, che presso le élites ladine la presenza di una espressa consapevolezza circa l'identità della propria etnia è rintracciabile chiaramente in tutto il secolo precedente, non si può negare che nel primo decennio del '900 la «questione ladina» si sia fatta sempre più scottante, alimentata non tanto dalle controversie scientifiche di linguisti di diversa scuola ma piuttosto dallo scontro dei due opposti nazionalismi tendenti ad estendere la loro egemonia politico-ideologica sulle valli ladine.

In quegli anni gli intellettuali provenienti dalle valli dolomitiche trovarono in Innsbruck il naturale punto d'incontro: là era possibile sviluppare contatti reciproci più stretti, dibattere i problemi culturali e politici della ladinità avvalendosi tra l'altro dell'apporto dei ladini grigionesi nonché di studiosi di fama quali Theodor Gartner.

Nascono così le prime iniziative interladine, le prime pubblicazioni periodiche, nasce finalmente nel 1912 *L'Union dei Ladins a Dispruk*, la prima organizzazione comune dei ladini dolomitici (5).

A queste vicende, a questa temperie ideale e culturale è saldamente legata la vita e l'opera di Hugo de Rossi. Trasferitosi nel capoluogo tirolese in qualità di *Post Offizial*, egli è presente fin dall'inizio in questo fermento organizzativo, e collabora attivamente all'attività editoriale e alle iniziative promozionali (6).

Stimolato probabilmente dal clima di fervore che pervade

(5) Ricordiamo fra i periodici (che ebbero peraltro vita assai breve per difficoltà organizzativa e finanziaria) *L'Amik di Ladins*, n. 1-3, Innsbruck 1905, animato da Willy Moroder da Jumbiërch, e *Der Ladiner* n. 1-2, apparso a Bressanone nel 1908.
Nel 1911 Arcagnol Lardschneider diede vita ad Innsbruck al *Calënder de Gherdëina*, pubblicazione annuale che nel 1913 assunse il nome di *Calënder ladin*, estendendo il suo ambito a tutte le varianti dolomitiche. L'iniziativa editoriale fu assunta nei due anni seguenti dall'*Union dei Ladins a Dispruk*, diventandone per così dire la voce ufficiale.

(6) È sicuramente tra i fondatori dell'Union dei Ladins, e compare tra i collaboratori del *Calënder Ladin* per l'anno 1914 e 1915.

l'*intellighenzia* ladina del tempo, De Rossi trasforma a poco a poco il suo impegno occasionale in un vero programma di ricerca nel campo letterario, linguistico e culturale che non manca di perspicacia né di organicità.

L'elenco delle opere, edite o manoscritte, consegnato alla Biblioteca del Landesmuseum Ferdinandeum, pubblicato qui di seguito, dà un'idea sufficiente della mole di lavoro condotta dal Nostro negli anni 1908-1914.

Ma è bene soffermarci sulle linee fondamentali che orientarono il suo programma, per tentare almeno di comprenderne gli intendimenti, in quanto solamente un'edizione completa della sua opera – illuminata dallo studio dei suoi carteggi – potrà consentire una piena e complessiva valutazione dei risultati conseguiti.

Dopo aver rivolto la sua attenzione (in occasione della celebrazione per il centenario di Andreas Hofer) al tema «patriottico» della partecipazione dei Fassani alla guerra di liberazione (W 14.314/W 14.390), De Rossi intraprende la raccolta sistematica dei documenti letterari e linguistici del ladino fassano. Egli trascrive innanzi tutto gli scritti editi e inediti di don Giuseppe Brunel, «l preve de Zepong» di Soraga, ordinandoli diligentemente, corredando la raccolta di note esplicative e di un puntuale profilo biografico dell'autore (FB 12160).

Non v'ha dubbio che senza l'intervento del De Rossi, una grossa parte della produzione brunelliana sarebbe andata irrimediabilmente perduta. Ma è errato pensare che si tratti soltanto di un pedissequo lavoro di copiatura, in quanto ad esso si accompagna una vera sperimentazione linguistica, nel tentativo di dare al ladino fassano una veste grafica confacente, che sfugga alle aporie incontrate dal Brunel. Oltre a ciò, ricorrenti sottolineature e note a margine rivelano un'attenzione sempre maggiore per lo studio di particolari forme linguistiche, di termini desueti o poco noti, che già prelude alla fondamentale raccolta lessicale ultimata negli anni successivi.

In questa stessa direzione è da collocarsi la raccolta delle «Čink čanzons da noze per Fassan» (FB 20.802, Quaderno 6°), poesie d'occasione di Tita Pavarin (il celebre Tita Piaz) di cui una soltanto ci è pervenuta nella stesura originale; e inoltre la monumentale raccolta di «Ottocento Proverbi» fassani (vi si comprendono anche predizioni

metereologiche, paragoni e modi di dire), vera miniera di forme linguistiche ed espressioni arcaiche (FB 20451).

Il *Ladinisches Wörterbuch* fu quindi compilato sulla base di una notevole mole di lavori preparatori condotti sulle fonti scritte allora disponibili (oltre che naturalmente sulle fonti orali) dell'area «brach», comprendente Soraga, Vigo, Pozza e Pera. Ultimatane la stesura manoscritta nel 1914 (7), questa fu rudimentalmente poligrafata in limitatissimo numero di copie, cosa che tuttavia fu sufficiente per permettere a molti studiosi, nei decenni successivi, di attingervi abbondantemente per le loro ricerche. Essa resta a tutt'oggi la raccolta lessicale di gran lunga più ricca ed esauriente del ladino fassano, ed è un vero peccato non abbia avuto finora una più vasta diffusione a stampa: la difficoltà di lettura delle copie in circolazione impedì anche a don Mazzel di servirsene adeguatamente per il suo *Dizionario*.

Contemporaneamente Hugo de Rossi rivolgeva la sua attenzione anche alle tradizioni, ai costumi, alle credenze popolari della valle. In questa direzione si colloca innanzitutto la breve descrizione del carnevale fassano contenuta nel ms. FB 20802 (Quaderno 8°), che contiene tre immagini d'epoca costituenti la più antica documentazione fotografica di questa tipica manifestazione rituale fassana; quindi la raccolta iconografica delle bandiere dei comuni di Fassa (FB 18785), realizzata in acquerello dal pittore Francesco Rizzi di Pera, commentata dal De Rossi sulla base di precise testimonianze.

Ma il lavoro di gran lunga più importante è costituito certamente dai primi quattro quaderni raccolti sotto il titolo *«Märchen und Sagen aus dem Fassatale»* (FB 20802).

Quivi sono contenute 104 tra leggende, credenze, descrizioni di personaggi e fatti mitici, racconti di streghe e superstizioni, raccolte durante i suoi rientri estivi in patria presso i pastori fassani al passo Carezza. Per comprendere lo spirito e il carattere precipuo di questa straordinaria raccolta è sufficiente leggerne la prefazione:

(7) Secondo quanto si legge sul frontespizio dell'opera, essa fu completata con aggiunte posteriori del compilatore, e consegnata al *Ferdinandeum* il 12/1/1923. Cfr. sotto l'elenco delle opere.

«Ho sentito e trascritto queste storie a Chiusel, sull'alpe di Vigo, dai pastori di lassù. Alcune mi erano già note da tempo. Poiché attualmente mi occupo di altri lavori inerenti alla Valle di Fassa e nessuno mi può aiutare, consegno al Ferdinandeum di Innsbruck questi appunti così come li ho trascritti e tradotti lì sul posto, affinché col tempo non cadano nell'oblio» ([8]). Nonostante la modestia delle sue parole, la lettura di questi scritti ci fa comprendere facilmente in quale misura sostanziale il De Rossi abbia contribuito alla raccolta del materiale fassano che Karl Felix Wolff avrebbe poi fatto confluire nelle sue *Dolomitensagen*.

A differenza di quest'opera, la raccolta di De Rossi non indulge ad alcuna rielaborazione letteraria costituendo per contro una testimonianza di prima mano di grande rilevanza, sia per l'epoca in cui fu condotta sia per il rigore etnografico che la anima; essa potrà certamente fornire preziose indicazioni anche per affrontare criticamente il complesso «problema Wolff». Per queste ragioni, oltre che per l'intrinseco interesse che essa riveste, la sua pubblicazione appare ormai improrogabile.

Altri importantissimi elementi di valutazione potrebbero comunque venire alla luce soltanto dal ritrovamento di eventuali carteggi, che presumibilmente comprendono i materiali per la «seconda parte» della raccolta cui si prelude in una postilla alla prefazione ([9]) e che

([8]) «Diese Geschichten habe ich in «Chiusel» auf der Alpe von Vigo, von den dortigen Hirten gehört und aufnotiert. Manche waren mir von früheren Zeiten bekannt. Da ich derzeit mit anderen das Fassatal betreffende Arbeiten beschäftigt bin und mich niemand unterstützen kann so gebe ich diese Notizen, wie ich am Ort und Stelle übersetzt und zu Papier gebracht habe, dem «Ferdinandeum» in Innsbruck damit sie mit der Zeit nicht in Vergessenheit geraten.
Chiusel am Karerpass 26/VII/1912. Hugo v. Rossi.
Op. cit., Vorwort, FB 20802.

([9]) *Ibidem:* «Die Aufzeichnungen über Arimanen, Tarluj, Sorejina, Krepacör, u.s.w. die auch Karl Felix Wolff, Bozen in seinem Buche die Dolomitenstrasse, auszugsweise bringt, werde ich im nächsten Jahr, sammeln».
(Il prossimo anno raccoglierò le notizie su Arimanni, Tarluj, Sorejina, Krepacör, ecc. che anche K.F. Wolff, Bolzano, riporta parzialmente nel suo libro «Die Dolomitenstrasse»).

probabilmente il De Rossi negli anni successivi al 1912 non riuscì a completare, forse perché pressato da altri impegni (il *Wörterbuch*), forse per il sopraggiungere della guerra. Sembra infatti che l'attività del Nostro si sia bruscamente ridotta in seguito alle vicende belliche, dalle quali egli uscì profondamente provato nel fisico, forse anche nel morale.

Avendo subito l'amputazione di una gamba in seguito alle ferite riportate, Hugo de Rossi tornò ad Innsbruck a esercitare le sue funzioni ma, a prescindere dalla *kontìa braka «L Saut de Jókele te la libertà»* scritta nel 1922 (FB 20802, Quaderno 7°), nessun altro lavoro poté essere ultimato in forma compiuta da venir consegnata, pur manoscritta, al Ferdinandeum ([10]).

Ma ugualmente la sua opera appare come il contributo fassano di gran lunga più importante nel quadro della ricerca che ha posto i fondamenti della «rinascita ladina» all'inizio del secolo, un contributo che tutti i fassani (e tutti i ladini) dovrebbero conoscere, studiare e ricordare.

Il testo pubblicato qui di seguito rappresenta verosimilmente una trascrizione del 1912 di un racconto umoristico composto nel 1905 in occasione di una festa organizzata dai ladini a Innsbruck. In esso il De Rossi dà prova ormai convincente di quella spontanea vena narrativa che nella *kontìa* del 1922 appare ulteriormente affinata. Da esso traspare in modo inequivocabile il clima ideale in cui nascevano le iniziative dei ladini in quegli anni, la sempre più chiara affermazione della propria identità di cui essi facevano vanto, contrapponendo con orgoglio la definizione di *«Dolomitenladiner»* all'epiteto non proprio elogiativo di *Krautwalscher* con cui ancora venivano definiti dai tirolesi di lingua tedesca. Ma di questo si è già detto.

L'interesse che questo brano riveste è tuttavia molteplice, inve-

([10]) In appendice riportiamo una corrispondenza apparsa in «Innsbrucker Nachrichten» nel dicembre 1914 in cui, in seguito alla notizia del ferimento di Hugo De Rossi, si ricordano i meriti culturali e scientifici da lui conseguiti con le sue opere sulla Valle di Fassa.

stendo il campo linguistico, culturale e letterario. La sua matrice più profonda sembra doversi ricercare infatti in un «genere» di racconti ben individuato all'interno della originalissima narrativa popolare fassana, che si distingue sostanzialmente dalle più classiche fiabe o leggende, chiamate in senso proprio *«contìes»*. Si tratta cioè di un particolare tipo di *«patòfia»*, il racconto fantastico di un viaggio assurdo costellato di avvenimenti del tutto incredibili *(falòpes)*, i cui protagonisti non sono personaggi mitici che operano in tempi e luoghi mitici come nelle *contìes*, ma individui del tutto umani (per quanto strampalati e comici), accompagnati spesso da persone reali, e addirittura viventi, che si collocano in luoghi noti e definiti.

Anziché la coerenza strutturale delle *contìes*, qui domina l'accavallarsi privo di senso di situazioni incredibili, spesso irresistibilmente ridicole, che però derivano da se stesse la loro comicità, senza alcun riguardo per la successione logica dei fatti narrati. Si può dire che l'unico filo che lega questi quadri burleschi è il tema del *viaggio*, questo itinerario improbabile, che non ha né ragione né scopo, se non quello (ed è il caso presente) di condurre pretestuosamente al motivo occasionale: il Ballo dei Dolomitenladiner. Le osservazioni sopra riportate sono suffragate dall'analogia con altri esempi di tale «genere narrativo» fortunosamente giuntici dalla tradizione popolare nelle versioni raccolte da don Mazzel negli anni '60: ricordiamo qui i viaggi di *«Marugiana dal Ceston»* e di *«Chel Mat de Zušana»* ([11]).

Ma per ciò che riguarda più largamente gli aspetti stilistici, questo brano ricorda in genere le antiche *mascherèdes* delle occasionali rappresentazioni carnevalesche fassane, di cui conserva l'irresistibile umorismo popolaresco, la freschezza dell'inventiva e il gusto del linguaggio colorito, che una recitazione briosa doveva certo esaltare. Per questa ragione ben gli si addice la definizione di *Faschingsspiel* datagli dal De Rossi.

Il valore più strettamente linguistico dello scritto, anche dal lato della sperimentazione ortografica, potrà venir meglio compreso all'interno di uno studio complessivo dell'opera del De Rossi, cui po-

([11]) Cfr. *Archivio Mazzel*, presso Istituto Culturale Ladino.

tranno forse contribuire le note apposte alla presente edizione. Nella forma qui presentata essa ha tuttavia uno scopo primario: quello di accostare (forse per la prima volta) la gente di Fassa e dell'intera Ladinia all'opera ancora sconosciuta di questo nostro benemerito connazionale.

Fabio Chiocchetti del Goti

APPENDICE

INNSBRUCKER NACHRICHTEN n. 448. Mittwoch, 30 Dezember 1914, Seite 7. 61 Jahrgang 1914.

(Hugo v. Rossi). Ein Mitarbeiter schreibt uns: wie die «Innsbrucker Nachrichten» bereits meldeten, ist unser geschätzter Mitbürger, milie und hat sich besondere Verdienste auf dem Gebiete der Heimatkunde erworben.

Der tapfere Offizier entstammt einer vornehmen ladinischen Familie und hat sich besondere Verdienste auf dem Gebiete der Heimatkunde erworben.

Seine Schrift über die Teilnahme der Fassaner an den «Befreiungskriegen» wurde anläßlich der Jahrhundertfeier viel bemerkt und beifällig besprochen. Ein wichtiges, ja unersetzliches Werk aber, das Herr v. Rossi geschaffen hat, ist sein «Fassanisches Wörterbuch», das als Manuskript dem «Museum Ferdinandeum» übergeben wurde. Dieses Werk ist weniger ein Buch, als eine riesenhafte Sammlung Sprachwissenschaftlichen und Kulturgeschichtlichen Charakters. Nur eine große Liebe zur Heimat und jahrelanger emsiger Fleiß konnten diese endlose Fülle von Wörterverzeichnissen und erläuternden Abbildungen aneinander reihen.

Herr. v. Rossi hat damit eine Menge wertvollsten Materials für die heimliche Forschung gerettet, und zwar vor Torschluß, denn in den ladinischen Tälern ist es jetzt schon allerhöchste Zeit, daß gesammelt werde, was sich noch erhalten hat.

Man kann nur wünschen, der ausgezeichnete Mann, dem wir so schöne Arbeiten auf dem Gebiete der tirolischen Wissenschaft verdanken und der für sein Heimatland nun auch geblutet hat, möge recht bald nach Möglichkeit wieder hergestellt sein.

(Un collaboratore ci scrive: come «Innsbrucker Nachrichten» ha già annunciato il nostro caro concittadino Signor Hugo De Rossi, Imperial-regio Ufficiale Postale e Imperiale Regio Capitano, è stato ferito gravemente in Serbia.

Il coraggioso ufficiale proviene da una nobile famiglia ladina ed ha conseguito meriti particolari nel campo della cultura locale.

Il suo scritto sulla partecipazione dei Fassani alle guerre di liberazione è stato molto considerato e positivamente commentato in occasione del Centenario. Un'importante, anzi insostituibile opera, composta dal Signor De Rossi, è il suo *Dizionario Fassano,* che è stato consegnato manoscritto al Museo Ferdinandeum. Quest'opera, più che un semplice libro, è una vasta raccolta di carattere linguistico e storico-culturale. Soltanto il grande amore per la patria e l'annoso costante impegno hanno potuto accumulare questa infinita quantità di indicazioni lessicali e di illustrazioni esplicative. Il Signor Hugo De Rossi ha con ciò salvato una mole preziosissima di materiale per la ricerca locale, e questo proprio all'ultimo momento, poiché nelle valli ladine è ormai ora di raccogliere ciò che ancora si è mantenuto.

Ci si può solo augurare che quest'uomo insigne al quale siamo grati per gli splendidi lavori nel campo della conoscenza del Tirolo e che ora ha anche dato il suo sangue per la patria, possa ristabilirsi al più presto possibile).

conservate presso la Biblioteca del Landesmuseum Ferdinandeum a Innsbruck.

W 14314 -
W 14390 - ROSSI HUGO von, *Beteiligung der Fassaner an den Befreiungskriegen 1796-1813*. Innsbruck 1909.

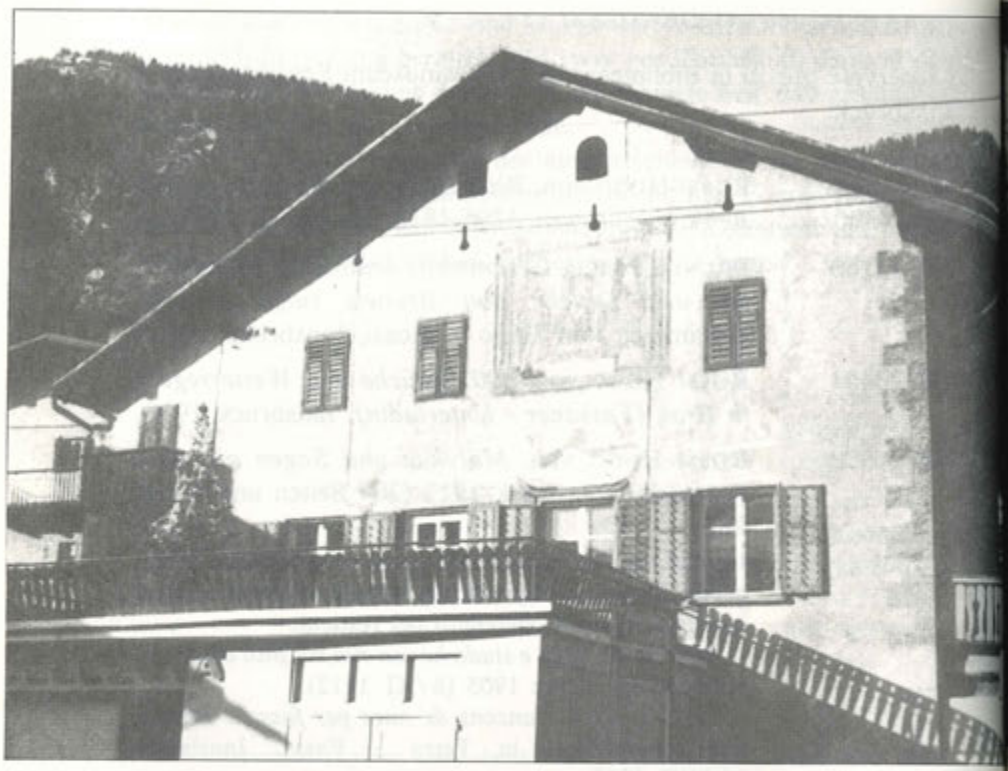
FB 12160 - BRUNEL JOSEF, *Gesammelte ladinische Manuskripte und Drucke don Brunels vulgo Zepong*. Gesammelt von Hugo v. Rossi, Innsbruck 1910.

FB 20451 - ROSSI HUGO von, *800 Sprüche und Wetterregeln in Brak (Fassaner - Unterladin)*, Innsbruck 1910.

FB 20302 - ROSSI HUGO von, *Märchen und Sagen aus dem Fassatale*, Innsbruck 1912 (207 Seiten und 8 Hefte).
In realtà le 207 pagine nelle quali sono raccolte le leggende fassane comprendono soltanto i primi quattro quaderni. Ecco il contenuto dei restanti:
– Heft 5: *Ko ke la e stada ke son rua sul Ball dei Dolomitenladiner*. Jahre 1905 (6 /XI 1912).
– Heft 6: *Čink Čanzons de noze per fassan*. Johann Piaz, Bergführer in Perra - Fassa. Innsbruck 26 / VII 1912.
– Heft 7: *L saut de Jokele te la libertà*. Innsbruck 1 / VII 1922.
– Heft 8: *Fastnachtspiele in Fassa* (3 Photographien) Innsbruck 21 / IV 1912.

FB 18785 - ROSSI HUGO von, *Die Fahne der Gemeinden des Fassatales*, Innsbruck 1912.

FB 13524 - ROSSI HUGO von, *Ladinisches Wörterbuch - Idiom von Unterfassa genannt Brak*, Innsbruck 1914.
Sul frontespizio si legge inoltre: «Geschrieben 1914 vor Ausbruch des Weltkrieges, vom Vf. autographiert und in wenigen Expl. abgezogen.
Mit hdschr. Ergänzungen und Verbesserungen des Verfassers». 12 / I 1923.



L'antica casa dei de Rossi a Pozza di Fassa, oggi via Dolomiti (sec. XVII). Sulla facciata un affresco, assai deteriorato, raffigurante la Madonna in trono, S. Giovanni Battista e San Nicola, attribuito al Forcellini di Agordo (sec. XVIII); sotto di esso si può ancora scorgere il blasone araldico della famiglia, raffigurante un leone rampante (v. particolare a fianco).

AVVERTENZA

La riproduzione dell'originale a fianco ci consente di trascrivere il testo in una forma «normalizzata» che, pur rispettando le scelte grafiche fondamentali adottate dall'Autore, permetta di eliminare talune incoerenze interne rendendo più scorrevole la lettura.

In particolare:

1) Vengono eliminati i raddoppiamenti consonantici che compaiono occasionalmente nel testo, pur non avendo riscontro nella realtà fonetica del ladino. Essi verranno abbandonati dallo stesso De Rossi nella compilazione del suo *Wörterbuch*.

2) Taluni grafemi vengono integrati del proprio segno diacritico (ˇ, ¯) là dove ne sia evidente l'omissione per dimenticanza.

3) Dopo il segno *č*, che indica il suono palatale, si elimina la *-i* ridonante che talvolta compare nei termini che presentano il gruppo *-ča-*.

4) Si generalizza il criterio proposto dall'Autore per la divisione delle parole là dove non venga regolarmente seguito (in particolare nelle combinazioni pronome-verbo, preposizione-articolo).

5) Il grafema *ë* (anche *ö*), usato assai sporadicamente per indicare la vocale /*e*/ chiusa tonica, viene sostituito con il più frequente *e*, (oppure *-é* nel caso di particolari forme verbali o parole tronche in vocale chiusa).

6) Tra parentesi quadra compaiono le integrazioni di lettere o parole omesse nell'originale. La punteggiatura è stata adattata ad una miglior comprensione del testo. Ogni altra eventuale modificazione del testo verrà segnalata in nota.
Le note contrassegnate da asterisco sono dell'Autore, ad esse si aggiungono tra parentesi eventuali osservazioni del curatore.

Nell'originale non sembra operante una distinzione rigorosa tra accento acuto e grave in funzione fonetica: l'Autore riserva all'accento la sola funzione di indicare l'accentuazione tonica della parola, quando questa non cada sulla penultima vocale *(cfr. la nota in calce al titolo nel frontespizio).*

L'applicazione del criterio suddetto risulta comunque piuttosto lacunosa, ed inoltre la scelta della *vocale*, anziché della *sillaba*, quale unità di riferimento lascia aperte alcune difficoltà soprattutto in presenza di dittonghi e di semivocali.

Per semplificare, ci limitiamo a segnare regolarmente con l'accento le parole tronche in vocale, rimandando all'originale per ogni altra indicazione dell'accentazione tonica.

Accentiamo inoltre le voci monosillabiche di taluni verbi per distinguerle da particelle atone omofone.

L'accento grave indica una vocale aperta, l'accento acuto una vocale chiusa.

Per la preziosa collaborazione fornita in occasione del presente lavoro si ringraziano vivamente:

- La Biblioteca del Landesmuseum Ferdinandeum - Innsbruck.
- prof. Guntram A. Plangg - Università di Innsbruck.
- p. Frumenzio Ghetta - Trento.

Ko ke la e stado

ke son ruu

sul Batt dei Dolomiten =

Ladiner.

Fassaneridiom.

Aufgeführt, bei einer Versammlung
der Dolomiten,
ladiner in Innsbruck im
Jahre 1905.

Schreibweise:

č = tsch	Betonung vorletzt. Silbe
ǧ = ital g vor i u. e	
š = sch	
ž = französ. j.	

~~s vor Konsonanten wird wie sch ausgesprochen~~
~~ü nicht etwa betont.~~

KO KE LA E STADA KE SON RUA SUL BALL DEI DOLOMITENLADINER

Faschingsspiel [im] Fassaneridiom.

Aufgeführt bei einer Faschingsunterhaltung der Dolomitenladiner in Innsbruck im Jahre 1905.

Schreibweise:

č = *tsch*

ǧ = ital. *g* vor *i* und *e*

š = *sch*

ž = französ. *j*

s = vor Konsonanten wird wie *sch* ausgesprochen und nicht extra bezeichnet.

Betonung: vorletzt. Vokal

6/XI/912
Hugo v. Rossi

Il sistema di trascrizione utilizzato dal De Rossi si avvale grossomodo dei simboli usati nella trascrizione fonetica internazionale, con *k* e *g* (*gh*) per le occlusive velari, *č* e *ǧ* per le palatali, *š* e *ž* per le sibilanti palatali. In posizione preconsonantica queste ultime vengono trascritte semplicemente con *s*.

Benchè non vi siano indicazioni specifiche nella nota, va segnalato che le sibilanti alveodentali (che ricorrono solo in posizione prevocalica) vengono trascritte rispettivamente con *s* (sorda) e con *s̄* (sonora), mentre l'affricata /*ts*/ viene segnata con *z*.

Si osservi inoltre che con il segno *č* l'Autore indica l'affricata mediopalatale sorda senza distinguerla dall'occlusiva palatale sorda /*ć*/. Si usa invece regolarmente il segno *j* per la corrispondente sonora di quest'ultima /*ǵ*/, che nel fassano viene frequentemente realizzata anche come semiconsonante /*y*/. Cfr. sotto: *jat, jača*, ecc. Quindi il segno *ǧ* rappresenterebbe in realtà solamente l'affricata mediopalatale sonora, come nell'italiano *gente:* esso ricorre nel presente testo, (come nel *Wörterbuch)* limitatamente a poche voci indigene davanti a *-i* ed *-e*.

! Ko ke mi pare a fat a se malar.

I jaza la guida kist pere mi pare
Aben! nàula l a mena n Englender
su la Marmoleda. Al žir n su la e
žil menomàl, mo žir n žu no l volea
e no l se fidaa. Kest pere mi pare
no sueu ke far; de kolp je ven na
bella idea tel čiaf – ke faže!? —
I taka l Englender ta na korda
e l je diš ke l vàe dant, ke l lo
ten ben, ma amò no l volea žir.
Korpodedia na! a mi pare je e
vegnu la fotta e l je daš n butón
a sto Englender, ke l lo porta n
bel tok žu per ste kreppe, se sa
ben, l lo legria ben per la korda.
Dapò l lo mola amò n tok piu n
žu e l lo bandolaa n ka e n la.
Ja Penia i vedea sto Englender
tan pikol, ke l parea n puleš su
na čiameija. Do n pez mi pare l
lo mola ndo n pèk piu n žu e ades
je parea a la žent da Penia, ke sto
Englender fosse n agia, do ke mi
pare l a mola sto pere mostro amo
n pèk piu n žu, i dižea ke le n
malar n forma de n drakà. Danòf
stat mola n pèk piu n žu, je saea
a la žent ke vegne l Antekrist e

KO KE LA É STADA [1] KE SON RUÀ SUL BAL DEI DOLOMITENLADINER

I. Ko ke mi pare à fat a se malar.

L fažea la guida kest pere mi pare. Mben! n'òuta l à menà n *Englender* [2] su la Marmoleda [3]. A žir n su l é žit menomal, mo žir n žu no l volea e no l se fidaa. Kest pere mi pare no saea ke far; de kolp je ven na bela idea tel čaf – ke fažel? – l taka l *Englender* te na korda e l je diš ke l vae dant, ke l lo ten ben, ma amò no l volea žir.

Korpodediana! a mi pare je é vegnù la fota e l je daš n buton a sto *Englender*, ke l lo porta n bel tok n žu per ste krepe, se sa ben, l lo tegnia ben per la korda. Dapò l lo mola amò n tok più n žu e l lo bandolaa n ka e n la.

Ža Penia i vedea sto *Englender* tan pikol, ke l parea n puleš su na čameiža. Dò n pez mi pare l lo mola ndò n pek più n žu e ades je parea a la žent,da Penia,ke sto Englender fose n agua; dò ke mi pare l à molà sto pere mostro amò n pek più n žu, i dižea ke l é n malan n forma de drak. Da nef stat molà n pek più n žu, je saea a la žent ke ve-

(1) *stada*. Il femminile del participio passato *stat* dovrebbe essere *stata*. Infatti tutti i participi uscenti in *-t* hanno in fassano la consonante sorda nella forma femminile, mentre prendono il suffisso *-da* i participi in vocale tronca. Es.: *jit/jita, fat/fata, coret/coreta*, ecc.; ma di contro *malà/malada, perdù/perduda, fenè/fenida*, ecc.

(2) *Englender*. Voce tedesca (o meglio bavarese), che più oltre compare anche nella forma ortografica del ted. standard *(Engländer)*.

(3) *Marmoleda*. Benché il testo sia essenzialmente redatto nella variante della valle inferiore *(brach)*, vi si trovano talora forme, termini, e soprattutto toponimi (come questo) in *«cazet»*. Cfr. più oltre: *d'Elba* (Alba).

per kest i skomenza a dar čampana e
~~no~~ marlél, ke duta la žent vegnia korár
n piaza a vedér ke ke e sozedù. Enče
mi pare a sentù stò tananai la žu
e se a pensà :- Se i lo branka sto pèce
forest, dapò i lo klopa e per kest l lo
mola nkà e nla, n ite ~~e~~ n fora e ora
l era kest Engländer te ~~f~~ Tedaa ora
l era fora a Morlič, perke mi pare
volea ke sto forest se tegnè su valk
~~spot~~ spiz. 'Sior si! ke fora d' Elba
~~l~~ se renta koi pieš tel o jal del
čampanil e l je porta žu la tombra
N l'outa l era justa kel Žao ke
končaa le ore del čampanil ~~l~~ e
l se čapa sot la tombra. Se sa ben
ke l skomenza sobit a kridar, ke i
vegne a je didár. Te n moméat se
bina n miže de žent dant ljéžia a
vedér ke ke le sozedù. Un l dižea
ke l e n spirito maligno sot la
tombra, l auter l kerdea ke fosse
la trota, ke volea trotár l jal e la e
sutada žu – mo n verita nešugn no
saea nia de segur. N'ultima i se a
uní de reversár la tombra per vedér
ke l e de sot. E kest era enče l mior ke
i podea far. ~~Ma ke kontel po~~ Ma n
fatti no i era bogn da la reversár, e
i a kognu žir da kel mat de Žuzana

gne l Antekrist e per kest i skomenza a dar čampana e martel (1), ke duta la žent vegnia koran n piaza a veder ke ke é sozedù. Enče mi pare à sentù sto tananai la žu, e se à pensà (2): «Se i lo branka sto pere forest, dapò i lo kopa», e per kest l lo mola n ka e n la, n ite e n fora, e ora l era kest *Engländer* te Fedaa, ora l era fora a (3) Mortič, perké mi pare volea ke sto forest se tegne su valk spiz. Šior ši! (4) ke fora d'Elba l se renta koi pieš tel jal del čampanil e l je porta žu la tombra.

N l'outa l era justa kel Zao ke končaa le ore del čampanil e l se čapa sot la tombra. Se sa ben ke l skomenza sobit a kridar, ke i vegne a je didar. Te n moment se bina n muje de žent dant lježia (5) a veder ke ke l é sozedù. Un l dižea ke l é n spirito maligno sot la tombra, l auter l kerdea ke fose la trota ke volea trotar l jal e la é sutada žu – mo n verità nešugn no saea nia de segur. N'ultima i se à unì de reversar la tombra per veder ke [ke]l é de sot. E kest era enče l mior ke i podea far. Ma n fati no i era bogn da la reversar, e i à kognù žir da kel mat de Zuzana (6) per tor ad mprest l mušat.

(1) *čampana e martel* = *čampana a martel*, campana a martello.

(2) *pensà*. Il termine si presenta più oltre nella forma tipicamente fassana *pisar / pisà*. La forma *pensar / pensà* è invece propria della variante di Soraga e Moena.

(3) *fora a*. Anche se nella pronuncia le due particelle risultano fuse indistintamente, l'Autore trascrive spesso distintamente le due preposizioni, ricorrendo talvolta anche alle parentesi: *fora (a), via (a)*. Si tratta di una particolarità sintattica del ladino, che dispone di un'intera serie di preposizioni composte per le designazioni di moto a luogo: *sa (su + a), ja (ju + a), ta (ite + a)*. Cfr. anche la serie composta con *in: sun, jun, forin, vin, tin(som)*.

(4) *Šior ši!* Nell'originale, *sior si* dovrebbe rappresentare una dimenticanza: entrambi i termini sono prestiti italiani giunti attraverso il veneto-trentino, perciò caratterizzati dalla sibilante palatale. Cfr. invece la voce indigena *signor*, con la sibilante alveodentale conservata.

(5) *lježia*. Interessante testimonianza, registrata nella grafia, di una fase evolutiva del gruppo -CL- tipica del fassano, oggi risolta in esiti diversificati: accanto alla forma più comune *ǧežya (ǵežya)*, si riscontra *ležya*, limitatamente a Vigo, mentre la forma *lǧežya* sopravvive ancora a Soraga e Moena.

(6) *kel mat de Zuzana*. Soprannome di un personaggio di Alba. Secondo le fonti orali odierne, e secondo gli scritti di don Mazzel, la forma corretta dovrebbe essere *Zušana* [*tsuzana*].

per tor ad mpresl l mušàt. I žonč
Kest mušat e duč Kenč omegn e
feme, fenč e touse, fečč e bezza déida
u sto pere mušat, e a forza de dai e
dai ~~n ultima~~ la se a reversada
e fora ven nveze del malán o dela
trola — l përe Žao dut strasomeà.
La žentaa a veder[1] Ke l era de sot
u Kela tombra se a metù a grignar
e se n e ~~xxx na~~ n žita a časa.
Per fenir la storia — nterdana Kel
Englender l è rua alpe della
Marmoleda, l se a destakà ~~del~~
dala korda e l e se[2] n žit demez.
Kest përe mi pare nveze l e vegnu
o žu da Kel spiz žu per Kele jačere
e dala fadía Ke l a fat l se a
malà e no tan temp do l e mort,
Ko Ke l a fat a morir ve Konte n autra
sera.

I žonč kest mušat e duč kenč omegn e feme[ne], fenč e touše, beč e beze (1), deida a sto pere mušat, e a forza de dai e dai la se à reversà (2), e fora ven nveze del malan o de la trota – l pere Zao dut strasomeà. La žentaa a veder ki ke l era de sot a kela tombra se à metù a grignar e é se n (3) žita a čaša.

Per fenir la storia – nterdana kel *Englender* l é ruà al pe de la Marmoleda, l se à destakà da la korda e l é se n žit demez.

Kest pere mi pare nveze l é vegnù žu da kel spiz žu per kele jačere e da la fadia ke l à fat l se à malà, e no tan temp dò l é mort.

Ko ke l à fat a morir ve konte n autra sera.

(1) *femene, (...) touse, (...) beze.* Nel manoscritto, le voci corrispondenti presentano verosimilmente sviste ortografiche dovute a distrazione.

(2) *la se à reversà.* La forma che compare nell'originale *(la se à reversada)* è di fatto estranea al ladino, che costruisce i tempi composti della coniugazione riflessiva con l'ausiliare «avere» *(aer)* e il participio invariato: si può qui legittimamente supporre un *lapsus calami* dovuto forse alla somiglianza con l'espressione altrettanto corretta, ma di forma attiva intransitiva, *la é reversada* (è caduta).

(3) *é se n žita.* Nell'originale compare una forma del tutto atipica, che non trova riscontro in alcun altro passo. Cfr. sotto: *e l é se n žit demez.*

II. Vortrag La mort del përe mi pare.

A ve Kontár a voi, jo son n përe orfen de pare e de mare. Mi pare l e mort l di de Sen Rok e mia mare n Kesta di. Mben! Kogne ve Kontar Ko Ke l a fat a morir Kel përe mi pare. Le mort, Kanarežon! bráusa straordinária bráusa le mort te na Kef de stram e no së se dal freit o dal čaut.

A ve dir a voi Kest përe mi pare l era Koši revél fredolent semper je žela; l era malà e l aea l maletik, e sta malatia l se l a trata ados a far l guida. N di fra i etres die a mia mare: „Ke fažone Ke a mi pare semper je žela." „Jo no se," la respon, „di tu Ke tu l'es piu askort Ke jo." — „Mben!" die, „jo së na medežina se Kela no žoa, no žoa piu nia." Žu ži a tor no Kef de stram e l volón learlo ite dur e l čaf je l fažón ite Kon n Kuič e mpeon tel fornel bel fers."

Belimpont! vae a tor na Kef e l leon ite dur Ke no l podea se

II. Vortrag. La mort del pere mi pare.

A ve kontar a voi, jo son n pere orfen de pare e de mare. Mi pare l é mort l dì de Sen Rok e mia mare n kesta dì. Mben! kogne ve kontar ko ke l à fat a morir kel pere mi pare. L é mort, kanarežon brausa (1), straordinaria brausa! l é mort te na kef de stram e no sé se dal freit o dal čaut.

A ve dir a voi kest pere mi pare l era koši revel (2) fredolent semper je želaa; l era malà e l aea l maletik (3), e sta malatia l se l à trata ados a far l guida. N dì fra i etres die a mia mare: «Ke fažone ke a mi pare semper je žela». «Jo no sé», la respon, «di tu ke tu t'es più askort ke jo».

— «Mben!» die, «jo sé na medežina, se kela no žoa, no žoa più nia. Ži a tor na kef de stram e l volon lear (4) ite dur, e l čaf je l fažon ite kon n kuič (5) e mpeon tel fornel bel fers».

Belimpont! vae a tor na kef e l leon ite dur ke no l podea se mever.

(1) *kanarežon brausa.* Espressione di meraviglia, probabilmente da interpretare come *ke na režon brausa,* «oh quale evento (ragione) straordinario e triste (lett. «amaro»).

(2) *revel.* Rafforzativo nel senso di «molto, parecchio».

(3) *maletik.* Tubercolosi. È conosciuto anche il termine *etijia.*

(4) *l volon lear.* Nell'originale il pronome proposto alla forma verbale infinitiva è sicuramente una ripetizione frutto di una svista, per quanto nel testo (cfr. pagg. segg.) compaiano talvolta forme come *meterlo,* anziché *l meter.* Tale costruzione è peraltro estranea al ladino.

(5) *kuič.* Anche *koič,* è la paglia minuta che resta sull'aia quale residuo della trebbiatura.

mëve. Alin Kontro, ke konta ke no siane bogn de meterlo su sun fornél e il no l era bon de ne didár, perkì no l era bon de se mëver. Jo peise ke ke aon da far, te kolp me ven na idea „Mare," die, „ži a tor l man-ghen, ke l volón manghenar su." Kia mare demer deske na skiátola e ten atimo la era ža kiš kol manghen. Dapò leon kest manghen te kolombel kolombél da fornel, ma ke konta ke aane demò na pala soula, kan ke l aane n tok ~~n ža~~ n su l ne stroiea ndo n žu. Do ke aane proà trei kater óute e nia no žoaa die a mia mare: „Ži a tor l meskol dala polenta ke foš l ne deida." Dapò a zeke maniera l on tira su. Kanke l e stat su sun fornél sto përe mi pare die a mia ~~sto~~ mare: „Ži a far da marena, ke son famà." Mben! la va a fora te časa da fek a far sta marena, ntant ~~domane~~ domane mi pare se l a amò freit e l diš de ši. „Amapastegno!" die spetà. ~~Ke fae~~ Ke fae, tole n tok de escia e bate fek e la pete te kist stram. Da kio a moment

Alinkontro, ke konta ke no siane bogn de meterlo su sun fornel e el no l era bon de ne didar, perké no l era bon de se mever. Jo peise ke ke aon da far, te kolp (1) me ven na idea. «Mare», die, «ži a tor l manghen, ke l volon manghenar su». Mia mare demez deske na skiratola e te n atimo la era ža chiò kol manghen. Dapò leon kest manghen te kolombel da fornel, ma ke konta ke aane demò na pala (2) soula; kan ke l aane n tok n su l ne strošea (3) ndò n žu.

Dò ke aane proà trei kater oute e nia zo žoaa, die a mia mare: «Ži a tor l meskol da la polenta ke foš l ne deida». Dapò a zeke maniera l on tira su. Kanke l é stat su sun fornel sto pere mi pare, die a mia mare: «Ži a far da marena, ke son famà».

Mben! La va fora te čaša da fek a far sta marena, ntant domane mi pare se l à amò freit e l diš de ši. «Amapastegno!» (4) die, «spetà!» Ke fae, tole n tok de esča e bate fek, e la pete te kist stram. Da kiò n

(1) *te kolp*. Più comunemente *de kolp*, «improvvisamente».

(2) *pala*. Si riferisce probabilmente alle impugnature della ruota dell'argano *(manghen)*, per analogia con le pale delle ruote da mulino. Il *Wörterbuch* registra infatti per *pala de la roda: Mühlradschaufel*.

(3) *l ne strošea*. «Ci scivolava, slittava». La desinenza *-èa* dell'imperfetto ind. è propria del «cazet»; tale forma, nell'idioma della valle inferiore suonerebbe *strošaa*.

(4) *amapastegno*. Come più sotto *amapostegn*, è interiezione che probabilmente corrisponde a «perbacco!», spiegabile forse come *«a ma móstegno!»*, oggi ancora in uso. La voce non è registrata nel *Wörterbuch*.

takaman a fumár e da kio n
moment l era dut fek e fiama.
Kist përe mi pare skomenza a
zapolár e kridár: „Jožo Maria!"
ke čaut!" Jo daverže l uš e die:
„Mare vegni ite ke mi pare zapola
e l diš ke l a čaut." Mia mare
dut kontenta ven ite kol meskol
da polenta te man, ma apena
ke l a vedù ke l e sozedù la
kida: „Mostro de n bastart ke
aište po fat su eh?" Mare die:
„Ades no ~~l~~ l e ora de kritikár,
je vël vardár de studár". Mia
mare furba čapa la kokola
dela ~~not~~ not kon bret e spes e je
peta žu per l kragnio e a zeke
maniera aòn studa. Ma ke konta
ke l ~~amena~~ ámena l'era
separada dal korp e la sgolaa
ntorn te stua e l korp l'era
nfolimà. L era n ert ke sgolaa
ntorn stua. Die mare: „Ki e l
kël ert ke sgola alò?" „Mat",
la diš, „l e l'ámena de to përe
pare, daverž l uš ke ke la vël
fora, seno la ne bat fora i vieres".
Apena ke l era davert l uš sta përa
ámena fora e su per čamin.

moment takaman a fumar e da kiò n moment l era dut fek e fiama. Kist pere mi pare skomenza a zapolar (1) e kridar: «Jožo Maria! ke čaut!» Jo daverže (2) l uš e die: «Mare vegnì ite ke mi pare zapola e l diš ke l à čaut!» Mia mare dut kontenta ven ite kol meskol da polenta te man, ma apena ke l à vedù [ke]ke l é sozedù la krida: «Mostro de n bastart, ke aste po fat su eh?» «Mare» die: «Ades no l é ora de kritikar, je vel vardar de studar». Mia mare furba čapa la kokola de la not kon bret e spes, e je peta žu per l kragnio e a zeke maniera aon studà. Ma ke konta ke l ámena l' era separada dal korp e la sgolaa ntorn te stua, e l korp l era nfolimà. L era n ert (3) ke sgolaa ntorn stua. Die: «Mare, ki él kel ert ke sgola aló?» - «Mat», la diš, «l é l'ámena de to pere pare, daverž' l uš ke la vel fora, senó la ne bat fora i viereš». Apena ke l era davert l uš sta pera ámena fora e su per čamin.

(1) *zapolar*. In questo caso significa «sgambettare», «agitare freneticamente le gambe». Altrimenti, in altri contesti, «tagliuzzare», «sminuzzare».

(2) *daveržer*. Questo verbo, con le più diffuse forme *avèržer* e *'vèržer* (aprire), ha ormai soppiantato il più arcaico *orìr*, vivo oggidì soltanto nella valle superiore.

(3) *èrt*. Altra voce della parlata «cazet», che significa «attrezzo, arnese, oggetto». Il «brach» conosce solo una forma femminile plurale *(le art)* nel senso collettivo di «attrezzi».

Jo fora do, vardae do. la vedee pitkola
sta pöre ámena: ske n möasen ~~[illegible]~~
(= Zaimmnifal.) Dapò vae ite te stua
Mia mare me speta Ko la garnaa e
l tatl e la skomenza a me dar,
slepes la me dažea, ke la me
petaa da n pix a l áuter. Ultima-
menter e skomenza a Kridár: „Jožo
Maria! mare n e asà!" La Lašà
lo de dar e la sent te n skagn
e la skomenza a ~~vaar~~ vaár.
Kan ke l e stat pasà via n per die:
„Mare v' e pasà la Katarina,
sione ndo amiš? Mben! Ke Ke
l e le, Kiš përe mi pare l a fení
de tribulár, ades mare volón
meter l pare te bara." Mia mare
la diš: „Ko fažone a torlo žu de
fornél?" – „Lašame fur a mi", die jo.
Vae sul fornél me peže Kola skena
tel pareje e Koi pieš l parae fora,
Kan ke l e stat fora nsom die:
„Ades l ven, čapalo te gramiál."
Te Kela ke l sauta žu de fornél la
~~dan~~ dat tantla gran tamerada,
Ke parea Ke saute žu na bora de
čerKies. Mia mare de sot e l bank
da fornel sora via e mi pare enče
sora via. A veder Kest, jo saute žu

Jo fora dò, vardae dò, la vedee pikola sta pere ámena ske n mòasen (*).

Dapò vae ite te stua. Mia mare me speta ko la garnaa e l tatl (1), e la skomenzà a me dar, slepes la me dažea, ke la me petaa da n piz a l auter. Ultimamenter é skomenzà a kridar: «Jožo Maria! mare n é asà!» La laša ló de dar e la se sent[a] te n skagn, e la skomenza a vaar. Kan ke l é stat pasà via n pez, die: «Mare v' é pasà la katarina, sione ndò amiš? Mben! ke ke l é l é, kiš (2) pere mi pare l à fenì de tribular; ades, mare, volon meter l pare te bara». Mia mare la diš: «Ko fažone a torlo žu de fornel?» - «Lašame far a mi», die jo.

Vae sul fornel e me pože ko la skena tel pareje (3) e ko i pieš l parae fora; kan ke l é stat fora nsom, die: «Ades l ven, čapàlo te gramial».

Te kela ke l sauta žu de fornel l à dat tant na gran tamerada, ke parea ke saute žu na bora de čerkies (4). Mia mare de sot e l bank da fornel sora via, e mi pare ence sora via. A veder kest, jo saute žu dal

(*) *Tannenmeisel* (dim. tir. per il ted. *Tannenmeise*, f., «cinciallegra minore», fass. *parišòla*, moen. *parušöla)*.

(1) *tatl*. «Pattumiera». È palesemente un accatto tedesco presente anche in Val Garden.

(2) *kiš*. Forma derivante da *kist (= kest)*, «questo», per caduta della *-t-* in posizione interconsonantica. Da non confondersi con il plurale *kiš* (questi).

(3) *pareje*. «Parete». Anche il *Wörterbuch* riporta la voce in questa forma sconosciuta in Val di Fassa, che rappresenta verosimilmente un elemento idiolettico costruito per analogia con la serie *eje* (occhio), *ženeje* (ginocchio), etc. Il suffisso -etu- infatti dà in fassano di regola *-èj* (cfr. il «cazet» *Čanačèj, mažarèj* e *ažèj)* che al massimo nella valle inferiore può dare talvolta *-é*. Di contro a *mažaré, ažé*, etc., il «brach» conserva purtuttavia *parèj*.

(4) *bora da čerkies*. Forse indica quel grosso e pesante ceppo, ricavato da un intero tronco, che usavano in antico i fabbri ed i carrai per modellare i cerchi di ferro per botti o ruote (informazione del sig. Arturo Zorzi, Moena).

dal fornél, e dala gran preša ke ave no meněaa tant, ke no je pesta a kest përe mi pare sul ventex. Jo tire fora sta përe mia mare de kest muje e metón kist mi pare n bara. Do die: „Mare adés ži ža Katarinola, diže je ke la vegne su a ne didár far forán doi, ke a ki ke kompagna mi pare a la sepoltura je dažóu a duč n forándol." Bon, ven sta Katarinola taka man a far sti forándoi. Dapo die: „Mare anke do mezdì faže pizarei ke no se volón far ~~veidar~~ vedi smuzik." Mia mare la diš: „Se no aon smauz? Ma jo die: Deleğà puina". Bon, mia mare taka man a far kiš pizarei, ma ke konta, ke no aane panarél e l desk l era masa pikol, ma mia mare per via de kël la sa ke far, la peta n ženeje su n desk e skomenza a far pizarei žu per l ženeje. „Mare", domare jo, „ke faže de kosita ël n moto kël lo eh?" „Ke vëste po ~~tac~~ mai saér tu!" la me respón e jo no ë po piu dit nia.

Kan ke l era da magnár sta përe Katarinola skomenza a frapár ~~žu~~ žu kiš pizarei e la dižea: „Ok ke bogn, segur ke nienče l imperator no a da magnár mior ke kest!"

fornel, e
kest per
muje e
nola, diž
pagna m
Katarin
meždi fa
la diš:
Bon,
panarel
far, la
ženeje.
«Ke ves
ke l era
pizarei
magnar

(1) *pest*
(2) *forà*
nella
(3) *piza*
(4) *smu*
lese
(5) *frap*
qui

fornel, e da la gran preša ke aee no menčaa tant ke no je peste (1) a kest pere mi pare sul venter. Jo tire fora sta pere mia mare de kest muje e meton kist mi pare n bara. Dò die: «Mare, ades ži ža Katarinola, dižeje ke la vegne su a ne didar far forandoi (2) ke a ki ke kompagna mi pare a la sepoltura je dažon a duč n forandol». Bon, ven sta Katarinola taka man a far sti forandoi. Dapò die: «Mare anké dò meždi fažé pizarei (3) ke no se volon far veder smuzik (4)». Mia mare la diš: «Se no aon smauz!» Ma jo die: «Delegà puina».

Bon, mia mare taka man a far kiš pizarei, ma ke konta, ke no aane panarel e l desk l era masa pikol, ma mia mare per via de kel la sà ke far, la peta n ženeje su n desk e skomenza a far pizarei žu per l ženeje. «Mare», domane jo, «ke fažede košita, él n moto kel ló eh?». «Ke veste po mai saer tu!» la me respon, e jo no é po più dit nia. Kan ke l era da magnar, sta pere Katarinola skomenza a frapar žu (5) kiš pizarei e la dižea: «Oh ke bogn, segur ke nience l imperator no à da magnar mior ke kest!».

(1) *peste*. La desinenza *-a* nell'originale è senz'altro una svista.

(2) *foràndoi*. Sorta di pane nero fatto con cruschello simile al *krušét*, ma modellato nella tipica forma ad «esse».

(3) *pizarei*. Gnocchetti di pasta cotti in acqua e conditi solitamente con burro fuso.

(4) *smuzik*. Ted. *Schmutzig* che significa in primo luogo «sporco»; nel dialetto tirolese assume talvolta il valore di «avaro».

(5) *frapar žu*. In questo senso è più nota la forma *frakar žu*: lett. «pigiare, calcare»; qui «inghiottire».

Jo me pisae, se tu saèses ko i e
stač fač fač, dapo segir no tu
dižese ke bogn no. De not je aòn
dat a la veja ke stažea a vear apede
l mort, da magnar e da ~~bib~~ beiver ke
l l spirit no vegne a la magnar.
L di do portòn l pare a la sepol-
tura e do vegnón a časa. Jo die a
mia mare: „Ades l prum ke fažede
ži su n palančil da daut a kazar
la vermenàa." Amapostegn, volede
ke ve die ke l era puleš ske n ponžin
e le sbonzes ske na tartaruga.
N puleš je sutà a mia mare sul pian
dal čaf e l je bat ite l kragno e sta
pire mia mare se a tant revel sper-
dù, ke la se a perdù la faèla.
Zakàn la ven žu e jo domane, ko ke
la e žita, ma ela no me daš resposta.
„Ma", die, „mare batede nds la katarina
eh, o ve menčel valk?" Ela la daš
sen, ke ~~ba~~ no la e piu bona de parlár.
Sta mia mare do ke la se a perdù la
faela l'e vegnuda tan kativa, ke
kan ke je vegnia kele birle la me
dažea fregolade ke la me portaa
dai pies levè. N'puta la me a dat
de na reta ke la me e suta l mal
te ~~da~~ le ombie dai pies e la me a rot
n os, ke no ere piu bon de žir e ela

Jo me pisae, se tu saeses (1), ko [ke] i é stač fač (2), dapò segur no tu dižese ke bogn no. De not je aon dat a la veja ke stažea a vear apede l mort, da magnar e da beiver asà ke l spirit no vegne a la magnar.

L di dò porton l pare a la sepoltura, e dò vegnon a časa. Jo die a mia mare: «Ades l prum ke fažede ži sun palančil da daut a kazar la vermenaa (3)». Amapostegn, volede ke ve die ke l era puleš ske n ponžin e le sbonzes (4) ske na tartaruga. N puleš je[é] sutà a mia mare su l pian dal čaf e l je[à] batù ite (5) l kragno, e sta pere mia mare se a tant revel sperdù, ke la se à perdù la faela.

Zakan la ven žu e jo domane ko ke la é žita, ma ela no me daš resposta. «Ma», die, «mare, batede ndò la katarina eh, o ve menčel valk?». Ela la daš sen, ke no la é più bona de parlar.

Sta mia mare, dò ke la se à perdù la faela, l'é vegnuda tan kativa, ke kan ke je vegnia kele birle (6) la me dažea fregolade ke la me portaa dai pieš levé. N'outa la me à dat de na reta (7) ke me é sutà l mal te le ombie dai pieš, e la me à rot n os, ke no ere più bon de žir, e ela me kognea portar.

(1) *saeses*. Soltanto il «cazet», come è noto, conserva la *-s* finale nelle forme polisillabiche della seconda persona singolare del verbo. Il «brach» avrebbe qui *se tu saese*, così come più avanti *no tu dižese*.

(2) *fač*. Omettiamo l'evidente ripetizione che compare per errore nel testo.

(3) *kazar la vermenaa*. Significa verosimilmente «scacciare (o addirittura «ammazzare») gli insetti immondi», visto che sotto ci si riferisce a *puleš* («pulci») e *sbonzes* («cimici»). *Kazar* è forma piuttosto inconsueta, dato che esiste il più regolare *čačar*. È ben vero peraltro che nella valle superiore si trovano talvolta le forme *kačar, kačador*, col nesso CA- conservato.

(4) *le sbonzes*. La desinenza *-s* del plurale femminile è regola solo nel «cazet», ma l'articolo riconduce nuovamente al «brach». Nella valle superiore si avrebbe infatti *la sbonzes*.
Puleš è qui plurale, con forma identica al singolare. A Moena, e sporadicamente in area «brach», i nomi uscenti in *-š* fanno invece al plurale *-žes* (es.: *puleš / puležes)*.

(5) *je* [*à*] *batù ite*. In prima stesura l'Autore usava il presente *je bat:* la finale *-u* nel manoscritto appare infatti aggiunta, nell'intenzione di passare alla forma del passato in concordanza con il verbo della coordinata precedente *je* [*é*] *sutà*. Comprensibile è quindi, nei due diversi casi, l'omissione involontaria della particella dell'ausiliare, che qui integriamo.

me kognea portar. Ntant le vegna
l temp dele ámene e ~~ž~~ die: „Ke
fažone le l'invérn dant l uš e no
on nia da magnár." Ela la daš sen
ke no la sa ke far. „Mben!" die,
„jo së ben ke ke fažón, ~~ž~~ žon per le
pučes fora per Nevatodešča e den
Nikolò, ma me kognede portár, ke de
žir no son bon." Bon, l di de Sent
Simon se partión, ela me peta
su na férkia de travérs, ske n
legn da fek. Kan ke sión stač fora
Delba skontrón Kel Mat de Žuzana,
e skomenza a šimfernár e ne trar
do patač marč dapo le me e koret
do e ~~na~~ l me a capà per i čavie.
„Mare", die, „mena demó le ame, ke
l e ora, senó l me zara amó via
l čaf. Bon, ruón fora a Čanačei.
Ža Kel Čiaval del Partel l era ke
l Marčel ke fažea su ~~n uš de~~
Sent Florian sun uš de stalla e je
on vardà sora n pex e l on destuchà
talmenter, ke l fažea a sto Sent i
čérkies del stoz da ite nveze deské
ke je vël de fora é ël no se a mai
oskórt. Bon, sin žon e ruá ža la
Gježia, ~~ovalò~~ l era n muje de žent.
Me peise lasa veder ke ke i faš
e ke ke le da nef. L era doi

Ntant l é vegnù l temp de le ámene ([1]), e die: «Ke fažone, l é l invern dant l uš e no on nia da magnar». Ela la daš sen ke no la sà ke far. «Mben!» die, «jo sé ben ke ke fažon, žon per le puces ([2]) fora per Nevatodesča e Sen Nikolò, ma me kognede portar, ke de žir no son bon». Bon, l dì de Sent Šimon se partion, ela me peta su na ferkia de travers, ske n legn da fek. Kan ke sion stač fora Delba skontron kel «Mat de Zuzana», e skomenza a šimfernar ([3]) e ne trar dò patač marč dapò l me é koret dò e l me à čapà per i čavie ([4]).

«Mare», die. «menà demò le ame, ke l é ora, senó l me zara ([5]) amò via l čaf». Bon, ruon fora a Čanačei. Ža kel «Ciaval del Partel» l era kel «Martel» ke fažea su Sent Florian su n uš de stala, e je on vardà sora n pez e l on desturbà talmenter ke l fažea a sto Sent i čerkies del stoz da ite nveze, deske ke je vel, de fora e el no se à mai askort. Bon, sin žon e ruà ža la lježia, l era n muje de žent. Me peise, «laša veder ke ke i faš e ke ke l é da nef».

([6]) *birle*. La voce *birla* è registrata nel *Wörterbuch* col significato di «collera», «eccesso d'ira». È evidente la vicinanza (anche formale) col verbo moen. *pirlar*, «fare le bizze», «pestare i piedi».

([7]) *data de na reta*. «Mi ha colpito con una verga». La *reta* indica anche un particolare arbusto.

([1]) *l temp de le àmene*. Lett. «il tempo delle anime», cioè la ricorrenza dei Morti. Si noti la metatesi in *àmena*, «cazet» *èmena, -es*.

([2]) *le puces*. Il *Wörterbuch* registra anche l'intera espressione *žir a puče, Brot bettel*, «chiedere il pane in elemosina». *Puča* indica precisamente una particolare forma di pane. Per l'aspetto morfologico cfr. nota 4 a pag. precedente.

([4]) *šimfernar*. Più comunemente *šinfernar*, «fare ironie, prendere in giro», o anche «insultare».

([4]) *čavie*. Il plurale di *čavél* è, in tutta la valle, *čavèi* (moen. *čavéi*). Qui si tratta di un fenomeno di attrazione per analogia con la serie dei termini in *-èl* («cazet» *-él*, lat. -ĕllu-) che al pl. fanno *ie*. Es.: *martèl, -ie*.

([5]) *zara*. *Zarar via*, «strappare, lacerare», è anch'esso un accatto tedesco. Cfr. *zerren* (tir. *zarrn, zàren*) «tirare».

pittores. Ke i volea ndorár l jal del campanil e kiš doi lera Valerón e Jëre de Tin. Ma ke konta ke no i era bogn de se far l port e ke fažei; i diš ke i se tira su un l auter. Bon, laka na korda sun tet e tira su Jëre de Tin je laka a Valerón na korda ntorn l kol e skomenza a tirár. Kan ke sto përe Valeron l e stat n tokk n su l butea fora la lenza de mey pe. Ki ke vardaa i dujen sora ke l vël lečar žu n pokkel poloer ke l e su le ~~ora~~ ore. Su ke l e stat no l se movea i kridaa su ke l skomenze a ndorár — nia — l era mez strangolà, i l a kognu lašar ndo žu. Jo die a mia mare sin žon ke no l ne sáute a dôs. Kanke sion stač ža pont Martel l čiaval de Bartl'sen a askórt, ke l a fat da ite nveze de fora i čerkies. Je e oegnu tant la gran fotta, ke ne ponta do kol velicipè e je sáuta te le ame a mia mare e l la peta n ventrón e jo son sutà fora de sta férkia e son rodola žu šin a kel gnok sot Sella ite. E dapo i a kognú tor žapa e žapín a me tirár fora e mia mare vaaa e kridáa:

L era doi pitores ke i volea ndorar l jal del čampanil, e kiš doi l era Valeron e Jere de Tin. Ma ke konta ke no i era bogn de se far l pont, e ke fažei; i diš ke i se tira su un l auter. Bon, taka na korda sun tet e tira su. Jere de Tin je taka a Valeron na korda ntorn l kol e skomenza a tirar. Kan ke sto pere Valeron l é stat n tok n su l butea (1) fora la lenga de mez pe.

Ki ke vardaa sora i dižea ke l vel lečar žu n pek kel polver ke l é su le ore. Su ke l é stat no l se movea; i kridaa su ke l skomenze a ndorar, – nia – l era mez strangolà, i l à kognù lašar ndò žu. Jo die a mia mare: «sin žon ke no l ne saute a dos. Kanke sion stač ža pont Martel l «čaval de Bartl» se n à askort ke l à fat da ite inveze [ke] de fora i čerkies. Je é vegnù tant la gran fota, ke ne ponta dò kol velicipè (2) e je sauta te le ame a mia mare e l la peta n ventron, e jo son sutà fora de sta ferkia e son rodolà žu šin a kel gnok sot Sela ite (3). E dapò i à kognù tor zapa e zapin a me tirar fora, e mia mare vaaa e kridaa:

(1) *butèa*. Cfr. nota 3, pag. 145.

(2) *velicipè*. Curiosa voce per il più comune *ròda* (bicicletta), evidentemente derivata dall'it. «velocipede».

(3) Allude a una località nei pressi di Canazei, di incerta individuazione.

„Oh, mi Žanjakom dal Ker t'ašte
fat mal ek?" Dapo la me traš
da nef su n sta férkia e la me
porta nant. ~~Ta~~ Fora a Gries
l era Menudol ke je nsegnaa
a seár a so fi (tous) e l dižea:
~~ta kognes fer~~. Koši tu kognes
far. Teketene na dermena e
dapo teci oute viče, viče viče
e dapo flo —. Bon žon fora
a Campedél fin kol de Greva
l era ki ~~fo~~ fenč de Nena
Baisa, mašimo kel Tita ke
dižea ke mia mare le na
Bregostana ke porta l brk e so
fra Piere volea žir a dar čam
pana e mortel, ma l era l čam
panil serà. Ke fažel va ža ki
„Ponč" ke vegne n ajut e Tita de
Simon del žot volea ne nfrizár
kon n skion da arket, ma je e
krepa l spak e l e sutá n skena.
Bon ruon ža Mazzin die: „Mare
kiamon ža l Moro a se beiber
la kotara. Kan ke volón žir ite
per uš sin mpegnón sun uš, ke
no podaane piu ite ne fora, ke
mia mare prest la me zaraa via
l čaf. Ven ka l ost e l krida!

«Oh, mi Žanjakom dal ker, t'aste fat mal eh?» Dapò la me traš da nef su n sta ferkia e la me porta nant. Fora a Gries l era Menudol ke je nsegnaa a sear a so fi (*) e l dižea: «Koši tu kognes far (1). Teketene na dermena (2) e dapò trei oute viče, vičé, vičé e dapò fio (**)». Bon žon fora a Čampedel fin kol de Greva, e l era ki fenč de Nena Baisa, mašimo kel Tita ke dižea ke mia mare l é na Bregostana ke porta l Ork, e sò fra Piere volea žir a dar čampana e martel, ma l era l čampanil serà. Ke fažel, va ža ki «Ponč» ke vegne n ajut, e Tita de Šimon del Zot volea ne nfrizar kon n skiop da arket, ma je é krepà l spak e l é sutà n skena.

Bon, ruon ža Mazin, die: «Mare kiamon ža l Moro a se beiber la kotara» (3). Kan ke volon žir ite per uš se mpegnon sun uš, ke no podaane più ite ne fora, ke mia mare prest la me zaraa via l čaf. Ven ca l ost e l krida:

(*) = *tous* (lett. «figlio»).

(1) Le tracce della parlata «cazet» *(kognes, dèrmena)* si giustificano qui per il discorso diretto del personaggio in questione. Cfr. anche sopra, nota 1, pag. 153.

(2) *Teketene te na dèrmena.* Espressione di non facile interpretazione. Forse *tàkete te na dèrmena,* «attaccati (appoggiati) ad uno zoccolo», che si spiegherebbe pensando alla tipica posizione del falciatore nell'atto di affilare il suo attrezzo.

(**) = *Nachahmung des Tones beim Wetzen der Sense* (imitazione del rumore prodotto nell'affilare la falce).

(3) *kotàra.* Voce praticamente scomparsa dal lessico comune, fortunatamente registrata nel *Wörterbuch* col significato di *erwärmendes Getränk (Schnaps, Glühwein).* La forma appare problematica (più avanti compare *kotera*), ma potrebbe essere ricondotta all'aggettivo *kòt: vin kòt* è appunto la denominazione per *«Glühwein».*

„Pelamorididio! Ke volede?" „Volos sane un n mez de Kotara," ë dit jo. „Ve pree, pelamoridedio, staže de fora ke ve la done, ke se vegni, de ite me parè de deméz duč i avantores. Porta sta Kotara e se la beón. Ama, volede ke ve dio ke sion perdù la tramontana, ke meze de žir žo per Kievača, žane da Bek nsu, kan ke sion stač su Kel Pont de Žob skontrón Davide e l diš: „Onder (olà) petade Koži ngorìe?" „Ko," die, „volón žir fora n Nevatodešča per le puče." Kan ke sión stač ža Pont Davide l diš: „Sta përe to ~~mor~~ mare no a nia sul čaf, vegni via (*) časo ke mia sor zota l a na Kapa bruna, ke la la portaa kan ke la žia a skola foš ke la la amò." Žon vin, la čier sta Kapa e la la troa e sta përa zota dut Kontenta e la diš: „Na je volesa na Kordella bruna su n som." „A," die, „se j'in met na rosa, ke mia mare la e na sočialista patoka." Ron, sin žon fora per Ki Ramóns, kan ke sión stač foi a Perra vardón via a Palin, l era na skritura ke stažea su: „Osteria olà ke no se paa nia".

«Pelamordidio! Ke volede?» «Volasane n mez de kotara», é dit jo. «Ve pree, pelamoridedio, stažé de fora ke ve la done, ke se vegnide ite me parède (1) demez duč i avantores». Porta sta kotara e se la beon. A ma, volede ke ve die ke se aon perdù la tramontana, ke nveze de žir žu per Kievača žane (2) da Bek nsu; kanke sion stač su kel Pont de Job, skontron Davide e l diš: «Onder(*)petade koši ngorsé?(3)» «Po», die, «volon žir fora a Nevatodesča per le puče». Kan ke sion stač ža pont, Davide l diš: «Sta pere tò mare no à nia sul čaf, vegni via (a) čaša ke mia sor zota l à na kapa bruna, ke la portaa kan ke la žia a škola, foš ke la l à amò». Žon via, la čer sta capa e la la troa, e sta pera zota dut kontenta la diš: «Ma je volesa na kordela bruna su n som». «A», die, «se j'in met na rosa, ke mia mare la é na sočialista patoka». Bon, sin žon fora per ki Ramons; kan ke sion stač for'a Pera vardon via a Salin, l era na skritura ke stažea su: «Osteria olà ke no se paa nia».

(1) *parède*. Mazzin rappresenta in Fassa il limite meridionale dell'area in cui si osserva l'evoluzione di -A- tonica latina in *-è*.

(2) *žane*. Forma contratta per il più comune *žiane*, «andavamo», dal verbo *žir*.

(*) = *olà* («dove»).

(3) *ngorsé*. Il verbo *se ngorsar* significa «prendere la rincorsa». È voce ancora vitale in Fassa.

Mare", die, „žon vio se n beon na Teisa
" Kan ke sión stač apede mažón vedón
doi pitores ke renovaa Sent Krestofol
Kiš doi l era l Josl e Šepele del
Šlosser, Ma ke Konta ke i aea na
jetria tant kurta ke Josl se a kognú
lear la jetria su le spale e Šepele
del Šlosser la su ke je fažea i riži
a l Sent Kon n penél for nsom
n baket, ke parea l Kikeriki. J'on
vardà sora n pez, dapo die: „Mare
žon ades a magner e beiber a skeok,
Kan ke sión rué apede uš sánta
Ka l čan i je dižea Turko, skomenza
a je zarar via d'intorn a mia mare.
L j'a zarà via la pedana, ke la je
someaa patok na stria de Vael e
dapò l me volea zakar via l čaf
a mi. N la úta mia mare là a
skomenzá a kridár ajút. Ven žu
Tonele de Salin e l diš: „Ke menča!"
Mia mare la diš: „L Turko volea
je zarár via l čaf a Žanjakomi".
„Aben", l diš, „vegni su e magnè e bè
sin ke un eje reit l ánter". Lión žič
su, on magna e bei ke prest mia
mare la balaa la manfrina, dapo
sin žon via (a) Pozza.

«Mare», die, «žon via, se n beon na teiša».

Kan ke sion stač apede mažon, vedon doi pitores ke renovaa Sent Krestofol; kiš doi l era Josl e Sepele del Sloser. Ma ke konta ke i aea na jetria tan kurta, ke Josl se à kognù lear la jetria su le spale e Sepele del Sloser la su ke je fažea i rizi (1) a l Sent kon n penel for nsom n baket, ke parea l Kikeriki. J'on vardà sora n pez, dapò die: «Mare, žon ades a magner (2) e beiber a skrok». Kan ke sion rué apede uš, sauta ka l čan (i je dižea Turko), skomenza a je zarar via d'intorn a mia mare.

L j'à zarà la pedana (3), ke la someaa patok na stria de Vael, e dapò l me volea zakar via l čaf a mi. N la uta mia mare l'à skomenzà a kridar ajut. Ven žu Tonele de Salin, e l diš: «Ke menča?» Mia mare la diš: «L Turko volea je zarar via l čaf a Žanjakom». «Mben», l diš, «vegni su e magnà e beé šin ke un eje veit l auter». Sion žič su, on magnà e beù ke prest mia mare la balaa la manfrina; dapò sin žon via (a) Poza.

(1) *rizi*. «Riccioli». Ma Rizzi è anche il cognome della famiglia proprietaria del noto albergo a Pera di Fassa.

(2) *magnèr*. Forma «cazet» per *magnar*. Cfr. sopra.

(3) *pedana*. È il bordo inferiore interno del *kamežòt*, il tipico abito femminile fassano, solitamente di colore rosso.

Kan ke sión rui via Tita Bek die mare, ǰon a se kompeár n forándol, ke nant ke rivassane for 'a l ~~Bek~~ Saboler la e lengia. Kan ke vegnón fora dal Bek te kel ort dei de von Rossi vedaane doi pitores ke se begaa. Jo varde miеč via e i e sobít kognossei, l era Salvester de Piston e so fi e i se begaa perke su un woppen (= Wappen) l era da far a l leon le ombie e su l'auter a le mosče i pies. L veje l aza n peníl kon na seida sóula e so tous fažea le ombie al leon kon 'n peníl da murador. Je 'on vardà sora n pez, zakan l veje ne a spià e l a dit ke sin žane. Ko no i e bogn de lurár, ma perke i kridaa tant, ad ant l a sentu l rot (= Rat) von de Rossi sto baël et l a dit, ke sin žisane, ke i pitores e desturbè e l ne domana olà ke sin žon. On (= aon) responù ke žon fora per Nevatodešča per le puče. „Ah", l diš, „aede pas eh?" E jo die sobít: „Nia mare l a n pas tan ke l Riesenaimon da Villau". „Ma no no," l diš, „ntene l pasaport." „No", dis, „fažede kont ke ndurasane?" „Le semper fat", l me respon, „perke ~~stuo~~ seno i ve mena te kuza!" „Mben", diš

Kan ke sion rué via Tita Bek ([1]), die: «Mare, žon a se komprar n forandol, ke nant ke ruasane for'a l Paboler la é lenğia ([2])». Kan ke vegnon fora dal Bek, te kel ort dei de von Rossi, vedaane doi pitores ke se begaa. Jo varde mieč via, e i é sobit kognošui: l era Salvester de Piston e so fi, e i se begaa perké su un *woppen* (*) l era da far a l leon le ombie e su l auter a le mosče i pieš. L veje l aea n penel kon na seida soula, e sò tous fažea le ombie al leon kon n penel da murador. Je 'on vardà sora n pez; zakan l veje ne à spià e l à dit ke sin žane, ke no i é bogn de lurar; ma perké i kridaa tant ad aut l à sentù l *rot* (**) von de Rossi sto bael ([3]), e l à dit ke sin žisane, ke i pitores é desturbé e l ne domana olà ke sin žon. On (***) responù ke žon fora per Nevatodesča per le puče. «Ah», l diš, «aede pas eh?».

E jo die sobit: «Mia mare l à n pas tan ke l *«Riesenaimon da Viltau»* ([4]).

«Ma no no», l diš, «ntene l pasaport».

«No», die, «fažede kont ke n durasane?»

«L é semper fat bon, se n aede», l me respon, «perké senó i ve mena te kuza».

([1]) *Bek*. Soprannome che allude probabilmente alla professione di fornaio, detto in ladino *pek*. Cfr. il ted. *Bäckerei*, «panificio».

([2]) *lenğia*. In «brach» *lonğia*. Cfr. sopra.

(*) = *Wappen*. (tir. *Wappm*, «stemma»).

(**) = *Rat* (tir. *Rat*, «consiglio, consigliere»; si tratta del su nominato Guglielmo De Rossi, Imperial- Regio Consigliere. Si noti, anche sopra, la comica ridondanza delle particelle nobiliari: *«von de Rossi»*).

([3]) *baél*. Il *Wörterbuch* riporta per tale voce il valore di *Lärm, Geschrei* («baccano, schiamazzo»); ma si conosce anche l'espressione *l bael de la stries*, la riunione sabbatica delle streghe.

(***) = *aon* (La forma contratta, tipica dell'area «cazet», ricorre più volte nel presente testo).

([4]) *Riese Haimon von Wilten* era il nome di un mitico gigante delle leggende tirolesi. Oggi *«Riese Haimon»* è anche un antico albergo, assai noto, nei pressi di Innsbruck.

mia mare, „fažene un." „Speta n mo-
ment! Če l va te časa p da Kio n
moment l Kapita Kon n pasapórt
ske n portón de n lo bia e l
~~paso~~ pešaa piu ke jo. Mia mare l lo met
met su la férKia sora me e via.
Kan Ke sion rua via (a) Lin Žan via
da Kel veje Bekin sente Ke žakei bat
te i viéreš e die a mia mare: „Halt!
žakei vel parlar Kon noi, ven žu
Prinele della Padella e la diš: „Onder
žide Kosi ngorsè?" „Ma", die „volas-
sane žir fora per Nevatodesča per
puče." „Ma", la diš „Kio žu ruade
fora la Val dei Mokeni, Kognede žir
sa Vik." Ntant la Kor via dal
piovan a ne Kušár a dir Ke sion
doi ombre, Ke l vegne a ne skon-
žurar, na tal fegura l a fat mia
mare Kosi mpakrda su, A ma noi
ntant siane žo sa Ludek. Kanke
sion ruè vin piazza sa Vik, se a
bina tant la gran ženia, Ke parea
Ke i fažessa la Komedia de
Sent Bertol. L Vito de Fokol volea
ne tor žu l desen, perke vegnisa
Koši n bel Kader a meter su n
Konfalon da mort e ence F. Tita
de Fiek l a proa da ne fotografar.
Ma nia, jo me n e askórt &

«Mben», diš mia mare, «fažene un!» - «Spetà n moment!» e l va te čaša, da kiò n moment l kapita kon n pasaport ske n porton de n tobià e l pešaa più ke jo. Mia mare l lo met su le ferkia sora me, e via.

Kan ke sion rué (1) via (a) Sin Žan via da kel veje Bekin sente ke zakei bat te i viereš, e die a mia mare: *«Halt!* zakei vel parlar kon noi». Ven žu Trinele de la Padela, e la diš: «Onder žide koši ngorsé?» - «Ma», die, «volasane žir fora per Nevatodesča per puče». «Ma», la diš, «kio žu ruade fora la Val dei Mokeni, kognede žir sa Vik». Ntant la kor via dal piovan a ne kušar a dir ke sion doi ombre (2), ke l vegne a ne skonžurar; na tal fegura l à fat mia mare koši mpakada su, ma noi ntant siane ža sa Sudek. Kanke sion rué vin piaza sa Vik, se à binà tant la gran ženia, ke parea ke i fažesa la komedia de Sent Bertol. L Vito de Fokol volea ne tor žu l desen, perké vegnisa koši n bel kader a meter su n konfalon da mort, e ence Tita de Fiek l à proà da ne fotografar.

Ma nia, jo me n é askort e die: «Mare, remenà ke i ne vel tor l de-

(1) *rué*. Nel manoscritto compare il singolare *ruà*, che non concorda con la forma verbale («siamo arrivati»).

(2) *ombre*. Il termine *ombra* vale in fassano solo nel significato di «spettro», «fantasma», poiché l'italiano «ombra» è reso con *ombrìa*, derivato dal dim. lat. *umbricula*.
Col nome di *ombres*, in alta Val di Fassa, si indicavano anche le tipiche maschere notturne che compaiono silenziose a Carnevale, nei giorni penitenziali, avvolte in un lenzuolo bianco. Note altrove con altre denominazioni (*Pizogn, Trate, Lonč*), esse rappresentano verosimilmente le anime dei morti.

e die: Mare remenà ke i ne ~~vöt~~ vël
tor l desén e ela n moment l'era
kis l'ánter lo e Koši sion žič per la
mont da Vik. Kan ke sión rue fora
da Revizer (= Rifaffar.) die: „Mare Kiamón
a se beiber n got de selbstmord." Ela
era sobit kontenta, perke la era tant
stenžada. Do ke aón, beu sta kotera mia
mare a skomenza a ballonar e jo m'e
sentie bon de le ame. „Ma", die, „mare
čapade ndo la faela eh? E 'la diš:
„Me par enča a mi ke pian pián la
ven." E jo die a mia mare: „Žión a
la mora, krida ke ke siede bona,
ke magari ve usade danef a parlár."
Se sa sta përe mia mare kan ke
la volea ~~kio~~ dir trei la kridaa:
te-te-te, trei. Ultimamenter la
parlaa deske jo e jo ere bon da žir
sóul. „Adeš", die, „mare peton demiz
sta ferkia, ke no la duron piu."
Kan ke sion rué dal Karerseehotel
se aon beu na teisa; ajegra
sta mia mare e ence jo sin žon
fora per l bosk de Tomera. Kan ke
sión rue fora ~~e bek~~ dal lak, skon
tron ki Eŝes da Soal, ke i era
stač a je sonar la noza al
Bettelrichter (= Storfyoliyik) Überreiter.
I se a vadagna valk e kontenč i ne

sen», e ela n moment l'era kiò l'auter ló, e koši sion žič per la mont da Vik. Kan ke sion rué fora da Revizer (*), die: «Mare, kiamon a se beiber n got de *selbstmord* (1).» Ela era sobit kontenta, perké l era tant stenčada. Dò ke aon beù sta kotera, mia mare à skomenzà a balbonar e jo me sentie bon de le ame. «Ma», die, «mare, čapade ndò la faela eh?» E 'la diš: «Me par enče a mi ke pian pian la ven». E jo die a mia mare: «Žion a la mora, kridà ke ke siede bona, ke magari ve usade da nef a parlar».

Se sa, sta pere mia mare kan ke la volea dir trei la kridaa: te-te-te, trei. Ultimamenter la parlaa deske jo, e jo ere bon da žir soul. «Ades», die, «mare, peton demez sta ferkia, ke no la duron più».

Kan ke sion rué dal Karerseehotel, se aon beù na teiša: ajegra sta mia mare, e ence jo, sin žon fora per l bosk de Tomera. Kan ke sion rué fora dal lak, skontron ki Ešes da Soal, ke i era stač a je sonar la noza al *Bettelrichter* (**) Überreiter. I se à vadagnà valk, e kontenč i

(*) = *Rifesser* (maso oltre il Passo Carezza, così chiamato dal nome di famiglia dei proprietari, allora adibito anche a osteria o locanda per i viandanti).

(1) *Selbstmord*. Evidentemente è una denominazione popolare in dialetto tirolese per la bevanda già definita *kotara* (o *kotera*). Letteralmente significa «suicidio», divertente allusione agli effetti non propriamente salutari provocati dal suo consumo.

(**) = *Dorfpolizist*. (Piuttosto che «poliziotto del villaggio», come spiega l'Autore, dovrebbe trattarsi del «giudice dei poveri»).

sona ~~ca~~ enče v. noi ~~un~~ su. Sta mia
mare me čapa per n brač e me
faš balàr. Ora siane te n buš, ora su
n kol. Kon sta pedana rota la
peta a anuì deske ~~nio~~ na čaura, dòla era
stenča la diš: „Ades sin žon!" ~~Po~~
Ruon fora dal Paboler, nant de žir
ite die: „Čianton valk kan ke sion
te stua? E ela kontenta la diš:
„Ma ke čantone po?" „Oh," die čanton
magari kela per gardenèr." Rue ite
se meton te mez stua e skomenzòn:
„Son po statà Ortižei tut i muč mi a tralasà,
„Sì Antone de maride vedla muta no voi reste,
„Kela bieżes e ne čurè, mefo voi po piu vardè
„A La Kažon son pa ben keste, ke me voi po maridè
„Kan ke son po na pèra stenta, ke no è po piu polenta.
„Son po soula a mel vadagne i mos masi a mel pittì.

ne sona enče a noi su. Sta mia mare me čapa per n brač e me faš balar. Ora siane te n buš, ora su n kol. Kon sta pedana rota la petaa sauč deske na čaura; dò ke la era stenča[da], la diš: «Ades sin žon!»

Ruon fora dal Paboler, 'ntant de žir ite die: «Čianton valk kan ke sion te stua». E ela kontenta la diš: «Ma ke čantone po?» «Oh», die, «čanton magari kela per gardener» (1). Rué ite, se meton te mez stua e skomenzon:

«Son po stat'a Ortižei tut i muč mi a tralašà,
«St. Antone de maride vedla muta no voi resté
«Ne la biežes e ne čure, mefo voi po più vardé
«La kažon son pa ben keste, ke me voi po maridé
«Kan ke son po na pera stenta, ke no é po più polenta
«Son po soula a mel vadagné i mos masi a mel pittlé (2).

(1) *gardener*. Indica qui la parlata ladina della Val Gardena. Più comunemente sono usate le forme *gherdenèr* e *Gherdena*. In realtà il testo sotto citato è una curiosa mescolanza di fassano e gardenese. La canzone cui si riferisce è comunque nota in Fassa sia con testo gardenese, sia in versione adattata in fassano. Sarebbe interessante analizzare l'intreccio di forme e termini tra i due idiomi; ci limiteremo qui sotto a darne una trascrizione puramente orientativa in gardenese standard.

(2) *Son pa stata a Urtijëi, duc i mutons m'à tralascià, / St. Antone di maridei (dl maridé?), vedla muta ne uei resté. / No la biesces no la ciëures (?), mefun ne uei pa plu vardè / La gaujions jé pa bën chëstes, che me uei pa maridé. / Canche son pa na puera stenta, che ne é pa plu pulënta / son pa sëula a me l vadagné, y muess' me jì a me l petlé.*
Vedla muta significa «zitella». *Biežes* (recte: *biešes*) sono dette in Val Gardena le pecore, mentre in Fassa si usa il termine *feida -es*. Nell'originale compare la forma *čuré* che significherebbe in fassano «capraio». Tale voce non è conosciuta in Gardena, per cui si può presumere che essa abbia sostituito un originale *la ciëures*, che si giustifica in parallelo a *la biežes*.

Mostgno, i ne a peta fora. Kela rota del Paboler ne a trat do l masl, ke me a batu ite la krepa e la me a sfola. L capel e i omegn ne korea do kol frel. Kan ke sión rue sot mažon l era n čancél da pasár, sta mia mare peta n saut sora fora, ke me parea n komediant kan ke l fašl saut mortál e enče jo oolee petár n saut ske mia mare, ma jo me e mpegná kol bragarél su na spelten e no ere piu bon de me despatinár.

Mostgno, i ne à peta fora. Kela zota del Paboler ne à trat dò l masl ([3]), ke me à batù ite la krepa e la me à sfolà l čapel, e i omegn ne korea dò kol frel. Kan ke sion rué sot mažon l era n čancel da pasar; sta mia mare peta n saut sora fora, ke me parea n komediant kan ke l faš l saut mortal, e ence jo volee petar n saut ske mia mare, ma jo me é mpegnà kol bragarel su na spelten ([4]) e no ere più bon de me despatinar ([5]).

([3]) *masl*. Misura per cereali e liquidi pari a l. 1,281. L'accatto ted. sostituisce in alta Val di Fassa l'indigeno *mignèla*.

([4]) *spelten*. Altro accatto ted., che indica le assicelle verticali nelle siepi e nei poggioli.

([5]) *despatinar*. *Patìna* significa genericamente «straccio», anche riferito agli abiti. Il verbo perciò sta qui per «liberare il lembo dell'abito impigliatosi». È usato anche in senso metaforico per «sborgliarsi dagli impicci».

Mia mare tol fora la britola e tan via l bragarél. „Bon", die, „žon fora dal Dorfer e čanton per todesk, ke seno i ne bat amò na uta ite la krepa. „Alse mare, strom!" ža da ite dal uš me e metu „habt acht!" E ki mokes i dižea: „Ama kest l e bel om l kon eser stat koi sudè?" E i me a doma, na se son stat koi sudè e kon ke règiment ke son stat. E dit: „Hol regiment sbredalari!" „Ah!" n regiment kosi no i a mai sentu nominár. Jo die: „Kréise ben l e n regiment ke no l e áuter ke flotte bušen. Bon, skomenzon a čantar per todesk:

„I bin a normer taifl"
„I kon si nit mašir"
„Ferkafe maine faife"
„Und trink a olbe bier."

Postegno, ki mokes skomenza a ne trar do puče e i je n a trat una te boča a mia mare, ke i je l a slargiada da una oreja a l autra e ke la parea la boča d'un léon. Jo die: „Mare sin žon da kis nant ke ~~ore~~ i ne fregola del dut." Žon a Busan dal mediko Zeruk a se far justar la boča e la krepa. L je konča la boča kon n trat de čalje. „Mare", die, „žon fora per l Brenner ke

Mia mare tol fora la britola e taa via l bragarel. «Bon», die, «žon fora dal Dorfer e čanton per todesk, ke senó i ne bat amò na uta ite la krepa.

«*Also* mare, *strom*!» ža da ite dal uš me é metù «*habt acht!* (1)». E ki mokes i dižea: «A ma kest l é bel om, l kon eser stat koi sudé». E i me à domanà se son stat koi sudé, e kon ke reğiment ke son stat. É dit: «Kol reğiment sbredalari! (2)» «Ah!» n reğiment koši no i à mai sentù nominar.

Jo die: «Kreiše ben, l é n reğiment ke no l é auter ke *flotte buršen*» (3). Bon, skomenzon a čantar per todesk:
«I bin a normer taifl»
«I kon si nit maršir»
«Ferkafe maine faife»
«Und trink a olbe bier» (4).

Postegno, ki mokes skomenza a ne trar dò puče e i je n à trat una te boča a mia mare, ke i je l à slarğiada da una oreja a l autra e ke la parea la boča d'un lion.

Jo die: «Mare sin žon da kiò nant ke i ne fregola del dut». Žon a Bušan dal mediko Zeruk a se far justar la boča e la krepa. L je konča la boča kon n trat de čaljé (5). «Mare», die, «žon fora per l Brenner ke

(1) Trascriviamo in corsivo i termini e le espressioni direttamente riportati in tedesco (o in dialetto tirolese), per distinguerli da prestiti più o meno antichi, integratisi nel lessico fassano. La vicenda, in questo punto, si svolge presso popolazioni tedescofone; con i *mòkes*, peraltro, i vecchi fassani comunicavano senza difficoltà in dialetto tirolese.
«*Dunque*, madre, *coraggio!* Appena varcata la soglia mi sono messo *sull'attenti*».

(2) *sbredalari*. Potrebbe essere un termine di nuova creazione in funzione comica (non compare nel *Wörterbuch*); ma non si può ignorare l'assonanza con l'aggettivo *sbrendolà*, «stracciato, cencioso».

(3) Ted. *flotte Burschen*. «Bravi, coraggiosi ragazzi».

(4) La trascrizione rappresenta la pronuncia «latina» di un testo dialettale tirolese. Ted. *Ich bin ein armer Teufel / ich kann ja nicht marschieren / verkaufe meine Pfeife / und trinke ein halbe Bier* / (Sono un povero diavolo / non me ne posso marciare / vendo la mia pipa / e bevo una mezza birra/).

(5) *trat de čaljé*. «Una gugliata di spago da calzolaio». La forma *čalğè* è ancora presente a Moena e Soraga.

Kio no fažin affares. Žon, ito per l Sarntol, pasan l Penjerjoch e ruón via (-a) Trens-a pran ke l Segnoredio e la Madona, ke i ne deide, ke šin a ora la n'e žita saldo mal. Bon, do ke on fat noše funzion, sin žon a Sterzing, lo la diš mia mare: „Jo no son piu bona de žir piu nant." Se sa famè ke vedaane le steile eren duč doi, ma bon umor aea amo e dis: „Mben, nela pruma ferata ke rua, montade ite e kan ke rua l Kondotier a pižokar la Karta, diže, ke Karta ~~soldi~~ non aede e soldi no n'aede da jin dar e kortelade no n volede. L'aspeta, ven sta ferata e la monta su, rua sto Kondotier e domana do la Karta. Kan ke l a sentù ke Karta no la n a l dis: Speta veja stria ke te voi nsegnar." L la čapa per l čuf, l la tira fora de vagon, e l la peta su la makina a čaval. Se sa sta pěre mia mare da mez nžu la se bružaa e da mez nsu la se jacaa. Kan ke la e stada a Staflach la se a ferma i lo a tirada žu da sta makina e i l'a petada te n piz. Ntant jo son žit a pe fora per l Brenner. Kan ke son ~~stat~~ rua a Ried veide vegnir

kiò no fažon afares. Žon ite per l Sarntol pason l Penzerjoch e ruon via (a) Trens a prear l Segnoredio e la Madona, ke i ne deide, ke šin a ora la n'é žita šaldo mal».

Bon, dò ke on fat noše funzion, sin žon a Sterzing; ló la diš mia mare: «Jo no son più bona de žir più nant». Se sà, famé ke vedaane le steile eren (1) duč doi, ma n bon umor aee (2) amò, e die: «Mben, ne la (3) pruma ferata ke rua, montade ite e kan ke rua l kondotier a pizokar la karta dižé ke karta no n aede e šoldi no n aede da jin dar, e kortelade no n volede». La speta (4), — ven sta ferata e la monta su, rua sto kondotier e domana dò la karta. Kan ke l à sentù ke karta no la n à, l diš: «Speta veja stria ke te voi nsegnar».

L la čapa per l čuf, l la tira fora de vagon e l la peta su la makina a čaval. Se sà, sta pere mia mare da mez nžu la se bružaa e da mez nsu la se jačaa. Kan ke la é stada a Stafflach la se à fermà; i l'à tirada žu da sta makina e i l' à petada te n piz. Ntant jo son žit a pe fora per l Brenner. Kan ke son rua a Ried veide vegnir n liegna (5) kon n ron-

(1) *eren*. Il fassano conosce due forme per l'imperfetto ind.; in questo caso ci si attenderebbe *eraàne* oppure *siane*. *Eren* dovrebbe essere un'interferenza sovuta alla *Verkehrsprache* trentina. Cfr. anche pag. seg.

(2) *aée*. La forma di terza pers. sing. che compare nell'originale non trova riscontro con il verbo successivo né con il senso del contesto.

(3) *ne la*. Forma piuttosto insolita, forse dovuta a influenze esterne, registrata tuttavia nel *Wörterbuch*. Il fassano avrebbe preferibilmente la preposizione composta con *ite*: in questo caso *te la*.

(4) *la speta*. Il verbo è correttamente *spetar* («aspettare»).

(5) *liegna*. Voce della valle superiore che significa letteralmente «salsiccia», «lucanica» («brach» *liania*). Nel senso fig. di «strano tipo», «bel tomo», o addirittura «scapestrato», «fannullone», è conosciuta anche nel resto della Valle.

n liegna Kon n ronzen sulle spale
l rua piu vežin e l e Kognožu l era
l Moroder, ke vegnia žu da Ki
monč. L me a Konta ke l e stata
čerir reižes per far medezine, perke
n la uta l a fat n pěk l fušer;
ma l era Koši n om Kritikous, l a
domana se me piza a takar bega.
Do ke j'e respondu de no, l me a Konta
ke na uta l e žit for'a Lajón e
taka bega Kel Hausknecht e ke era
l era el te sot e ~~era~~ l áuter sora via
n'ultima Kist Hausknecht l a
peta Kist Moroder „sot la tola ke
„l čalea ora Kon doi odles da
„maledet. Do ke l me a Konta na
teisa, jo min vae nant. Kan ke
son rua a Schelleberg l e vegnu
n sgorle de vent, ke l me a levà
per ariá e porta n fin al Brenner,
see e lo son sutà tel k lak e
just'alò l'era l Oberoffizial Ploner
n gardener, ai fresč e l me a vedú
sutar te l aga, Nprunia l e šampà
l Kerdea ke fosse n Kokodril, ma do
ke ě Krida ajut ~~e la sentu ke~~
l e vegnu de retorn e l me a tira
fora. Bon vae žu a Stafflach čera
sta mia mare, ma no ere bon de la
troar, zakan la me a vedu e la me

zen (1) su le spale; l rua più vežin e l é kognošù: l era l Moroder, ke vegnia žu da ki monč. L me à kontà ke l é stat a čerir reižes per far medežine, perké n la uta l à fat n pek l fušer (2); ma l era koši n om kritikous, l à domana se me piza a takar bega.

Dò ke j'é responù de no, l me à kontà ke na uta l é žit for'a Lajon, e taka bega kel Hausknecht e ke ora l era el te sot e ora l'auter sora via; n'ultima kist Hausknecht l à petà kist Moroder «sot la tola ke l čalea ora kon doi odles da maladet (3)». Dò ke l me à kontà na teisa, jo min vae nant. Kan ke son ruà a Schelleberg l é vegnù n sgorle de vent, ke l me à levà per aria e me à portà n fin a l Brennersee e lo son sutà tel lak, e just'aló l era l Oberoffizial Ploner, n gardener, ai fresč e l me à vedù sutar te l'aga. Npruma l é šampà, l kerdea ke fose n kokodril, ma dò ke é kridà ajut l é vegnù de retorn e l me à tirà fora. Bon vae žu a Stafflach, čere (4) sta mia mare, ma no ere bon de la troar; zakan la me à vedù e la me kiama.

(1) *rònzen*. Termine di probabile origine tedesca che indica genericamente un fagotto di forme tondeggianti (moen. *rònz*). La voce non compare nel *Wörterbuch*.

(2) *fušer*. Ted. *Pfuscher* («guastamestieri»). Voce saldamente integratasi nel lessico fassano (cfr. *fušernar, fušerada, fušeron*) col significato di «persona che esegue male il proprio mestiere», e anche «trafficone, maneggione, faccendiere».

(3) *odles da maladet*. Recte gard. *uedli da maladët*. Si osservi la declinazione del sostantivo con la desinenza del plurale fassano.
Per «tavola, desco» il gardenese avrebbe più regolarmente *mëisa* (fass. *desk*). *Tòla* è presente invece in Fodom.

(4) *čere*. Cfr. nota n. 2 pag. prec.

Kiama. „Ma", die, „mare siede voi eh? siede nfumada deske n parolot." Ki mokes i dižea, ke l'e n malan oesti da femena. Bon čapon su e žon te Šikmirn ite, Kan ke sion rue lo die: „Marie," die, „ žon a se l preár a dormir, ke jo ē na son tremenda." Belimpont, dant uš de la pruma časo ke aon troà, to l era la moka su n uš. Je preon l albórk: „Ši la diš podede star, ma le mort l mok e e le n bara, sta sera ven žent a dir l rošare e l Kognede enče voi dir Kon noi." On dit de si e dapo la diš: On i mišionari sta sera i faš l ultima perdičo e i daš la benedizion papale, perkest Kognede žir te lježia. Enče kon kest eren Konteně. Kan ke l era stata fenida sta benedizion vegne de fora e die: „Ma mare," die, „ ke fajede Kosita?" - „E ela la diš. Ma palpe denò olà ke podese meter sta benedizion papale." „Ps," die, „ ~~meto~~ metrela te Kapa bruna, ke la staš čauda e foš ke doman sede na Kroa de Kapéč. Bon, žon a Kartier, gakon rua Kiš mokes a dir l rošar e do i skomenza a čiantar sks ke e Kapi i čantaa Kesta, ma no

«Ma», die, «mare, siede voi eh? siede nfumada deske n parolot». Ki mokes i dižea ke l é n malan vesti da femena. Bon, čapon su e žon te Schmirn ite; kan ke sion rué ló, die: «Mare», die, «žon a se l prear a dormir, ke jo é na son tremenda». Belimpont, dant uš de la pruma čaša ke aon troà, l era la moka sun uš. Je preon l alberk: «Ši» la diš «podede star, ma l é mort l mok e l é n bara, sta sera ven žent a dir l rošare e l kognede ence voi dir kon noi». On dit de ši, e dapò la diš: «On i mišionari, sta sera i faš l ultima perdiča e i daš la benedizion [1] papale, perkest kognede žir te lježia». Enče kon kest eren kontenč. Kan ke l era stata fenida sta benedizion, vegne de fora e die: «Ma mare», die, «ke fažede košita?» – E ela la diš «Ma palpe demò olà ke podese meter sta benedizion papale». «Po», die, «metevela te kapa bruna, ke la staš čauda e foš ke doman aede na koa de kapeč». Bon, žon a kartier; zakan rua kiš mokes a dir l rošar e dò i skomenza a čantar; ske ke é capi i čantaa kesta, ma no sé segur:

[1] *benedizion*. Il fass. conosce di regola la forma *benedišion*.

së segur: Aus der Hoasa aus der Float
Er ist schon in die Ewigkoat.
Bon žon a čena, l era patač fas
dal gros e stokte Milk. Da zeke
ora de not skomenza mia mare
a žemár e a diri: „Oh Joso Maria
ke slonfada ke son!" Jo je respone:
„Mola l Kanon, dapò le dut bon."
„Na se no ~~son~~ son bono," la me ~~ag~~ respón.
„Bon," die, „ se no siede bona dapo
laša lò. N doman levón su bonora
e žon fora per n bosk e mia mare
laša fora n pet do l ánter l parea
propio Kanonade. Lò a dat na
tamaráda ke se a skorzá n lars
do kio n moment autra Kanonada, ke kest
lars se a skiapà e l e vegnu žu
na larina, ke prest se čapáne te
sot e da kio n moment dalla
paura n autra Kanonada e de
Rasta la se a krepa la piata del
piát e la e restada lo stinka e
morta. Adés me pense ke fae po,
l mior sora de men žir do la sepoltura.
„Mben, min vae a čosa e nkontra
l ~~pe~~ Brenner me arpita n liegna
e l diš: „Onder ~~pe~~ vaš te po se
ngorsa?" „Oh," die „ min vae a
časa ke mia mare la e morta e
adés son soul sul mondo.

«Aus der Hoasa aus der Pfoat
Er ist schon in die Ewigkoat (1).

Bon, žon a cena; l era patač, fae dal gros (2) e *stokte Milk* (3). Da zeke ora de not skomenza mia mare a žemar (4) e a dir: «Ho Joso Maria, ke slonfada ke son!» Jo je respone: «Molà l kanon, dapò l é dut bon».

«Ma se no son bona», la me respon. «Bon», die, «se no siede bona dapo laša ló». Ndoman levon su bonora e žon fora per n bosk, e mia mare laša fora n pet dò l auter: l parea propio kanonade. L'à dat na tamarada ke se à skorzà n larš; da kiò n moment n autra kanonada, ke kest larš se à skiapà (5) e l é vegnù žu na lavina ke prest se čapāne (6) te sot, e da kiò n moment da la paura n autra kanonada e de kesta la se à krepà la piata del piet (7) e la é restada ló stinka e morta. Ades me pense «ke fae po? l mior sara de men žir dò la sepoltura».

Mben, min vae a čaša, e nkontra l Brenner me arpita (8) n liegna e l diš: «Onder vaste po ši ngorsà?» «Oh», die, «min vae a čaša ke mia mare la é morta, e ades son soul sul mondo».

(1) Ted. *Aus der Hose, aus der Pfait / er ist schon in die Ewigkeit. Pfait* è voce arcaica tir., pronunciata *pfoat*, nel significato di *Hemd*, «camicia».

(2) *fae dal gros*. Significa propriamente «fave», mentre *faa* può indicare semplicemente il baccello dei piselli o dei fagioli (cfr. *Wörterbuch*).

(3) *stokte Milk*. Ted. *stockte Milk*, f., «latte rappreso, cagliato».

(4) *žemàr*. Anche il *Wörterbuch* registra questa strana forma del verbo nella prima coniugaz. In Fassa si conosce in genere il più regolare *žémer*, «lamentarsi, gemere».

(5) *skiapà*. «Schiantato, squarciato».

(6) *čapāne*. Il trattino che compare, isolatamente a questo caso, sopra la *-a* indica un raddoppiamento della vocale. *Čapaane* è appunto la forma dell'imperfetto I pl. da *čapar*, «pigliare, prendere».
Se čapar te sot: «essere investiti, restare sepolti».

(7) *piata del piet*. Indicherà probabilmente la zona centrale del petto, lo sterno.

(8) *àrpita* (o *arpìta?*). Il verbo *arpitar*, oggi pressoché in disuso, compare nel *Wörterbuch* col significato di *begegnen, entgegenkommen*, «incontrare, venire incontro».

Su la domana da olo ke son, jé e dit ke son n Ladiner. „Onder e l Rest Ladinerland?" l me a domana. E jo jé e dit ke l e Ampezzo, Badia, Gardena, Livinallongk e Fassa e ke jo son de Fassa. „Po dapo," l dis, „t'es n Krautwalscher". „Ma mostgno de mostgno", die, „no star a dir amò n'outa Krautwalscher, ke ades ognun sa ades ke se diš Ladiner, senò te sbrighe la grasello". L m'a domana skusa e dapo l m'a konta ke sta sera i Ladiner a Innsbruck i a n bal. Sobit m'e ~~pensò~~ pisà ke gne žir fora a troar mi Kamerades e jo fora ke i čavie stažea fora dret, kan ke son stat dalla Triumfforte skontre n om kon n čapel de fer e l me domana olà ke vae. „Ke tè mporta a ti enò, jo no t'ë domana olà ke tu vas." Ma el l daverš l kolèt e l me moša la spada e jo e skomenza a zitrar e tremar e me péise o ke l e n general o a dertura n korporal. El e ntant l me čapa zenza dir parola per l čufol e l me mena žu per zità.

Su la domana (1) da olà ke son, j' é dit ke son n *Ladiner*. «Onder él kest *Ladinerland?*» l me à domanà. E jo j'é dit ke l é Ampezzo, Badia, Gardena, Livinarlonk e Fassa, e ke jo son de Fassa. «Po dapò», l diš, «t'es n *Krautwalscher*». «Ma mostgno de mostgno», die «no star a dir amò n' outa *Krautwalscher*, ke ades ognun sà ke se diš *Ladiner*, senó te sbreghe la grasela (2)». L m'à domanà skusa e dapò l m'à kontà ke sta sera i *Ladiner* a Innsbruck i à n bal. Sobit m'é pisà: «kogne žir fora a troar mi kamerades» e jo fora! ke i čavie stažea fora dret; kan ke son stat da la Triumfforte (3) skontre n om kon n čapel de fer e l me domana olà ke vae. «Ke te mporta a ti, enče jo no t' é domanà olà ke tu vas».

Ma el l daverč l kolet e l me moša la spada, e jo é skomenzà a zitrar (4) e tremar e me peise o ke l e n ğeneral o a dertura n korporal (5). El ntant l me čapa zenza dir parola per l čufol e l me mena žu per zità.

(1) *su la domana*. «Alla domanda». Il sost. in questa forma (peraltro foneticamente regolare) non è più usata in Fassa, dove invece ricorre il verbo *domanar / domanèr*. La voce è invece registrata nel *Wörterbuch*.

(2) *grasela*. Anche *grašala*, «gola, esofago», o meglio «trachea».

(3) *Triumfforte*. Recte *Triumpfpforte:* è l'arco di trionfo che si trova ad Innsbruck all'inizio di Maria Theresienstraße.

(4) *zitrar*. «Tremare». Si pensi al vibrare delle corda della cetra *(zitra)*.

(5) *korporal*. Comica sostituzione per *kaporal*.

Kan ke sión rue žu dala giunta
provinciale l era n mije de žent,
l Coloselli e l Demattia se begoa
ki ke sa miče fotografar e
erče sto polizainer ~~ke kast om~~
ke me menaa l e resta a veder
ke ke l e. Zakán rua l Oberkom
missär Granruaz a vederne l diš:
„O-o, oc Polizainer ke moto e l
po kest, je tirade fora i cavie
a kest pire liegna." Dapo l me
varda fit e l diš: „Ma olà voledo po
žir?" „Jo," dio, „volér žir? Adés
kogne žir olà ke l siór Polizainer
me zara, senò ace l intenzión de
žir ža la „Krous biénča" perke mi
Lauriedi Krüda lontsloit a nkë ~~olà~~ n sal alò."
„A t'es n Ladiner," l diš, „žei
denò kon me ke te mene žu.
Kan ke sion rue su n sala l era
n mije de Ladiner e ognún aea
valk auter da magnar e da
beiber. Na part aea n l litro
de puróns e pan, n'autra aea
šampagner kol grauen kas.
E l era d'ogni sort de žent
de pikoi e de gregn, de bie e
de burč, ma l piu bel ~~era~~ ere
mpo jo, ke t'un ama ace

Kan ke sion rué žu da la giunta provinciale l era n muje de žent; l Coloselli e l Demattia se begaa ki ke sà mieč fotografar e enče sto *polizainer* ke me menaa l é restà a veder ke ke l é. Zakan rua l *Oberkommissär* Granruaz; a vederne l diš: «Oe, oe *Polizainer,* ke moto él po kest? je tirade fora i čavie a kest pere liegna». Dapo l me varda fit e l diš: «Ma olà volede po žir?» «Jo», die, «voler žir? Ades kogne žir olà ke l šior *Polizainer* me zara, senó aee l intenzion de žir ža la «Krouš bienča» perké mi *lontslait* (*) à nké n bal aló». «A, t'es n *Ladiner*», l diš, «ğei demò kon me, ke te mene žu».

Kan ke sion rué su n sala, l era n muje de *Ladiner* e ognun aea valk auter da magnar e da beiber. Na part aea n litro de purons e pan, n'autra aea šampagner kol *grauen kas* (1).

E l era d'ogni sort de žent de pikoi e de gregn, de bie e de burč, ma l più bel ere mpò jo, ke t'un ama aee le brae te čuzé e te l'autra aee n

(*) *lontslait.* (Ted. *Landsleute,* «compaesani»).

(1) *grauen kas.* Ted. *grauer Käse,* sorta di ricotta che si mangia condita con olio, aceto e cipolla.

le brae te čuže e te l autra, aèo
n čuzon, n soma n bel om.
Bon, zakan l e stat la fin, on
tout Kumiò, sion sin žič teis
ske bore, ke un éje vedea l outer.
Daps son ndo min žit ta Penie,
nant ke min žie j è augurà
a duč n feliče Karnešal e
n toka man a vaar.

čuzon (1), nšoma n bel om.

Bon, zakan l é stat la fin, on tout kumià, sion sin žič teiš ske bore, ke un eje vedea l auter.

Dapò son ndò min žit ta Penia; nant ke min žir j é augurà a duč n feliče Karnešal e n tokaman a vaar (2).

(1) *čuzon*. I *čuzogn* sono gambali di stoffa pesante usati soprattutto dai boscaioli.

(2) *tokaman a vaar*. *Tokaman* dovrebbe essere l'atto di stringersi la mano in segno di saluto (cfr. *točèr la man*, «dare la mano»).
Vaar. «Cazet» *vaèr*, è la voce indigena per «piangere», sostituita oggi frequentemente nella valle inferiore dal calco italiano *pianžer*.
Resta oscuro il significato dell'intera espressione.

T

Tav. I: I atores de Dèlba e Penia. Camaŝer 1982

SI

E
M

pr

no
sa
zi
et
ro
de
m

m
il

s
v

SIMON DE GIULIO

EL PAT A VITA
Mascherèda de un ato

Il fatto succede in una stanza di un edificio a piano terra di proprietà di Tita Majìa.

Tita Majìa è un vecchio ultranovantenne, celibe, ricco, avaro, pieno di acciacchi e perfino gobbo. Ha intestato tutta la sua facoltà (casa, con piano terra e altri due piani, sita in mezzo al paese in posizione bellissima, ed inoltre un appezzamento di terreno di quasi un ettaro in piena area fabbricabile) a una giovane venticinquenne, Carolina, col patto che lo mantenga e gli faccia giornalmente le faccende domestiche fino alla sua morte curandolo, in una parola, sano e malato.

Carolina è fidanzata col medico curante di Tita Majìa, e naturalmente attendono con ansia la morte del vecchio per poter realizzare il loro sogno di matrimonio, e divenire padroni della bella casa.

Carolina, stufa di curare e di fare l'infermiera al vecchio, dopo soltanto otto mesi congiura col medico per accelerare la morte del vecchio Tita Majìa.

E, grazie all'aiuto dei suoi quattro fratelli, ci riesce.

*Penia, Novènber 1981 **

* *Rappresentata per la prima volta a Penia in occasione del Carnevale 1982.*

ATORES

TITA MAJÌA:	Vecchio celibe, gobbo, mezzo cieco e avaro.	
CAROLINA:	Domestica di Tita, nominata erede da questo.	
GUIDO:	Medico curante di Tita Majia e fidanzato di Carolina (parla napoletano)	
GIACUN:	Finto becchino	Fratelli di Carolina
BASTIAN:	Finto fabbricatore di bare	Fratelli di Carolina
LODOVICO:	Camuffato da Diavolo	Fratelli di Carolina
RÒCH:	Impersona la Morte	Fratelli di Carolina

EL PAT A VITA

El fat sozede el dì da inché

Scena pruma

(Carolina sòula)

CAROLINA: *(La se peta su na cargega, desche fenida e stencèda)* Nun pòse più, nun pòse più, nun pòse più! Se chest malan de un vège no crepa prest, cognaré bel ge soconber da la ira! Ma el diaol no vègnel amò a sel tòr e? O velel spetèr che l'abie cènt'ègn? Ades el n'à ja pasa nonanta, ma de morir el no à pa nešuna idea, con dut chel che l'à pòura da la mòrt, e dal diaol no se pèrla! Ma l'é san desche un peš chest mostro de chest vège, con dut chel che l'à na gòba desche na cialvìa, e de un ège el no vèit prest più nia. Po el con veder pech ènce de chel auter, amedit, perché n'òuta el còcol el no'l vèit duta l'òutes, e ge cogne bel ògne secondo dì, lavèr sù el fon de canbra, perché l'é bret e spes via per el fon! Demònio de un vège! Ma son stufa, son stufa, e nun pòse più se zeche no vèn a me didèr! *(Inirèda desche un poge)*

Pisave che l'é pasa òt mèiš che el cogne rencurèr, che ge cogne conprèr da magnèr e da bèiver! Po sesache! E el vel pa ènce ògne dì sia sgnapa, dadoman, dal mešdì e da sera. E el vel pa de chèla bòna, de chèla cèra! O Cranabit o Anzièna.

Ma canta, el se n'inten pa sobìt seeee l'é de autra sgnapa, de chèla più a la bòna, de chèla più bomarcià! Dapò, chest malan de chest vège Majìa, l'à ènce doi picui scrignes; un l'é pien de zedoles, e de chèles pa da cèntmile, no pa de chèla picoles, che é vedù franch na dì, canche el les contèa.

De segur el n'à ite per dòudeš o chineš milions de lires!

Ma de in dèr pa cà una, niènce pa per idea! Demònio de un vège sbaòus! *(sènper inirèda desche un poge)*

Te chel auter scrin, l'à ite monèides de òr e de arjènt, dut ròba vègia, e donca de gran valor. L'à ite tòleres de ògne sòrt, un pé de vegères forsené te l'òr, che de segur el li à troé zaonder, perché el no si èsa vaghé mai, se sà bèn. Dapò l'à dotrèi còi de cenedèles con sia gran clupa de biot òr, dieš o dòudeš voges de arjènt e cinch o sie amò de chèles coi tremolanč, che a les fèr fèr el dì da inché a Bušan, les costasa ciarèntes. E el no fosa pa mai stat bon de dir, canche vèlch'òuta vaghe con chi del folclor: «Te, Carolina, inché metete sta voges de arjènt, chest còl de cedenèles, che te vègnes più bèla!» Mai, mai, mai! Vège sbaòus e dasì!

Sènper duč doi chiš scrignes seré a chief, che el se tèn šaldi te gòfa; el s'i tòl canche el và vin canbra a dormir e el s'i tòl canche el vèn chiò a magnèr! Un valor de segur de pasa chineš o sèideš milions de lires!

El diš šaldi che chel scrin da la zedoles el ge'l fèš a la gejia, e chel dai òres e dai tòleres l'é per sia èmena!

Ge volarà bel indrezèr via vedé vèlch chiò, che no rue dut te man a la gejia. Pèrle pa bèn co mi morojo, con Guido, che l'é el dotor che vèn sènper a veder se ge mència zeche e ge comana la medejines.

(La pèisa mingol, dò la muda òuš, più da bonaciona) L'é bèn vera che on fat chest pat a vita con chest vège Tita Majìa; pat che diš che cogne el mantegnir fin che el vif, san e malà. Per chest el me à scrit ducanta sta cèša chiò, te mez el paiš, con doi piani, in più un piano mez te tera, che l'é cater cèvenes e un garaš, e amò ènce el me à fat na gran vèra, te un pòst lo che se pel fabrichèr, che l'èsa podù la vener no se sà tanta òutes.

Ma per dut chest, no voi pa cogner vegnir verda da la ira a fòrza de meter cura, e cogner lavèr sù bendeché bret e spes dal fon de canbra! L'à dit caanche on firmà el pat dant al notaio: «No te arès brea de me rencurèr un pez, no, Carolina, la no và in lènch, no; min vaghe pa bèn prest sun paradis. Me fèš mèl a la giames, a chest brač, e vèlch'òuta scomènza a me fèr mèl ènce a sta gòba!».

Ma alincontra, una l'é dir e l'autra l'é mantegnir chel che se à dit. Caro vège Majia, co la metone pa? L'é pa pasa òt mèiš che cogne te mantegnir, te sièr via la sbèes e te secodir de ògne vers!

Giusta che paziènte pa dut, perché con chesta scuša, vèide pa mi Guido beleche ògne dì, che, ja che l'à l'anbulatorio bel chiò davejìn, el vèn a veder ògne dì cheche fèš chest vège Majia. Ma se no!...

Dapò cheche mai diš la jènt e ènce mi cater frèdes, che son stata un muge fortunèda, che é ciapà el valor de intorn 400 milions, per dotrèi ègn da meter cura che aré, fòš ši, fòš no. Ma ge voi me maridèr, e Guido ènce l'à preša perché el vel se fèr fòra l'anbulatorio chiò, te sta cèša, tant bèla grana.

Scena Seconda

(Guido e Carolina)

GUIDO: Permesso, permesso.

CAROLINA: Avanti, avanti.

GUIDO *(el pèrla napoletan)* Buon giorno alla mia Carolina. Come mai sola? Il vecchio non si è ancora alzato?

CAROLINA *(la se tira davejìn al dotor)* Ma no. No sé pa coche la é che inché el no é amò levà. Fòš, fòš! *(la mans su dret vardan el ziel)* Se Dio volesa! Oh, mi Guido! Tant contènta che son canche te vègnes! Se te saeses tant de bèn che te voi!

GUIDO: Oh mia Carolina! *(el la sbraciolea e la bosa)* Anche stanotte ho sognato di te! Che eri già diventata mia moglie, e ho sognato che mi avevi fatto una buona pizza alla napoletana!

CAROLINA: Guido! Mi Guido! Ma tant che cognaré amò spetèr?! Inant de doventèr tia femena?! Inant de eser duta tia per sènper?!!!!!
(Scena d'amor! Boš, braciacòi, aices) È na volontà de me maridèr!

GUIDO: Ma questo vecchio, si decide o non si decide di morire? Sarebbe ora che andasse in paradiso per lasciarci questa bella casa tutta per noi due, Carolina mia!

CAROLINA: E l'à pa pòura de morir, e lo diš sènper. L'à pòura dal diaol, da l'infern, da la mòrt. El se lamènta del mèl ai jenèges, del mèl a un brač, del mèl a la gòba, el se lamènta che l'é verč, che l'é sort. Ma de morir, nešuna idea! L'é san desche un peš, el magna desche un boschier, el bèif sgnapa desche na sponja, el dòrm desche un tas!!!!! *(Inirèda)*

GUIDO: Povera la mia piccola Carolina! Mia adorata coccinèlla! *(boš)*

CAROLINA: No tègne più fòra un pez! Sènte che i nerves no tèn fòra più trop, se no vèn prest o agnui o el malan a sel tòr chest demònio de chest vège magnareš!

GUIDO: Anch'io, o amata Carolina, desidero che il vecchio muoia presto! *(ògne tant un bos o un braciacòl)*

CAROLINA: Ma nia da fèr, se no se dajon da fèr mingol ge e tù, o mie Guido! É pòura che chest vège rue ai cènt'ègn!

GUIDO: *(El pèisa mingol)* Se fosse agosto o settembre, sarebbe facile, ma adesso in febbraio...

CAROLINA: Co veš pa dir Guido, se fosa aost o setènber? No te capeše.

GUIDO: Ma in agosto e in settembre questi boschi sono pieni di funghi; di buoni e... di meno buoni...

CAROLINA: E con chest, Guido?

GUIDO: Ma l'amanita falloide, l'amanita falloide, Carolina! Quella farebbe la festa! Anche l'autunno passato, sono morte tre o quattro persone per aver mangiato amanita falloide. Quella non perdona, ha la licenza di uccidere. Poi la magistratura non aprirebbe nemmeno un'inchiesta e nemmeno farebbe fare l'autopsia del cadavere a un vecchio di oltre novant'anni. Ed io, Carolina, da parte mia, farei senza difficoltà il certificato di morte con la motivazione: «Morto per senectutem».

CAROLINA: Dapò cognese tirèr la ite te chest vège malan, fin che vèn indò i ferlins? Mèrz, oril, mé, jugn, mesèl, aost e setènber, *(La conta sui dèič)* Più de sie mèiš! Ma ge per in l'òuta son crepèda da la ira!

GUIDO: L'amanita falloide, l'amanita falloide, Carolina, farà la festa!

CAROLINA: A te dir la verità, Guido, é ja proà con chèla chest setènber pasà. Saée che l'é desperà de foadines da bòsch. Bèn n'é coet e šudà sù un bel piat, e g'e mešedà ite mingol de chesta amanita fallòide che te dis tu, Guido, che la cognoše pa delvers. Bèn, pèiseste che l'abie magnà e? Apena abudes cercèdes, l'à spudà fòra dut, e l'à dit: «Che zèrta saor che à sta foadines! Nia bònes, Carolina». E el no les à magnèdes, capešeste! El se à fat dèr pan e lat. Pèisete Guido, sbolifèe da la ira!!!

GUIDO: Allora prova a fargli mangiare una pappa di zolfo.

CAROLINA: Jufa da solper e? Ma ènce con chèla é ja proà, Guido. Ma la ge à fat demò mèl al vènter, nia de auter. Ma ge n'èe pa metù ite no pa pech! Indoman é podù me lavèr sù i lenzèi, la fioretes del piumač e del piumin, e dapò é cognù lavèr sù ènce el fon de canbra! Madre Santì! N'era tras! Dapò sèste cheche el me à

dit? «Carolina, in sera te me ès fat la jufa cruva, lašela pa chejer de più un autr'òuta».

E in chel dì, per se parèr via el mèl de vènter, el se à biù un cartin de sgnapa! Malan de vège! Ma cedèa bel jir la fiel per sora!

GUIDO: Allora, adesso che ci penso, Carolina, hai detto poco fa che ha grande paura di morire il vecchio, vero? Dunque si potrebbe...

CAROLINA: *(sauta ite)* El šuinèr sù tant che el sin vaghe in preša sun paradis da la pòura.

GUIDO: E voglio cominciare io adesso, appena viene. Lo visito e gli voglio predire bruttissime cose. Sì, sì, Carolina. Lo voglio spaventare che oggi non sia capace di mangiare. Bisogna fargli veder prossimo il becchino, il costruttore di bare, il diavolo, la morte... Tanto è carnevale adesso, non è vero Carolina? Ogni scherzo vale! Mettiamoci all'opera!
(Desche a el) San Gennaro, aiutami a far morire questo vecchio Majìa, di una morte più apparente al naturale possibile.

CAROLINA: Ti es pa bèn bon da sòul se te ves Guido, zènza l'agiut de Sèn Gennaro. I dotores i ne sà de la furbaries! *(Boš e braciacòi)*

GUIDO: San Gennaro! Ti prego fa il miracolo, ti dò una borsa di denaro!
(A el, sot man via) Ma morto che è, non ti darò più niente!

CAROLINA: Indèna che te'l vijitées, ge saute a parlèr co mi cater frèdes. I me dèida ši, che i me vel bèn. Te vedarès Guido, che injignon bel delvers la mascherèda per ruèr via chest avaron de chest vège!
(Se sènt vegnìr ite el vège) Velo, velo chiò Tita!
(Con òuš dòucia) Ède dormì sorì, Tita é? L'é chiò el dotor che vel ve vijitèr. Ge indèna che el ve vijita, vaghe pa a conprèr ite per ve fèr na bòna marena inché! *(la sin và).*

Tav. II: La Mòrt, de la mascherèda de Simon de Giulio «'L pat a vita». Penia 1982

TITA

GUI

TITA

GUI

TITA

GUI

TIT

GU

TI

Scena Terza

(Guido e Tita)

TITA: Oh che mèl de schena inché! E pa ènce dormì pech e nia in duta net! Ma i dijea bèn chi vèges da chi ègn, che «jogn no ge volesa morir e vèges no ge volesa vegnir». No el vera? No èla cošita, signor dotor?

GUIDO: Purtroppo, signor Tita, purtroppo. La vecchiaia è una brutta malattia e si finisce anche per perdere la memoria, signor Tita. E poi, «post jucundam juventutem, molestam senectutem!»

TITA: CHe volesa pa dir chest latin?

GUIDO: Vuol dire che dopo un'allegra gioventù passata, arriva una seccante vecchiaia.

TITA: Ma ge no m'é pa godù trop, niènce da jon. Se cognea tegnir cont, lurèr e dir paternòstres, auter che se gòder!

GUIDO: Sempre troppo pochi paternostri, per non invecchiare e per evitare di perdere la memoria.

TITA: Ma signor dotor; in fantìa no volese mia ruèr. Podede fèr zeche? No son più bon de drezèr i jenèges, é mèl a chest brač, de chest ège no vèide più nia, de chesta orègia sente pech e nia, e do e dò mèl a la schena... Dajeme zeche, signor dotor!

GUIDO: Faremo, faremo, signor Tita.
(Da na pèrt via) (Dan Gennaro aiutami!).
In quanto a farvi raddrizzare le ginocchia, conosco due che hanno una medicina che non sbaglia. Ve li manderò subito, signor Tita, appena ho terminato di visitarvi. Il cuore so che lo avete ancora da leone. Poi in quanto a questo braccio, per conto mio si taglia via, e tutto il male sparirà!...

TITA: Ma signor dotor, volede me taèr via chest brač, e?

GUIDO: *(El ciapa tel brač e lo mena de ògne vers, seènce che Tita crida dal mèl)* Via, via, questo braccio, tagliarlo. Non vedete come vi fa male? Tanto, non lo adoperate, perché non lavorate più!

TITA: Ma na, na! Me tègne più bolentiera el mèl, signor dotor, che me 'l lašèr taèr via.

GUIDO: Come volete, signor Tita. Ma il rimedio più sicuro, era quello di tagliarlo via e buttarlo al cane.
E con quell'occhio, che non vedete più niente, come la mettiamo?

TITA: L'é vera. No vèide più tant che nia.

GUIDO: Allora, ve lo cavo subito, signor Tita.

TITA: Volede me ciavèr fòra chest ège? Ma na, na! Seènce che no vèide é ben amò chel auter bon. Me'l lašèr ciavèr fòra, mai!

GUIDO: Ma non capite che quell'occhio leva tutta la forza a quell'altro, che in pochi anni sarete cieco completamente anche dell'altro! In dieci anni, al massimo sarete cieco.

TITA: Bèn, bèn, signor dotor, se me fajede viver amò dieš ègn, son contènt; via pura se dovènte verč.

GUIDO: Allora lasciamo andare. Tenetevi pure il vostro occhio malato, che ben presto vi pentirete. Andiamo avanti. Avete detto che vi fa male anche alla gobba, vero?

TITA: Ši, ši, signor dotor. Chest an sta gòba me fèš tribolèr asà. Apena che son inciapedì via, la scomènza a me fèr mèl. Forèdes desche se fosa con voges, signor dotor!

GUIDO: Per questo, si fa presto a farla sparire, signor Tita. Quei due che verranno per raddrizzarvi le ginocchia, hanno anche la medicina per farvi sparire la gobba. Come già detto, ve li manderò appena vado via.

TITA: Oh deverpai, signor dotor, se me fajede širèr ite la gòba!

GUIDO: Ma certo, ma certo, signor Tita, vedrete che sparirà!

TITA: A ve preèr manami pa sobìt chiš doi grègn dotores che sà tant! Dapò n'òuta che é i jenèges drezé e la gòba širèda ite, sarà ènce Carolina che me vel più bèn! Noe, signor dotor?

GUIDO: Certamente, signor Tita.
(A el) Vecchio rimbambito! Ti metteremo a posto spero ancor oggi!

TITA: Che ède dit, signor dotor?

GUIDO: Che la metteremo a posto ancora oggi spero.

TITA: O sia rengraziato el Signoredio! Deverpai, signor dotor, deverpai cènt e mile òute!

GUIDO: Spero che i due che vi raddrizzano siano a casa. Vado a vedere subito. State bene, signor Tita e tanti auguri di buona riuscita.

Scena Quarta

(Tita, sòul)

TITA: Ma che dotor che on! Che òn che se sproa de revegnir i malé! Un mieč no se'l podea ciapèr! Tant che i ne'l laše pa dò e dò. L'à dut el cruzio e el pensier per i malé, el fèš dedut per i fèr revegnir! Vedede bèn, perfin el se à cruzià de vardèr de doi dotores de òš, che fosa bogn de me drezèr i jenèges e me fèr širèr ite duta sta gòba che la me fèš tant mèl! Che valènt! El me fèš doventèr fòra amò desche un bulo de trènt'ègn, perché ge el stome l'é bon. Ma che dotor! Canche Carolina me vedarà coi jenèges bie straichené e zènza gòba, che se pisarèla mai! L'é bèn amò chest brač che me šeca mingol, ma chest bon dotor el fèš pa

bèn zeche ènce per chest. Un tòch a l'òuta. Dapò per chest ège via pura, me 'l tègne coche l'é. É pa bon chel auter che l'é desche chel de un ègua amò. Sènte bèn pech ènce de chesta orègia, ma via pura. No pòse voler pròpio dut.

Sènte vegnir zachèi. No sarà mia ja chiò i dotores dei jenèges e de la gòba? Oh sia rengraziato el Signoredio! Vegnì, vegnì!

Scena Quinta

(Carolina con si doi frèdes, Giacun e Bastian, che i à el mus curì con facieres o demò na peza sui èges. I à con ič na seota e na marangona)

CAROLINA: Tita, o Tita! Chiò l'é chi doi che ve drezarà i jenèges e ènce la gòba. Nòš dotor v'i mana. Rengraziai pura! *(via).*

TITA: Valènč, valènč. Ve pae pa bèn, bel delvers. Deverpai, deverpai.

GIACUN: Co èla vège Majia? No siede amò stuf de viver e, che ne chiamède per ve drezèr amò?

BASTIAN: Po el volarà amò se maridèr ades che l'é beleche in fantia! *(Bastian e Giacun grigna)*

TITA: Ma na, na! Fose bèn demò contènt che me tolasède el mèl che é. Ma el dotor l'à dit, che demez la gòba, demez el mèl. El vera é?

GIACUN: Bèn, bèn. Scomenzon col ve drezèr i jenèges. Butave jù in schena.

TITA: Cognaron jir vin canbra che l'é el let ló.

BASTIAN: No on pa tènp de fèr ne vič ne damat nos, tegnive pa a mènt. Ui! Butave jù chiò, via per el fon che nos fajon sobìt!

TITA *(el se buta bel pian in schena via per el fon. I jenèges pié)*

GIACUN: Cošita, èi! *(El druca jù con la mans; ma grove, grove)*

TITA: Ai, ai, ai! Ma a ve preèr fajé mingol pian! Me fajede mèl!

BASTIAN: Ma vo pertendede de vegnir drezà zènza mèl e? E magari ènce zènza paèr, che? Jù, jù chiš jenèges. *(Bastian e Giacun, i druca un per jenège, ma i no é bogn de i drezèr)*

GIACUN: Bèn dapò, speta a mi. Fajon cošita Bastian, vèrda pa che i se dreza! *(I se sènta jù de pèis un per jenège)*

TITA: *(El crida)* Ai, ai, che mèl! Agiut agiut!

GIACUN: Fà 'còrt, vège Majia, che te drezon pa bèn nos! *(Dò mingol i leva sù)* Èš vedù Bastian che la é jita? *(I jenèges é dreč)*

TITA: *(Sènper ja bas)* Ma maladecia che mèl che me ède fat! Ma siede dotores voetres doi, tantocant, che lurède tant da groveš?

GIACUN: N'òuta ge no son pròpio dotor. Ge son chel che cèva la fòses! Bastian, cognon fèr prest ènce con la gòba, perché dòmeš dì voi scomenzèr a ciavèr la fòsa...

TITA: *(sauta ite)* Chi él pa mòrt?

GIACUN: Nišugn, la cève per vo', che la sie injignèda...

TITA: *(sperdù e spaentà)* Ma a ve preèr... fajé tant... Na na, per mé no! Son amò vif!

BASTIAN: Manco ciacoles co nos, vège avaron. No volarède mia ne insegnèr chel che on da fèr o no? Ma speta mò Giacun, che ja che chest vège Majia l'é chiò tant bel destenet e coi jenèges drezé, el mešure pa ènce... *(El tòl fòra el metro)*

TITA: *(Sbugolan sù i èges)* Ma mešurèr... ma perché, perché!...

BASTIAN: Perché ge son chel che fèš vašie, se te ves saer, e dòmesdì voi el scomenzèr. Cherdaède che ve mešurase per vardèr se ède la mešura asà per jir coi sudé e? Vo ède da fèr un auter viač...

TITA: *(El jem, el prea bel acòrt!)* Ma na, na! Abià mingol de pietà!

GIACUN: Bèsta, sturtala con chest jemamènt! Levà sù, che scomenzon con la gòba ades. Volede che ve la seane via o che la scadrane via? *(el moša seota e marangona)*

TITA: Ma Madre Santi! Na, na! A ve preèr jivene! *(gran e šuinà sù desche un giat te un sach!)*
Me la tègne, me la tègne, con dut el mèl che la me fèš! *(Prest el vàa)* A ve preèr jivene!

BASTIAN: Dò che el dotor ne à preà che vignane da vo', che volede a duč i costi eser drezà, ades dijede košita? E nos che con sta ver-

tola se on trat via beleche mešа giornèda, dovasane sin jir zènza eser niènce paé. Ve dijon bèn nos!...
(I lo sènta jù con la fòrza su na cargega, òut che el vèrda la jènt)

TITA: Oh, Signoredio! Che farèi mai de mé, chiš doi inché! Carolina, Carolina! *(El chiama)*

Scena sesta

(Carolina, Tita, Giacun e Bastian)

CAROLINA: Me ède chiamà Tita? Cheche volede?

TITA: Ma vé, Carolina, i me vel seèr o scadrèr via la gòba chiš doi!

CAROLINA: Cognede bel i lašèr fèr, vedé, Tita! I sà, vedé, chiš doi! I à studià a Innsbruk! Ma dapò, cognede ve pisèr che bel òn che doventarède amò, drezà che siede! Lašai fèr, lašai fèr. *(La se sènta sui jenèges de Tita, con la schena òuta a la jènt, che cošita la pel didèr, se si frèdes la dòura). (Tita poja el cef sù na spala de Carolina. El fèš el mus mingol da contènt dapò!) (Giacun e Bastian ciapa la seota e sea via la gòba, che la sauta jabas con un colp).*

GIACUN e BASTIAN: Vedede ades, tant che on metù! Fat e fenì! Caro Tita, ades siede dret desche un chège! Podasède ve maridèr con Carolina!

TITA: El vera Carolina? *(El la vèrda con dejidèrio!)*

GIACUN: Nos on fenì Tita, cognede ades ne paèr. No pertendarède mia che abiane fat un miracol per nia? Perché chel che on fat nos doi, no l'é pa nišugn bogn de fèr. Podon dir de aér fat un miracol! Noe Bastian?

BASTIAN: E un miracol, no se 'l pàa mai asà!

GIACUN: Paà, paà, che cognon jir nos, ve on bèn dit cheche on da fèr. O pertendasède che sie sta pera Carolina che pae con si šòldi?

TITA: Po bèn, bèn. Té la chièf de chel picol scrin. Ló l'é ite i šòldi.

CAROLINA *(Tòl el scrin da la zedoles e la proa a l'urìr)*

BASTIAN: Dà cà dut, dà cà dut, che nos no on tènp de stèr chiò a spetèr che te l'aures. Ge cogne jir a scomenzèr el vašel...

GIACUN: *(sauta ite)*... e ge a ciavèr la fòsa!... *(Tìta fèš èges desche còcui) (Giacun e Bastian ge tòl el scrin fòra de man a Carolina, che se sà bèn la ge'l laša bolentiera e i sin và coran).*

TITA: *(l'à vedù dut, ma l'é sperdù e* šuinà sù per chel che i à dit) Èste vedù, Carolina, duč mi šòldi i se à portà demez! E dapò i à ènce dit che un và a me fèr el vašel e l'auter a ciavèr la fòsa! Ma ge no tègne più fòra! Oh Carolina!

CAROLINA: Bon, bon Tita! Ge vel dut pazientèr al mondo. Ciapède pa bèn el rengraziamènt sun chel auter! Vaghe a ve fèr mingol de café. *(La sin và).*

Scena Settima

(Tìta sòul)

TITA: Maladecia, pardìe, se i laora grove el dì da inché! Son chiò dut doòus, desche se vegnise fòra de sot na levina! Ma ède vedù coche i à fat a me drezèr i jenèges e? Na marevéa che i no m'i à fregolé! E con mia schena? Ma che mèl, se saasède! Ma via pura, pòse pa bèn el tegnir fòra, perché son pa drezà ades; e se

son mez incroncheà dal mèl, te dotrèi dis, vedarède che bulo che son doventà fòra. Auter che el molin da la vèges che i fèš a Cianpedel! I fèš trop più prest chiò, e mieč!

I se à bèn tòut el scrin da la zedoles e dai šòldi dut intrie! E n'era pa ite dei milions! Per via de chel, canche ge pèise sora, me vèn bel da vaèr! Dapò, l'é pa bon che i no à vedù el scrin dai tòleres, dai òres e dai arjènč! Senó sin jia magari ènce chel! Ma i no spete pa del ciapèr. E per eser più segur, me 'l pòrte vin canbra e me 'l scone sot el madròz.

(Per sin jir col scrin, ma el scontra el diaol)

Scena Ottava

(Tita e Lodovico, regolà da diaol, col zelinder e el mantel)

LODOVICO: Ferma pura, ferma el pas
o gran lère vège Majia;
no conta trop jir a spas
per sconer duta la briconaria!

TITA: *(Sperdù col scrin serà al piet)* Ma tu, chiche ti es indò?

LODOVICO *(El dèš na sgorlèda che sauta el mantel jabas, e el se tòl jù la ramina del cef, che dapò se vèit doi picui còrgn)*
Ge son el re del fech, el re dei triboi, el re de la bronza e del ciarbon roènt! Son el re dei tormentadores, de la pòures, de la šuines, de la ruines per duč chi che te la vita à fat del mèl, che no à didà fòra nišugn, che i à demò pisà per ič, che è stač gaiteš e dasì, che à demò binà, sturtà e ròbà!

TITA: Ma ge é bèn ènce lurà e dit paternòstres! Vatene, vatene!...

LODOVICO: Ma no te ès mai pisà,
o pere vège Majia,
che a conz duč feni

no te restarà propio nia!
Te ès sturtà, te ès binà
duta net e dutoldì;
te ès robà, te ès gabolà
dut da gaite e dut dasì!
A ògne òn tu te ès neà
tant un šòldo che tòch de pan;
ne n crušet te ès mai donà
a pere còs, prest mòrt da fan!
Nišugn te ès didà
se no te èes interes;
demò a tia ròba te ès pisà
a ti šòldi e a ti instes.
Demò a la ròba ti es stat leà
o gran bricon vège Majìa;

e šaldi col pugn serà
che šanpèr no šanpe nia!
Demò a l'òr te ès pisà
tant da jon che da vège;
e tia ròba te ès vegià
con orègia e con fin ège!
No te te ès niènce maridà
perché no ge volea
che la femena èsa magnà
ènce i dis che el piovea!
Ducant te ès desmentià
el bèn che l'òn dovesa fèr;
te te ès demò recordà
de la ròba e del binèr!
(šolene) E sun tia cròuš scrivaron
che el rich vège Majìa
l'é stat lère, l'é stat bricon
robà a duč e pietà abù nia!
E ades vège Majìa
te portaré, o desgrazià,
te mi règno de fogatìa
a zigolèr per l'eternità!

TITA *(Se peta in jenegion, treman desche na foa)* Na, na, a te preèr! *(el balbona da la pòura)* L'é vera, no é mai didà fòra nišugn, no é mai donà via un šòldo a un pere che se 'l preèa, l'é vera! Ma me n'é recòr, me n'é recòr! Perdoname a ve preèr!
Ma voi scomenzèr a dèr via ades! No l'é mai masa tèrt, dapò mègio tèrt che mai... Tolé, tolé... *(el ge spòrč el scrin)* ma a ve preèr lašame chiò, no me portà tel fech!

LODOVICO: *(El ge'l zèra fòra de man)*
Bèn sun tia cròuš se scrivarà
che te ès ciapà el bel perdon
che te ès lurà e ènce donà
e che ti es stat un bel e bon!
(Co na grignèda scherdèila el sin và scasan el scrin)

Scena Nona

(Tìta sòul)

TÌTA: *(Più de là che de cà, šaldi injenegion dant a la jènt)* Ades no é pa più nia deldut! Son un òn fenì, perché un òn zènza šòldi l'é un òn mòrt, i dijea n'òuta! Bèsta! La é fenida ènce co me! *(El pèisa mingol)* Ades che fose drezà, che m'é lašà tòr i milions per vegnir drezà, ades sènte che no tègne più fòra un pez! Almancol inché, la sarà bèn fenida! Me tire bel pian vin canbra. *(El se òuč e te chèla el vèit la Mòrt, che bel pian indèna che Tìta parlèa, la é ruèda te de dò el. Canche el la vèit, la Mòrt dèš na gran renolèda)*

Scena Ultima

(Tìta e Ròch regolà da Mòrt e con la fauč)

TÌTA: Oh, Madre Santì! Este ja chiò e? *(el ceda indò reversèr)*

RÒCH: É spetà ènce masa! Te ès ja vivù masa tu! E inché, zènza remišion vègne a te tòr per te portèr tel règno de la tènebra eternes, te chel règno che nišugn vèn più de retorn; tel règno del scur, del frèit, dei mòrč! E canche ge vègne pa a tòr valgugn, no domane pa se i é injigné o no, i con bele vegnir co me zènza portèr dant scušes e vertoles. E in più voi pa ènce te dir, che ge no é mai la colpa, canche me tòle un jon o un vège, la colpa la pòrta via šaldi na vertola: «Se el jia da dotor dant, se el no lurèa tant, se el no beéa tant...» E de sta vertoles sin podesa dir sù na zopa. Dapò me pèise pa che sie ènce valgugn che vègne con me, perché mòrč da la pòura e da la šuìnes che jènt bricona ge à fat. Dut ròbes che a mi, no me n'inpòrta nia patòch. Per chel che é destinà, mia fauč no perdona! Siel pa bez o fantolìn, siel pa jon o siel pa vège, siel rich o siel pere! E co mé no l'é nia da

fèr. Ne òr ne arjènt no joa e nun pel per se trèr fòra de sot el tai de chesta fauč!

TITA: Nun èse pa più nièn̂ce un šòldo!

RÒCH: Vège Majìa, vège Majìa! Injignete! *(la se avejìna)* Te ès fat dut e no te ès fat nia! *(manaciòusa con la fauč!)*

TITA: *(Reversa)* La é fenida, la é fenìda! *(El mòr)*

RÒCH *(El dèš na gran renolèda)*

(Vèn ite duč i atores e se met insema dant a la jènt)

CAROLINA: Dut un spas, per alegrìa,
per da carnašèr na serèda;
al mondo duč vel dir la sia
e desche some, chesta é pasèda.
de verità no l'é stat nia,
on fat demò na mascherèda!

(Ènce Tita leva sù, duč saluta la jènt e i sin và)

Fin

NOTE

NOTE

Dire
e re

Am

Di

Re
Fi

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

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

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

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

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

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

Prezzo per numero: L. 2.000

Abbonamento annuo: L. 8.000 (L. 10.000 per l'estero)

Versamento sul c.c.p. 14/8836 intestato a: Istituto Culturale Ladino - Vigo di Fassa (Trento).

Direttore responsabile: prof. Luigi Heilmann

Registrazione presso il Tribunale di Trento n° 239 in data 30 maggio 1977.
Finito di stampare nel gennaio 1983 presso la Litotipografia Alcione - Trento.