

1F3202/5

IL TESAUR

ANNO III

1951

... Chei non de al mont zardin
Chu se flor chusi flurido ...

(sec. XIV)

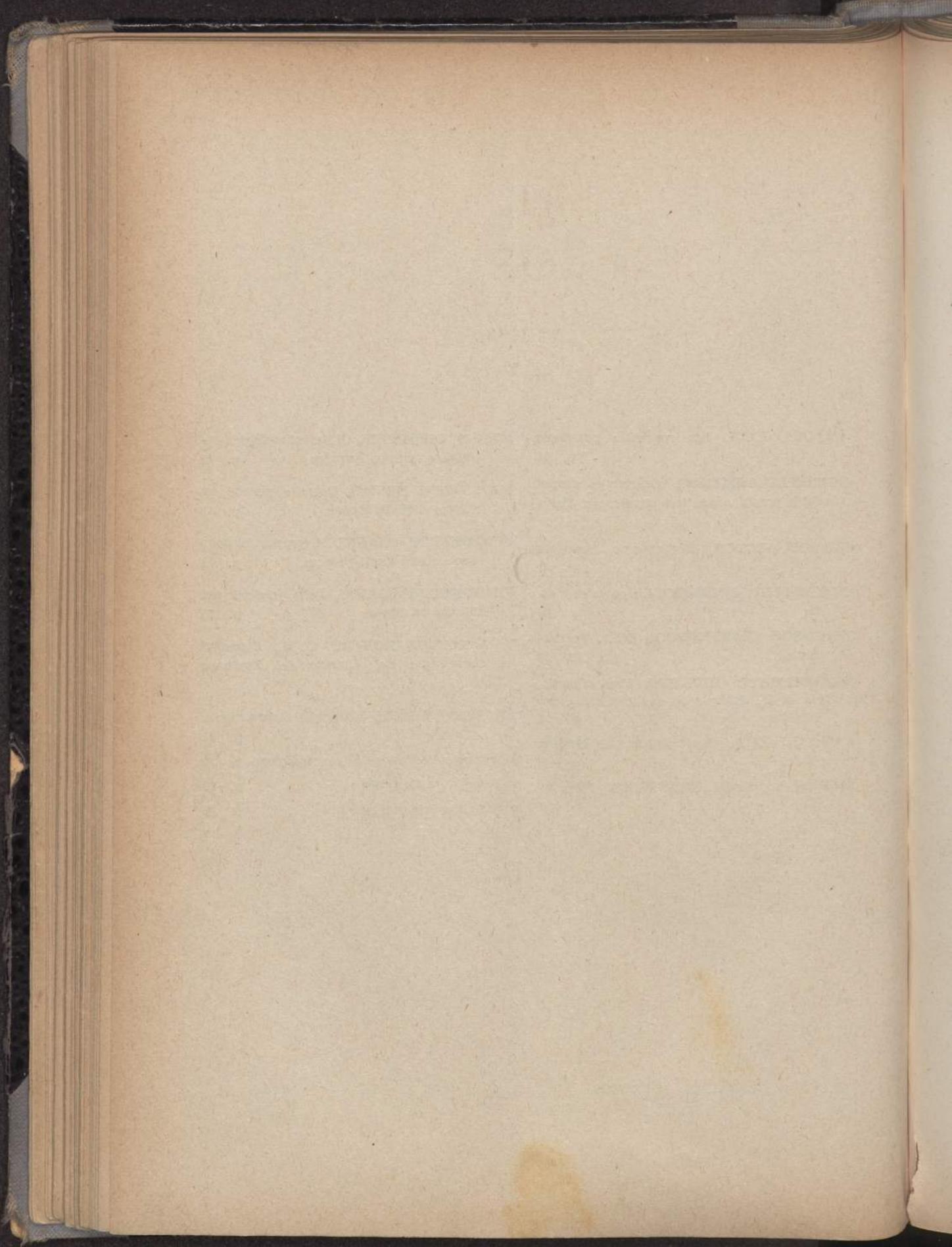
Direzione e amministrazione: Udine (Friuli, Italia),
presso Libreria Tarantola, via Vittorio Veneto 20, tel. 34-59,
c. c. post. 24-13832. * Spedizione in abbonamento postale,
gruppo IV. * Un numero L. 100; arretrati il doppio.

Abbonamento ordinario a sei numeri L. 500 (estero
doll. 2); sostenitore L. 1000 (doll. 4); benemerito L. 5000
(doll. 20). * Stampato presso la Tipografia Doretti,
Udine. * Gianfranco D'Aronco, direttore responsabile.

ANARCHIE

INDICE

- AMADES JOAN, *Les rondalles catalanes* p. 17
- BORRELLI ARMANDO, *Origine e motivi della poesia argentina popolare e d'arte* p. 21
- BUESCU VICTOR, *Romania e Romania* p. 1
- CASTELLANI RICCARDO, *Lis ouzis di Valdia* p. 27
- D'ARONCO GIANFRANCO (D'A.), *Pubblicazioni* pp. 13, 28
- FRANCESCATO GIUSEPPE, *Una etimologia di U. Pellis e la sua conferma semantica* p. 24
- LAGO JULIO A., *Canti popolari di Galizia (Note)* p. 5
- MARINI BARNABA FRANCESCA, *Flôrs di tale* p. 10
- MERLO CLEMENTE, *Note etimologiche - Adonare, ciòcia, Barbèra* p. 19
- MIGLIORINI BRUNO, *Come e perché un dialetto diventa lingua* p. 3
- PINGUENTINI GIANNI, *A proposito dello « zoc » usato dagli Sloveni* p. 12
- PINGUENTINI GIANNI, *Echi friulani nel dialetto triestino* p. 26
- VAN NUFFEL ROBERT O. J., *Elementi fiamminghi nel dialetto del Borinage* p. 4
- ZILLOTTO BACCIO, *Agostino Geronimiano a Trieste* p. 27
- Doverosa attestazione di riconoscenza* p. 32
- « *Laqual è tanto trista* » p. 16
- « *Polentine cun salsiccie* » p. 32



IL TESAURO

ANNO III, NUMERO 1-3

GENNAIO - GIUGNO 1951

SOMMARIO: VICTOR BUESCU, *Romania e România*; BRUNO MIGLIORINI, *Come e perché un dialetto diventa lingua*; ROBERT O. J. VAN NUFFEL, *Elementi fiamminghi nel dialetto del Borinage*; JULIO A. LAGO, *Canti popolari di Galizia (Note)*; FRANCESCA MARINI BARNABA, *Flôrs di tale*; GIANNI PINGUENTINI, *A proposito dello «zoc» usato dagli Sloveni*; D'A., *Pubblicazioni*; «*La qual è tanto trista*».

ROMANIA E ROMÂNIA (*)

Parlare della Romania nel quadro della Romania è parlare della romanità balcanica, di cui i Romeni sono i principali rappresentanti nella Romania orientale.

Quest'area, ampliata dall'Italia centrale e meridionale, non si differenziava punto dall'area occidentale fino al principio del IV secolo, quando le invasioni barbariche provocarono l'irreparabile soluzione di continuità del mondo romano. E' vero che l'interruzione delle vie di comunicazione fra le due aree non si è operata nella stessa epoca per tutte le regioni della Romania orientale: se, per esempio, le iscrizioni latine della Penisola Balcanica scompaiono nel V secolo, esse sono attestate in Dalmazia fino verso la fine del secolo VI. In generale, i contatti sono stati più durevoli nelle regioni più vicine all'Italia. Ma la scomparsa delle iscrizioni nel secolo VI non potrebbe costituire un rigido limite concernente l'interruzione dei rapporti fra le due romanità, perché le vie di comunicazione continuaron per lungo tempo ad essere accessibili alla popolazione pastorale balcanica. Se la dominazione romana della Penisola cessa, la vita romana continua. Tuttavia questa continuazione non è stata priva d'urto e di differenziazioni strutturali, che hanno finito per modificare la comunanza d'aspetto delle due romanità così separate, spezzando il carattere unitario della romanità orientale. In realtà, a partire dalla separazione definitiva, questa area dovette svilupparsi su due fondi: l'uno trace nel sud-est europeo, l'altro illirico sul

litorale dalmatico. Ed è proprio in questo dualismo che risiede il carattere balcanico della Romania orientale.

Non si può parlare d'una romanità balcanica che dopo il ravvicinamento effettuatosi nel V o VI secolo, fra la romanità donde sono usciti il romeno e i suoi tre sotto-dialetti, ed in seguito le altre lingue del sud-est europeo. Il problema delle origini di questa nuova romanità non è facile, e la filologia ha proposto in merito parecchie spiegazioni: *la greca* (il prestigio di questa lingua, in Oriente, spiegherebbe certi aspetti del romeno), *la slava* (tenendo conto dell'influenza slava sul lessico romeno), *l'albanese* (considerate certe particolarità simili). Si aggiunga una spiegazione per mezzo del substrato comune romeno-albanese. Ma, occorre chiedersi, in che cosa consiste il carattere balcanico della comunità romena, cioè delle lingue del sud-est europeo?

A) L'apporto greco alla romanità balcanica, ridottissimo in principio, non diviene evidente che nell'epoca bizantina e in due modi: diretto, presso i rumeni sud-danubiani (Macedo - Meglino e Istro - Rumeni); indiretto, per l'accatto slavo presso i nord-danubiani dell'attuale Rumenia. Tre sono le particolarità strutturali del rumeno che potrebbero, a rigore, venir attribuite all'influenza greca; per esempio: una sola forma di genitivo-dativo, delle proposizioni subordinate sostituenti l'infinito e *uelle* in sostituzione di *habere* nella formazione del futuro. Ma questi tre aspetti non sono necessariamente greci, poiché la sostituzione del ge-

nitivo per mezzo del dativo è visibile nel latino volgare, e le due altre caratteristiche non sono attribuite al greco che con un argomento *a silentio*, considerato che, se in greco esse appaiono tosto, noi manchiamo di documenti romani che, per non rivelarne alcun caso, ci autorizzerebbero a supporre una influenza nettamente greca.

B) Pur constatando che l'apporto slavo alla formazione della romanità balcanica è un po' più accentuato del precedente, importa nondimeno distinguere fra l'influenza sul rumeno propriamente detto - assai forte perché favorita dalla chiesa e dall'amministrazione - e fra il contributo all'aspetto generale della romanità balcanica molto più attenuata: la posposizione pure dell'articolo, particolarità balcanica così importante, deve venir congiunta al fondo comune rumeno-albanese, quando in bulgaro essa è verosimilmente un'influenza romena come tante altre.

C) Ben più importante dell'apporto greco e slavo nella costituzione dell'aspetto balcanico è il contributo romeno-albanese. Ciò si nota dapprima nel dizionario, dove esiste tutta una serie di vocaboli che non vengono né dal greco né dal latino né dallo slavo, ma di cui gli etimi devono ricercarsi indipendentemente per l'albanese come pure per il rumeno, nelle parlate pre-romane: ricordiamo quelli aventi relazione con le parti del corpo, coi gradi di parentela, con il vestiario, con la vita pastorale, con la flora e la fauna ecc. Inoltre si può notare egualmente una serie di particolarità fonetiche, morfologiche e sintattiche, come la posposizione dell'articolo, la sostantivazione del participio e la pronuncia dell'*a* come *ā*.

Da queste considerazioni appare per conseguenza che nelle modificazioni subite dalla romanità orientale in procinto di acquisire un aspetto romeno, le particolarità generalmente balcaniche cedono il passo alle caratteristiche specificamente romeno-albanesi. Come spiegare questo fenomeno?

Fra le numerose ipotesi formulate noi preferiamo quella della comune eredità albanese-romena dell'epoca preromana. Ma, per accettare questa ipotesi, due problemi chiedono d'esser dapprima risolti: in primo luogo, dipendono gli Albanesi dai Traci o dagli Illiri? Secondariamente, come procurarci dei documenti sulla lingua proto-albanese di questi problematici antenati?

Da Bopp sino a Jokl si sono considerati gli Albanesi ora come Illirici, ora come Traci, secondo l'importanza maggiore o minore accordata alla parentela linguistica fra gli Albanesi e i Romeni, di cui gli antenati si sa con certezza sono stati i Daci cioè i Traci. Oggi, i balcanologi hanno la tendenza ad adottare una soluzione intermedia, secondo

la quale gli Albanesi sarebbero usciti da un miscuglio tracio-illirico di cui l'*habitat* si stendeva più a nord e a est, il che ha facilitato il contatto con gli antenati dei Romeni. E' da questo contatto che provrebbero i prestiti linguistici sunnominati, che hanno in tal modo contribuito alla creazione dell'aspetto balcanico della romanità romena, prestando così alla Romania un carattere del tutto particolare nel quadro della Romania.

Ammettere questo antico contatto linguistico albanese-romeno significa porre implicitamente la questione tanto controversa del sostrato: le due lingue si sono apparentemente sviluppate su di un sostrato comune, e non è che cosa molto naturale l'ammettere l'influsso, poiché si ammette correntemente quella del soprastrato e dell'adstrato. Non è che verso la fine del VII o nel principio dell'VIII secolo che la romanità romena, fondata su questo antico sostrato balcanico, compie il suo processo costitutivo. L'individualità da essa acquisita è comune a tutte le popolazioni romene dovunque. Questa identità linguistica del rumeno nord-danubiano e dei suoi tre dialetti sud-danubiani dimostra che, non importa quale sia stato il loro vero *habitat* durante il Medioevo, queste quattro isole romene d'oggi hanno continuato a vivere in una unità territoriale, etnica e linguistica, come un popolo unitario. E' dunque come dire che l'*habitat* del popolo romeno è stato non solo la regione dei Carpazi, ma anche del Pindo macedone, altrimenti detto dei due lati del Danubio. Poiché, come spesso avviene, un gran corso d'acqua unisce invece di separare. Ricordiamoci che la romanità dalmata è stata congiunta, e per nulla separata, all'Italia dall'Adriatico. L'antica romanità locale attestata dalla presenza dei Macedo-Romani nella regione montagnosa del Pindo, si sarebbe perduta se non avesse mantenuto rapporti con le popolazioni romane nord-balcaniche le quali, alla lor volta, con i loro movimenti di transumanza servivano di contatto tra la romanità sud-balcanica e la nord-danubiana. Per conseguenza - e per concludere - l'unità della lingua romena ci fa dedurre che le romanità nord e sud-danubiana hanno mantenuto stretti rapporti nell'epoca della formazione del popolo romano, che precedette ogni contatto romano-balcanico con gli slavi invasori. I pastori macedo-romani del Pindo oscillano periodicamente e costantemente su estensioni inverosimili, il che spiega il mantenersi del contatto fra le due estremità, settentrionale e meridionale, della romanità romena dal Medioevo fino ai nostri giorni.

Gli attuali Romeni, considerati nell'insieme delle quattro isole sopravvivenze, non rappresentano dunque solamente i discen-

denti della romanità nord-danubiana, ma di tutta l'area romanizzata della Penisola Balcanica.

In ciò risiede, mi sembra, il carattere essenziale della Romania nel quadro della Romania.

VICTOR BUESCU

Lisbona, Università

(*) Riassunto della memoria presentata al I Congrès International des Études Classiques, tenuto a Parigi dal 28 agosto al 2 settembre 1950.

COME E PERCHÉ UN DIALETTTO DIVENTA LINGUA

Qualche volta si leggono frasi come queste: « il fiorentino che ebbe la fortuna di assurgere a lingua nazionale », « il parigino, diventato l'idioma della Francia ». Si può essere tentati di dare a queste frasi un'interpretazione sbagliata, quasi che si trattasse di una colossale vittoria al lotto o al « totocalcio », che un bel momento rovesciasse una pioggia di milioni su di un povero diavolo. E può contribuire a rafforzare questa idea sbagliata qualche motto insigne, come quello che si attribuisce al Manzoni: « Se l'Ascoli non vuole il fiorentino, pigliamo magari il bergamasco, purché ci teniamo a un linguaggio vivo e intero ».

Non un colpo di fortuna, non una scelta arbitraria porta un dialetto alle funzioni di lingua: si tratta di una trasformazione che ne muta le funzioni e l'aspetto; e di una trasformazione che può accadere soltanto quando gli eventi storici facciano sentire a tutto un popolo il bisogno di una lingua comune e la necessità di procurarsela.

Un linguista del secolo scorso (non molto noto, ma apprezzato dall'Ascoli che ebbe con lui un lungo carteggio), Bianco Bianchi, scrisse assai giustamente: « Non può darsi che una lingua dotta e nazionale sia il dialetto di una città o di una provincia sollevato a tal grado, ma che questa lingua nazionale si è costituita e svolta sul fondamento di quel dato dialetto ».

Il dialetto risponde alle necessità quotidiane di un piccolo mondo locale o tutt'al più regionale; esso sa distinguere con mirabile precisione sfumature anche minime riferentesi a oggetti domestici o agricoli; ma i concetti astratti, i quali trascendono la modesta vita d'ogni giorno, non possono trovare espressione che in una lingua colta, che un lungo maneggio da parte di uomini di pensiero e di uomini di azione ha reso atta a manifestare ogni sorta di pensieri.

E questa lingua colta sarebbe, dunque, limitata a un gruppo ristretto, a una classe

soltanto? Certo chi fa compiere a un dialetto i passi necessari per trasformarlo in una lingua è necessariamente un piccolo gruppo di antesignani: ma poi che la lingua ha assunto le sue funzioni nazionali, bisogna tenere a divulgare l'uso a tutti i cittadini, fare che la lingua « nazionale » sia anche lingua « civica ».

Dante, quegli che più di ogni altro italiano ha contribuito a dare all'Italia la sua lingua e a profetizzarne le sorti, adopera nel *De vulgari eloquentia* una parola del latino medievale, che esprime come meglio non si potrebbe questa missione della lingua nazionale, di essere quasi tessera di riconoscimento per tutti quanti i cittadini: il verbo *civicare*, « vivere in civile consorzio ». *Civicare sub sermone* significa per lui « partecipare di una comune cittadinanza per mezzo d'una lingua ».

Come? — qualcuno potrà obiettare — non c'è contraddizione tra quel lungo processo di allargamento e di sublimazione che ci avete detto esser necessario per trasformare un dialetto in una lingua e l'affermazione che Dante è quegli che più ha contribuito a creare la lingua italiana? No certo: Dante ha avuto il merito di concepire l'unità culturale dell'Italia, divisa sì in tanti piccoli comuni e signorie, ma sostanzialmente una dall'Istria alla Sicilia; ha avuto il merito di trasfondere nella nazione ancora inconscia di sé questo sentimento, ponendo come paradigma il suo linguaggio *natio*, purgato fino allo scrupolo da ogni scoria nell'alta lirica, e invece più aderente alle circostanze della vita, anche le più umili, nella *Divina Commedia*.

Vennero poi il Petrarca e il Boccaccio a costituire con lui una triade inuguagliabile; e la lingua italiana, apparsa nella cultura europea più tardi di altre grandi lingue, come il francese e il provenzale, si trovò più matura, più salda, più ricca, tale da essere ormai incrollabilmente fissata nei suoi caratteri, e non più soggetta a quei cataclismi che mutarono radicalmente la struttura di tutte le altre lingue europee durante il Cinquecento.

Diversissima strada tenne, per diventare lingua, il dialetto di Parigi e della piccola regione contermini, l'Ile-de-France. Il prestigio culturale di cui la regione godeva fin dal dodicesimo secolo non sarebbe forse bastato a condurre all'unità linguistica la Francia, se non fosse sopravvenuta l'espansione politica della monarchia francese. Un grammatico inglese del 1530 ci dice che i funzionari del governo, dovunque abitassero, parlavano bene il francese. Siamo sotto il regno di Francesco I, quello stesso che nel 1539, con l'ordinanza di Villers-Cotterets, prescriveva l'uso esclusivo del francese in tutti gli atti giudiziari del regno, e abbat-

tendo la supremazia del latino nell'uso ufficiale preparava il trionfo di una lingua nazionale compatta.

In altri paesi la trasformazione del dialetto in lingua avvenne ancora in altro modo: il *Corano* di Maometto e la rapida conquista che tenne dietro alla predicazione trasformarono uno dei tanti dialetti dell'Arabia in lingua religiosa e culturale di tutto il mondo islamico.

Nell'antica Grecia all'unificazione si giunse attraverso fasi successive: quelli che siamo abituati a chiamare dialetti (« il dialetto eolico, dorico, ionico ») sono piuttosto lingue letterarie, foggiate dall'opera dei poeti e cristallizzate per ciascuno dei grandi generi letterari. Chi voleva scrivere un poema epico non poteva far altro che rifarsi alla lingua d'Omero; e nei cori delle tragedie era tradizionale adoperare alcune caratteristiche doriche, le quali non corrispondevano al dialetto parlato di alcuna città dorica in particolare. Più tardi, dopo la conquista macedone, trionfa la cosiddetta *koinè*, la « lingua comune », la quale ha sì molte particolarità attiche, ma è certo altra cosa dal dialetto che si parlava nell'Attica.

Una delle lingue che hanno una più lunga tradizione religiosa e letteraria è il *sanskrito*; il quale nel suo nome stesso, che vuol dire « elaborato, perfezionato », mostra il suo carattere di lingua dotta, religiosa e insieme letteraria dell'India antica.

Passare minutamente in rassegna questi vari modi in cui una lingua può nascere vorrebbe dire fare la storia di altrettante civiltà, e individuare aspetti sempre nuovi di questo fenomeno. Ma sempre troveremmo che la trasformazione di un linguaggio di natura in linguaggio di cultura si compie con l'allargarsi dell'orizzonte spirituale.

Tutto codesto non vuol certo dire che i dialetti vadano disprezzati o combattuti: nel loro ambito ristretto rappresentano l'idioma che si può chiamare, con altra parola di Dante, *terrigeno*, e quindi più confacente a quel piccolo mondo. Ma non è possibile ormai ammettere che vi sia chi appartiene solo a quel piccolo mondo e rimane estraneo alla comunità nazionale; che conosce solo il dialetto e ignora la lingua. E d'altra parte rimane vero che la nostra lingua, anzi tutte le lingue nazionali, non debbono mai perdere il contatto con il suolo in cui sono sbocciate, se non vogliono isterilirsi e morire. Ammiriamo i fiori e i frutti di giardino, ma dobbiamo ogni tanto ricorrere alle robuste piante selvatiche per rinnovarne la vitalità con innesti fecondi.

BRUNO MIGLIORINI

Firenze, Università

ELEMENTI FIAMMINGHI NEL DIALETTO DEL BORINAGE

Il Borinage è una regione del Belgio, in prevalenza industriale, i cui confini non sono fissati con precisione. Il nome di Borinage — nella sua più larga accezione — viene dato alla parte della provincia di Hainaut situata all'ovest di Mons e a sud del canale di Mons a Condé, senza escludere le località agricole del sud che vengono, generalmente, racchiuse in un'espressione complessiva: *Les Hauts Pays* (1). Ciò non toglie che gli abitanti del nucleo centrale del Borinage rifiutino la qualifica di *Borains* a coloro che stanno fuori dei loro dieci comuni: « I Borains, i "veri", i "soli" limitano il loro paese, con qualche lieve variante, a dieci comuni: Boussu, Flénu, Frameries, Hornu, Jemappes, La Bouverie, Paturages, Quaregnon, Wasmuel, Wasmes » (2).

Dal punto di vista dialettologico, tale distinzione ci sembra fallace: vi è una maggiore somiglianza fra la parlata di Quaregnon e quella di Dour che fra quella di Quaregnon e di Frameries (ad es. la negazione si dice *ni* a Frameries, *gnè* a Quaregnon e Dour).

Il dialetto del Borinage appartiene al gruppo delle parlate picarde (3) e, se le varie parlate locali presentano delle differenze di pronuncia e qualche piccola diversità formale (*latte*: Frameries: *lacha*; Quaregnon: *lé*), lo sfondo del vocabolario è identico. Si può dire che, per quanto riguarda le voci prese alle lingue non neo-latine, i prestiti sono pressapoco gli stessi che in tutti i dialetti belgo-romanzo. Non diremo dunque cose che non siano già state rilevate, ad esempio da Haust per il dialetto di Liegi (4). Vorremmo mostrare soltanto che in questi prestiti un numero assai importante si riferisce ai rapporti dell'operaio col suo principale.

Il padrone viene comunemente designato col vocabolo *bos'-bosse* (e muto) che viene dal neerlandese *baas*: « qualcuno che esercita un mestiere coll'aiuto di operai ». Il femminile *bazin*, moglie del *baas*, padrona, specie di un caffè, è stato ripreso in quest'ultimo significato.

I denari si dicono assai spesso *les betôle*, che può essere una contaminazione del francese *pistole*, ma che ad ogni modo sta sotto l'influsso diretto del fiammingo *betalen* (pagare) attraverso la pronuncia dialettale *betôle*.

Bézén, bezine: esitante, incapace di prendere una decisione rapida; viene adoperato principalmente per l'operaio che dimostra poca energia e decisione; il verbo *béziné* significa esitare a lungo prima di prendere una decisione, anche trattandosi di cose futili. L'origine risale al neerlandese *bezín-*

nen: riflettere, pensarsi su (*bezin eer ge beginst*: rifletti prima di cominciare).

Invece *fel* vuol dire «rapido, veloce» (adoperato anche avverbialmente). *Fé l'fel* significa: sforzare il suo talento, sostenere uno sforzo esagerato, col desiderio di attirare l'attenzione (ad es. di un vecchio che vuol compiere le stesse prodezze che un giovine). *Fel* in fiammingo significa violento, vemente, intenso, aspro, feroce, accanito.

Una *bistoke* è un regalo che si fa ai genitori o ad amici in occasione di un anniversario, di una festa. Il verbo *bistokié* significa presentare gli auguri. Ora, il fiammingo (il neerlandese parlato nel Belgio) ha un senso particolare della parola *besteken* (part. pass. *bestoken*): ficcare degli spilli in un cuscino (*iets met bloemen besteken* vuol dire ornare qualche cosa con fiori). Da questo deriva il senso ripreso dai dialetti belgo-romanzo. Il fiammingo ha forme consurate:

*'T is vandaag uwen avond, morgen umen dag:
dat ik u besteken mag* (5)

che i dialetti walloni hanno riprese trasferendole in versi neo-latini. Non è forse inopportuno richiamare che è tradizione che gli operai offrano un regalo ai loro capi (capomastri, capiservizio, ecc.) il giorno della festa patronale della loro industria (Sant' Eligio per l'industria metallurgica, Santa Barbara nelle miniere).

In tutto il dominio belgo-romanzo la mancia si dice *dringuëlle*: deriva evidentemente dal neerlandese *drinkgeld*, soprappiù della paga che permetta all'operaio di bere un bicchierino. Il che ci riconduce all'uso della parola *bozinne*.

Tutte queste parole ed alcune altre (*Schlop, aschlop*: a letto) si rivolgono alla vita dell'operaio. Possono essere state portate nel territorio belgo-romanzo dai giovani che facevano il servizio militare (tre o quattro anni), in unità ove s'incontravano con soldati fiamminghi. Ma forse furono immesse nei dialetti neo-latini dagli operai venuti dalla parte germanica del Belgio.

ROBERT O. J. VAN NUFFEL

Uccle, Università

(1) Si veda HECTOR FAUVIEAU, *Le Borinage*; Frameries, Union des Imprimeries, 1929, p. 11.

(2) GUILLAUME JACQUEMYNS, *La Vie Sociale dans le Borinage Houillier*; Bruxelles, Librairie Falk, 1939, p. 14.

(3) LOUIS MICHEL, *Les Dialectes Belgo-Romans*, in: *Les Dialectes Belgo-Romans*, Tome I (1937), p. 6.

(4) Cfr. JEAN HAUST, *Dictionnaire liégeois*; Liège, Vaillant-Carmanne, 1933.

(5) Oggi la sua vigilia, domani il suo giorno: ch'io possa farle gli auguri.

CANTI POPOLARI DI GALIZIA (NOTE)

Intitolo *Note* queste osservazioni sul folclore gallego, perché non sono altro che questo: delle semplici annotazioni, dei commenti storici, sui costumi e sulle tradizioni, che serviranno da illustrazione per i lettori del «Tesaur» nei diversi paesi.

Confesso che non oso frugare nel fondo dell'anima popolare. Mi sembra molto freddo il bisturi dell'investigatore, per pretendere di svelare misteri spirituali, cosa che non si consegnerà mai. Mi accontento di documentare le manifestazioni letterarie-popolari di una regione, che sa cantare perché in ciò pone tutta la sua anima, ove si nasconde qualche cosa di esclusivo e di genuino dei Portoghesi e dei Galiziani: la «saudade», il desiderio nostalgico.

Così scrivo queste righe come un estraneo che si avvicini a qualcosa che lo attrae, con rispetto ed affetto, ma - Dio me ne guardi! - senza erudizione. Il genio di un popolo non può essere rinchiuso negli stretti limiti di poche righe, pur erudite che vogliono essere.

Il popolo, il sano popolo, quello che in tutte le letterature è presente con un sentimento di ribellione, trova mille maniere di far arrivare la sua satira alle altre classi sociali. Non sembra strano allora che in questa «Pandeirada de muñieira» il «cacique», incarnazione moderna, in certo senso, del signore feudale di «forca e coltello», sia violentemente sferzato nel paragone:

*Este pandeiro que toco
por moito que repenique
non teñas medo que raze
qu'é de coiro de cacique;
ay la la la, ay la la la...*

E la canzone seguita con una maliziosa allusione alla vigilanza paterna sulla ragazza che dorme nel «sobrado», libera di fare ciò che vuole:

*Coide meu pai que me ten
debaixo do pé direito
jaim' a cama no sobrado
non sabe cando me deito;
ay la la la, ay la la la...*

per finire con una allusione al ballo tipico della Galizia, la «muñieira», e al modo di ballarla:

*Unha volta pol'o medio
y-outra pol-o arrededore
asi fai o que ben baila
asi fai o bailadore;
ay la la la, ay la la la...*

La «muñieira» è il ballo popolare di gran lunga il più diffuso della Galizia. I versi sono stati applicati a un ballo cantato in

ritmo ternario e in tempo di « rigodon », che si accompagna con piva e tamburello.

Sono numerosissime le allusioni nei canti galiziani alla mugnaia e al mulino, e anche allusioni alla danza in sé stessa: vedansi queste due, che riflettono anche il sentimento tra amoroso e satirico dei giovani che la cantano:

*O muíño xa vai vello
ten silveiras d'arredore
as mozas que van a ele
todas perden o colore;
ay la la la, ay la la la,
ay la la la, ay la la la.*

*O muíño moe, moe
o rodicio faino andare
a filla do muíñeiro
rabea por se casare...*

O muíño moe, moe.

*A faríña vai na moa
a filla do muíñeiro
entrasmentras s'enamora;
ay la la la, ay la la la...*

E si veda il ritornello di quest'altra, nella quale non mancano le battute satiriche:

*Vinche moitas argalladas
rapaza non me convés
cas aves de moitas prumas
teñen pouco que comer;
ay la la la, ay la la la.*

Persino il sacerdote è allegramente e mali-ziosamente posto accanto ai tavernieri, perché entrambi... battezzano:

*Os cregos y os taberneiros
teñen moito parecido,
os cregos bautizan nenos
y os taberneiros o viño;
ay la la la, ay la la la.*

Ma ecco il ritornello al quale mi riferivo sopra, che tutto il coro ripete:

*Mariquiña, Mariquiña
ti que bailas a muíñeira y o agarrao
n'hay peneira que che gane
cando queres e ti sabes peneirar
e si reviral'os ollos
como sabes ti mirar
fas bailar a todos
y hastra de curuxa
failos reloucar.*

Come si vede, ci si riferisce alle doti della ragazza: doti preziose, dato che la si paragona in finezza allo staccio (« peneira »: crivello finissimo per setacciare la farina), e anche in leggerezza, poiché è capace persino di far girare gli occhi alla civetta, che ha sempre lo sguardo fisso: tanto attraente è il suo ballo e irresistibile la maniera con cui lo esegue « Mariquifa ».

I complimenti dei giovani alle ragazze, a volte, passano i limiti dell'educazione, per chi non è avvezzo alla vena e alla espansività popolari. Ma il curioso e lo studioso non mancheranno di riconoscere nella composizione che segue, a parte la satira dell'altro sesso, una malizia insinuante che affiora nella stessa satira. Le ragazze di Vilanova godono fama di ubriache? No, ma la canzone lo insinua, in un ritmo leggero di crescendi significativi; e insinua pure una nota di allegro rimprovero alle attitudini per il lavoro (si sa che la donna galiziana lavora molto di più di quelle delle altre regioni):

*As mozas de Vilanova
dicen que non beben viño
e debaixo do mantelo
levan o xarro escondido;
ay la la la, ay la la la.*

*As mozas de Vilanova
non son o que vos creedes
que debaixo do mantelo
levan o que vos non vedes.*

*As mozas de Vilanova
deixan a chave na porta
y os mozos de Vilanova
ben lle saben dar a volta;
ay la la la, ay la la la.*

*Non me seas mentireira
qur ti non nacches para traballar
as nenas de Vilanova
como son borrachas
non poden bailar.*

Ma naturalmente a colui che non è oriundo di una regione interessa di più conoscere ciò che è differente dai costumi della propria. Così io, castigliano, uomo duro di terra dura, mi sono accostato curioso e ammirato a sentire ciò che le canzoni dicevano di costumi galiziani a me sconosciuti. Debbo avvertire — è chiaro — che la Galizia, talora arcaica e conservatrice nel linguaggio e nei costumi, ha perso già costumi che erano in voga. E' il segno dell'epoca, è il progresso che uccide la tradizione. Orbene, dei costumi ancora conservati in certi luoghi, segnaliamo la « fia », la « foliada » e la « espadelada ». Ho trascritto una canzone che si riferisce a tali costumi. La « fia » è l'atto di filare. E' vero che, detta così, la cosa è poco chiara. Mi riferisco al fatto che in tutto il nord della Spagna, secondo quanto ha segnalato il Menéndez Pidal, c'è una tradizione di canti di questo tipo: i « flandones » nell'Asturia sono un esempio. Già Leopoldo Martínez Padín, nella sua *Storia* del 1849, parlava di « filazones » notturne in questi termini: « Asisten hombres de todas la edades a estas reuniones y bailan con algunas de las concurrentes, mientras las demás sin dejar de hilar cantan acompañadas de los panderos, sonajas y flautas que tocan las ancianas y los mozos cuando no hay en

la reunión gaita con su inseparable tamborino. Los hombres llevan castafuelas de boj y son exagerados en todos sus ademanes, en tanto que las mujeres bailan con más medida, apenas mueven los pies y sus manos casi no se separan del pecho. Los bailes son la "muifieira" y una especie de fandango que la man contrapaso».

«Foliada» è l'operazione di togliere le foglie al mais (granoturco). Per questo, come per battere il lino, usavano riunirsi gruppi di vicine, che mentre lavorano cantano. Le tavole appuntite con le quali si batte il lino si chiamano «espadelas» per la loro forma somigliante a una spada: di qui il nome di «espadelada» dato al canto.

Ecco la «espadelada» che si cantava in Mourente (Pontevedra), che trovo nel *Cancionero musical de Galicia* di Castro Sampedro e José Filgueira, pubblicato nel 1942:

*Este é o tempo do tráquele tráquele
este é o tempo do traguelear
este é o tempo do tráquele tráquele
este é o tempo do rato saltar.*

*Xa ven o tempo de mazal' o lino
xa ven o tempo do lino mazar
xa ven o tempo rapazas de Miño
xa ven o tempo de se espreguizar.*

E' una chiamata al lavoro (rappresentato dal «tráquele, tráquele», insistentemente ripetuto), perché è tempo di «se espreguizar», di destarsi per l'attività.

Ed ecco la «foliada de Rao», che col suo ritornello allegro e poetico (la mula coperta di farina, piena di freddo lungo la strada del mulino), fa allusioni dirette alla «fia» e alla «espadela», terminando con un'altra invettiva alle pastorelle del villaggio:

*Esta noite ei de ir a fia
non vou por flar na roca
vou a tocal-o pandeiro;
ay! que esta noite a min me toca.*

*A miña muliña cando vai o muíño, ay!
Va enfariñada cheiña de frío
cheiña de frío e mais de xeadá, ay!
a miña muliña sempre va cargada.*

*Esta noite ei de ir a fia
co-a miña variña larga
o que gaste de zapatos, ay!
eino d'aforrare de manta.*

*Esta noite hay una fia
tamen hay una espadela
bóteme o caldo mamá-ie, ay!
qu'eu tamen quero ir a ela.*

*As mozas de Rao cando van co gando, ay!
espetan a vara no medio do prado
no medio do prado no medio da veiga, ay!
as mozas de Rao non hay quen as queira.*

Altre volte è l'allegria della festa locale che suggerisce canti per celebrarla. I giovani vogliono animazione, chiasso: per questo reclamano una «pandeiretada», vale a dire

qualcosa di piú del cembalo isolato, solo, che niente vale. Cembali e pive e tamburi rallegrino il villaggio, poiché per questo celebrano la festa del patrono. E occorre ballar bene e gagliardamente la «muifieira». L'allegria è turbata solo pensando che il giorno seguente alla festa c'è da lavorare.

Questa «pandeiretada» di Saviniao, che trascrivo, è la piú briosa di quante ho udito. In essa si alternano i bassi e i tenori, producendo una forte e indimenticabile impressione. I giovanotti di Saviniao invitano quelli di Igresiafeita, piccolo villaggio vicino, con un «ei!», grido di animazione la cui forza domina tutto il coro:

*Mocíños de Igresiafeita
o pandeiro non val nada
nos non queremos pandeiro
queremos pandeiretada.*

*Ei! rapaciños de Igresiafeita
vind'a bailar o son do gaiteiro
que xa repica o tamborileiro
y o do pandeiro vai comenzar.*

*Oxe troulemos na nosa festa
por ser o patron da nosa aldea
non haberá festa como ela
tan feiticeira n'outro lugar.*

*Houbo xente houbo xente
e gaita na romeria
y o bailador da muifieira
portouse con gallardia.*

*A festiña acabouse
vamos todos pr'o lugare
que maná e dia sotto
e temos que traballare.*

La gioventú ha trovato sempre modo di satirizzare i vecchi esigenti che brontolano, che mai son contenti, che, come nel ritornello di questa «pandeirada de jota», sono cosí ghiottoni che finiscono con lo scoppiare. Attorno a questo tema, ripetuto e cantato dai giovanotti, non mancano allusioni amorose; ingenuamente poetiche, alla ragazza corteggiata:

*Vento, ventiño do norte
vento, ventiño norteiro
vento ventiño do norte
seral'o meu compañoiro;
ay la la la, ay la la la.*

*Sete cuncas de papa de millo
una vella comeu
e creboule o cordon de xustillo
de tanto que encheu.*

*Tiña fame e comeu outras sete
e mais recuncou
e despois fixo com in joguete
chis pum! y estoupou.*

*Non chas quero, non chas quero
nabizas do teu nabale
non chas quero, non chas quero
que poden facerme male;
ay la la la, ay la la la.*

*Baila nena, baila nena,
e non deixes de bailare
cas estrelas tamen bailan
sin perder o alumare.*

Sono frequenti in tutte le canzoni del folclore universale i dialoghi, che son seguiti da un « alalà ». Cos'è questo « alalà »? E' il grido che ha dato il nome al canto. Esso sembra di origine religiosa nella sua essenza melodica, ma non si può dirlo con certezza. Alla fine di ogni strofa il coro canta ripetute volte: « ay la la la, ay la la la », e l'« alalà » si prolunga come un grido ripetuto, che trova la sua eco in tutti i presenti. Un fine scrittore gallego, F. Fernandez del Riego, dice sull'« alalà » nel suo libro di saggi *Cos ollos do noso espirto*: « A ascendencia céltiga, atópase incruso na propia música popular. Sirvanos de esempio o "alalá". Música ista pra o ar libre, música necessaria — máxicamente — antre as montanas húmidas, estremecidas. Cecais polda asemellarse a outras musicas peninsulares pero, en esencia, é única, inalienabilmente nosa. Hai no seu orixe, un rumor de boscos adicados a divinidades ifiotas, mais "presentes", un correr de ríos fondos de misterio, un oleaxe de mares que afogan con estrondo o sol poniente ».

Ricordo questo « alalà » di Caurel, villaggio nelle montagne di Lugo:

*— Abremá porta Maruxa
si non vou pol'o portelo-e.
— Non che podo abril'a porta
que non dou co tarabelo-e.
— Maruxiña dam'un bico
que ch'ei de dare un pataco-e.
— Non quero bicos dos homes
que me cheiran o tabaco-e.
— Cómo han de cheirar o tabaco-e
si teñen cheiro de frores-e.
— Malos rayos chás comeran
si non ch'oleran millore;
ay la la la, ay la la la,
ay la la la, ay la la la-e.*

Il giovane che fa la ronda a Maruxa le chiede che gli apra la porta; lei risponde che non può, perché non trova il catenaccio. Insiste il giovane chiedendo un bacio; lei lo rifiuta, dicendo che gli uomini puzzano di tabacco. Replica il giovane, osservando che essi odorano invece di fiori; la giovane lo caccia definitivamente. Lo straordinario di questo « alalà » è il contrasto che fanno nel coro le forti voci dei bassi, prolungate nella nota finale, con le voci dei soprani che attaccano immediatamente in rapida risposta.

Il bacio è un tema popolare inesauribile. Ecco un altro saggio di canti dialogati sul tema « la foliada » di Villalba. Il giovane comincia col pregare la ragazza di allontanare la cagna che custodisce la sua casa e non fa altro che latrare. La ragazza risponde

che ha paura di lui, e il giovanotto disincluso dice che non le vuol più bene. E così si ripete il ritornello, alternando tenori e soprani. Segue una serie di allusioni alla vita campestre, accentuate intorno all'amata, Carmifia:

*— Si queres que vaya e veña
Carmiña o teu lugare
has de prender a cadelha
que non fai más que ladrare.*

*— Dame Carminha un bico pequeno.
— Non ch'o dou queridinho, téñoche medo
téñoche medo téñoche medo.*

*— Si non m'o das Carmiña
xa non to quero.*

*Fun a casa de Carmiña
e biqueina na lareira
deume unha pucha de figos
que foi coller a figueira.*

*Carmiña si vas o prado
pecha ben a portilleira
que hay un touriño bravo
que quer entrar na pradeira.*

*Carmiña miña Carmiña
Carmiña do meu querere
Carmiña miña Carmiña
moito me fas padecere.*

Le manifestazioni popolari di origine femminile sono comuni nel folclore universale, e riflettono maggior finezza di sentimenti. Ecco ciò che a questo proposito diceva nel 1775 il P. Sarmiento nelle sue *Memorias para la historia de la poesia y poetas españoles*: « Además de esto he observado que en Galicia las mujeres, no sólo son poetisas, sino músicas naturales. Generalmente hablando, así en Castilla como en Portugal y en otras provincias, los hombres son los que componen las coplas e inventan los tonos o aires y así se ve que en este género de coplas populares hablan los hombres con las mujeres o para amarlas o para satirizarlas. En Galicia es lo contrario. En la mayor parte de las coplas gallegas hablan las mujeres con los hombres, y es por que ellas son las que componen las coplas, sin artificio alguno, y ellas mismas inventan los tonos o aires a que las han de cantar, sin tener idea del arte musical ».

Così, per esempio, in questa « foliada de Bagueiros », la giovane innamorata desidera prima provare l'abilità e la sveltezza del suo amoroso. Per meritare il suo amore, la prova consiste nel cogliere una rosa senza far muovere il rosaio:

*O amor que ha de ser meu-e,
ayha de ter a mau lixeira
ha de coller una rosa
sin avalar a roseira.*

Poi, sempre in dialogo, sono i giovani che si lamentano della mancanza di corrispondenza da parte delle ragazze. Seguirà il con-

trasto fra l'eleganza femminile per andare alla festa e l'abitudine, che esiste nella campagna durante la falciatura delle messi, che le donne abbiano la bocca coperta da un fazzoletto. Poi le innumerevoli stelle cadute nel cappello..., e il paragone delle ragazze con le ciliegie, tanto appetitose che tutte desiderano mangiarle: persino i vecchi che, al ricordarle (transizione: ciliegie - donne), si rattristano e piangono:

*Ao entrar en Bagueixos
topei unha nena
xeitosa e ben feita
daba xenio vela.
Como era bonita
pedinlle parola
pro ela deixoume
coa lingua na boca.
O carabel cando nace
por todo o mundo recende
non hay cousa mas amante,
ay! c' o home cando pretende.*

*As nenas d'agora
cando van pra festa
van tan remachantes
que da xenio velas
e pol'a semana
pr'andar no traballo
tapan o fociño
con moito cuidado.*

*Puxenme a contar estrelas,
ay! e botalas no sombreiro
nunca as poiden dar contadas,
ay! hastra que veo o luceiro.*

*As nenas bonitas
son com'as cireixas
que todol'os homes
queremos comedelas
por eso os vellínos
ao lembrarse d'elas
ponenese moi ledos
ou choran de pena.*

Montefurado è una località presso la quale il fiume Sil perfora la roccia e passa attraverso di essa già dall'epoca romana. Anche questo paese ha la sua « cantiga » molto movimentata e allegra. Il tema gira attorno al discusso « bico », il bacio che ispira tante composizioni popolari. In questo caso il giovane chiede a Maruxiña un panino, non di miglio ma di grano (il miglio è molto più abbondante in Galizia, ma meno buono del grano). I versi che seguono e che il coro canta in maniera rapida, insieme sugli avverbi « aló » e « acó » (lì e qui), segnalando che né andò da lei il ragazzo, né le chiese un bacio, né essa glielo diede, formano il ritmo più attraente di tutta la composizione, ritmo che si ripete e risulta di grande effetto melodico. Negli altri versi c'è un paragone della donna col diavolo e la sua costante tentazione, e un avvertimento a Maruxiña « a do refaixo »

marelo », quella della gonna gialla, che, incontrandola sola per la strada, il giovanotto otterrà il bacio tanto sospirato:

*Maruxiña do forneiro
si coceras faime un bolo
si m'o fas faimo de trigo
que de millo non o como.*

*E pra que non digas
que foi o non foi
que tal ou que cual
que tal que sei eu.
Eu aló non fun,
ela acó non veu,
nin eu llo pedin,
nin ela m'o deu.*

*Maruxiña ti é lo demo
sempre m'andas atentando
ou na fonte, ou no rio
sempre t'encontro lavando.*

*Maruxiña, Maruxiña
a do refaixo marelo
si t'encontro no camiño
non ch'a de valer non quero.*

Le nozze sono un'altra ricca fonte d'ispirazione. Se Goethe diceva: « Böse Herzen haben keine Lieder », come supporremo tristi gli sposi e gli amici? Anche le nozze quindi hanno dato origine al canto. Ecco, in Galizia, la « regueifa », che è (cito da D. Casto Sampedro), « una fiesta retirada hoy a las montañas, en la que los mozos del lugar van a la puerta de los novios en víspera de casamiento e improvisando coplas, reclaman la hogaza que se entrega al mejor cantador. En algunas partes como en Bayo, la "regueifa" se celebra cantando coplas, a la vez que se pasa de mano en mano; se la lleva el vencedor por aclamación, pero luego la reparte entre los asistentes. Las coplas se eslabonan utilizando el competidor como primer verso el último del que primero canto ». Ecco la « regueifa » che si canta in Ribadavia (Orense):

*A regueifa esta na mesa
e no medio ten un ovo
para cantar a regueifa
veñan os de Portonovo.*

*Aregueifa esta na mesa
ela é de pan e de centeo
o muñio que a moeu
non tiña capa nin veo.*

*A regueifa esta na mesa
vinde a regueifa a cantar
que aquel que queira a regueifa
primeiro a ten que gañar.
A regueifa esta na mesa
prenda do meu paladar
con permiso dos señores
unha volta lle vou dar.*

*Pra gañar esta regueifa
ei de ser eu o primeiro
quen me dera estar coa novia
no burato do palleiro.*

« Tambien la gente del pueblo tiene su co-razoncito », dice il canto di una « zarzuela » che sta diventando vecchia, esprimendo i legittimi diritti che ha il popolo di dire quello che sente. E questo popolo, il galiziano, sente con una delicatezza e una tenerezza soave, differente da quella degli altri. E' un gran tema letterario il sentimento della « saudade »: perciò non desidero insistere. Ma per finire darò alcuni esempi di canti che mostrano « morriña », ansia di solitudine e tristezza dolce e rassegnata. Interprete di questa « morriña » è uno strumento « principe » in Galizia: la piva, della quale diceva Rosalia Castro che quando suonava non si sapeva se piangeva o rideva. Orbene, illusioni alla piva ci sono in molti canti galiziani, che le attribuiscono persino una vita, personalizzandola:

*Esta gaitiña qu'eu toco
sente com'una persoan
unas veces canta e rie
outras veces xime e chora.*

E questo ritornello inquadra le lamentele del galante che soffre d'amore e chiede all'uccello che passa portando il filo nel becco il filo stesso, per cucire il suo cuore ferito d'amore:

*Paxaro que vas voando
e levas fio no pico
traim'acó para cosere
ay la la la la
o meu corazon ferido
o meu corazon ferido
ay la la la la
ay la la la.*

Le campane sono anche un eccellente tema lirico e popolare: campane nella montagna, campane nella valle, campane nella pianura, echi che risuscitano nel cuore non si sa quali deliziose sensazioni. Così questa composizione intitolata *Campanas de Bastabales*: quando uno le sente suonare, se ne muore di « saudade »; quando si odono da lontano, dolgono le viscere, e si desidera che parlino perché raccontino molte cose che ci piacerebbe sapere:

*Campaniñas, campaniñas
campanas de Bastabales
cando vos oyo tocare
morrrome de soedades.
Eu caseime con un vello
porque tiña moito gando
o gando foise morrendo
o vello foime quedando.
Campaniñas, campaniñas
cando de lonxe vos oyo
penso que por min chamades
e das entrañas me doyo.
Campaniñas, campaniñas
que si viran e faralan
moitas cousas nos dixeran
moitas cousas nos contaran.*

Il coro, in una felice combinazione di voci, va sottolineando con melodica cadenza di soprani in un « tin tan! » ripetuto, i passaggi del recitativo.

E se « partir c'est morir un peu, c'est mourir à ce que l'on aime », le canzoni di addio saranno riflesso di questo sentimento. Nessuno come Rosalia Castro ha espresso questo addio agli esseri e alle cose care: « miña casina, meu lar... ». Ma anche nel caratteristico « alalà » raccogliamo l'eco popolare del tema: la luna fa ombra nelle pinete; l'amante, benché parta con il corpo, si ferma con l'anima vicino alla sua colomba: non vuol sentir dire addio, che è parola triste, perché fra due che si amano costa molto accomiarsi:

*A lua vai indo alta
os pinares xa fan sombra
eu voucheme retirando
quedate con Dios paloma.
Anque me vou, non me vou
anque me vou, non te olvido
anque me marcho co corpo
quedam'aqui o sentido.
Adios, hom, ti non me digas
que ch'es palabro moi triste
entre dos que ben se queren
costa caro despedirse;
ay la la la, ay la la la.*

Eccoci dunque alla fine di queste leggere Note. Ci è dovuto il rimprovero che il lettore non sente la musica che costituisce l'incanto di queste composizioni. La supplica lui con la sua fantasia; o meglio ancora, venga in Galizia a sentirla: gli assicuro che non rimarrà deluso.

JULIO A. LAGO

Salamanca, Università

FLÔRS DI TALE

Flôrs di tale

*Fradis dai flôrs di tale
son i miei gianz:
une soflade
e di chesc' e di chei
nuie plui reste.
Ma il torment
che m'ai à detâz
no lu dispièrt il vint:
sierât tal cûr,
par simpri al reste.*

Vorès

*Vorès cori pai prâz
come une volte,
distirami su l'erbe
sot l'arc lusint
dal cil*

e li tiessi ançimò
siums e speranzis.
Vorès jà largie proviste
di flòrs colòr di rose,
di lùs, di calòr, di cianz
e di ligrie,
par l'ore nere e frede
dal maùimp.
Orès inceami di cil
e di soreli,
par podè viodi
ançie il scûr de vite
puntinat di lùsignis d'arint.

Timp passât

Alis d'aur vevin
i miei siums chei dis,
e il paradis sieravi
denti il cûr,
e l'ilusion che al duràs eterno.
Qualchi lagrime ançie,
ma no lassave pene;
qualchi sospir
ch'al dispierdeve il vint.
Ma al temp vegnùt dopo
e a ce che pò 'l è stât
al dûl pensâ.

Crepecûr

Zornade di ploe
senze salustri.
Colòr cintise
denti e fûr di me.
Orès piêrdimi vie, cussi,
senze pensâ:
dismenteâ dut e no savê di vivi.
Ma ricuâr trisc' e malâs
mi batin dentri il cûr
par fâsi vierzi.
Vegnit, za che lu olès,
memòrii di passion,
ricuâr di bens pierdûz,
speranzis e siums
finis tal nuie.
Vegnit. Il disgòt dai stringèis
us compagne,
e lis lagrimis che colin
dai miet voi.
'I ài frêt.
No baste il fûc dal zoc
par s'cialdâ l'anime ingrisignide
né la vuestre presinze
dà calòr.
Ma vegnit istès
a fami compagnie,
ombris dal temp passât,
ma puartaimi cun vò
quant che vais vie.

Senze pâs

Se iò m'indurmidis
ançie 'l miò dolòr
s'indurmidis cun me,

pront a sbranami il cûr,
quant che si svee.
Vivevin i miei siums
plui biei, tal lamp
di doi voi ardinz,
e il miò cûr 'l ere leât a lôr
cun glains di lùs.
Un incrosâ di ceis
dal destin,
e dut 'l è plombât
tal orôr dal nuie.
Cumò soi sole.
Nol vij plui di me
che chel dolòr senze pâs.

Salustri

Un blec di seren
fra il nûl,
come voli ch'al rit
fra lis lagrimis,
al spice la boçie.
'L à finit di plovi
e il vint sgorle
lis ultimis gotis
dai ramaz.
Ma il cîl 'l è ançimò
imusonât e neri:
nome sclariâ
da che barlûm turchin.

Tornin cul çiant

Te cuiete de gnot
sot la lûs des stelis,
si ievin al improvis
di tra il fras'çiam
notis lîmpidâs, puris,
cristalinis,
come file di perlis
cuntri lûs.
Tâs il bosc e al scolte
tratignint il flât.
Si svein in me,
dismotis da chel çiant,
ombris di siums
floris un temp
denti al miò cûr
e da un piez dismanteâs.

Rive la gnot

Rive la gnot
viestide di neri,
un fazzolet lusint
parsore il ciâf.
Lis lums s'impin
e nizzulin lis scunis:
ore plui dolze
e plui triste
di cheste no è.
Denti di me
un desideri, une brame:
e no sai di nançie iò
di ce.

*Un rimplânt
di robis lontanis,
un tremâ dal pinsir
devant al misteri.*

Speranze

*No puès plui viodi
ché to boçie amare
e chei toi voi d'azzâr
spierdûs lontan...
Ce isal che ti travae?
Forsì il torment
d'un disingian?...
Ven ca, no sta là vie:
e se al è vêr
che un gnûf amôr
pò consolâ
a'un amôr pierdût,
il miò l'è dût par te.
Ma rit, ti prei,
e çiàpini pe man:
no puès plui viodi
ché to boçie amare
e chei toi voi d'azzâr
spierdûs lontan.*

Come ié

*Coronade di vei
come une spose,
va la lune pes stradis
senze confin.
Si ferme un moment
tal miez de roe,
si sbilite, riduzze,
e torne a là.
Ançie tu come ié:
par un moment tai miei voi
tu ti sés çialade,
po' tu ûs riduzzât,
e tu sés lade.*

A une rose

*In t'un vâs trasparint
palide e sole
sfloris l'ultime rose de stagion.
Dimi, ce siérîstu tal cûr
in agonie,
pizzule rose sfinide di passion?
Il rimplânt dal soreli,
des gotis di rosade,
des paveis che poiavîn sul to cûr?
Ciarezzi lis tôs fueis
cun man lizzere
come ciarezzerès
un picinin malât,
e mi dûl di veti crevade
da to plante, pizzule rose,
di veti çiolte
a ce che tu as amât.*

FRANCESCA MARINI BARNABA

Udine

A PROPOSITO DELLO «ZOC»,
USATO DAGLI SLOVENI

Scorrendo il testo sloveno fornito dal Maticetov (« Il Tesauro », gennaio-febbraio 1950), non torna difficile il dedurre come il rito — sconosciuto alla quasi totalità degli Sloveni — fosse assorbito da quelli del Friuli, in uno con il nome friulano dell'oggetto rituale e con gli altri italianismi e ladinismi di cui il breve testo è impregnato, sia nel lessico che nella forma.

Il Maticetov sottolinea pure la coesistenza, « presso i Friulani e presso gli Sloveni », del termine « zoc », pur sotto diversa veste grafica, e dice che « cok », dim. « cökeli », acc. « cokât », è voce comune « ai dialetti ed alla lingua letteraria » (slovena). Da ciò si arguisce che non dall'italiano « ciocco » — come crede il Pletersnik — ha derivazione il termine slavo, bensì dal friulano, com'è d'altronde provato dall'accrescimento « cokât » usato dagli Slavi, di forma prettamente ladina. Il termine friulano, « zoc », ha il corrispondente nel veneto « zoco », il quale insieme al sinonimo italiano di « ciocco », « zocco », risale — con ogni probabilità — al latino « sôccus » (1), nel senso di piede d'albero, ceppo (si cfr. anche « zôccolo », dal lat. « sôcculus »: piede di certi quadrupedi, base di colonna, statua, muro, eccetera).

Il Maticetov asserisce inoltre che « fra gli Sloveni occidentali, specie nei dintorni di Trieste », « Cok » e « Cokeij », compare anche come cognome ». Non ci possono essere dubbi al riguardo, trattandosi di territorio linguistico a sfondo storicamente ladino. Tali cognomi sono semplicemente gli originari nomignoli friulani, slavizzati nella grafia, in epoca relativamente recente — anche per l'indifferenza in materia dell'amministrazione austriaca —, come è il caso di gran parte dei cognomi dell'agro triestino: Bearc (« bearz », friulano, terreno erboso chiuso attiguo alla casa); Bevk (« bëuc », minchione, campagnolo zotico); Bizjak (« bisiâc », abitante del Friuli che parla il veneto); Kukanija (« cuccagna »); Grbec (« gherbèz », lezio, moina, da « gherb »); Kosuta (« cos-suta », dim. di « cosse » paniere, o di « cossa », coscia); Makor (« Macôr », Ermacora ma anche contadino ignorante, zoticaccio, baggeo); Mikol, Mikul (2), Mikuc (« Micol », « Mîcul », « Micúz », dim. di Domenico e Michele); Mevla o Mevlja (« mëula », midollo); Macarol (« mazzaròl », folletto, anche — nell'antico tergestino — deverbale di « mazzâr », ammazzare); Pocar (« pozzâr », scavatore e costruttore di pozzi); Skok (« scoc », scocco, scatto, cupola di cappello, cavallino; di questo cognome a Trieste si registra l'antica forma italiana plurale, Scocchi); Turk e anche Turko (1) (« turc », turco); Vekijet, tradotto pure in Starc (« vecchièt »); Caharija (Zaccaria); eccetera.

D'altronde anche il cognome del racconto del testo slavo citato dal Maticetov, « Ivan » Lovo, è, nella forma e nel significato, certamente veneto: « Lovo », lupo.

GIANNI PINGUENTINI

Trieste

- (1) La derivazione dal tedesco « *stok* » non sembra aver base, poiché se il latino « *s* », di sovente, dà l'esito italiano e dialettale in « *z* » sorda, non pare ammissibile che lo stesso esito sia dato da « *st* ».
(2) Cfr. però « *Ce fastu?* », XVII (1941), p. 35 (N. d. D.).

PUBBLICAZIONI

Spiaice non poter essere consenzienti con IDELFONSO NIERI, di cui PIERO PANCRAZI presenta in nuova edizione i *Cento racconti popolari lucchesi e altri racconti* (Firenze, Le Monnier, 1950), quando si legge che il N. « non credette troppo alla demopsicologia, al folklore » (p. 7), e ci si compiace quasi della « sua rinuncia o sfiducia del folklore scientifico » (p. 11). Il folklore non è una materia *press'a poco* né ancilla di altre, si da esser condannata in eterno ai corsi complementari delle università; né sappiamo cosa significhi « racconti più o meno derivati dalla tradizione » (p. 11). Se il N. elaborò per suo conto i racconti popolari, è chiaro che le sue versioni sono popolari con rielaborazioni di persona « *culta* ». È vero che la versione del contadino Tizio è solo *una* versione popolare; ma il raccoglitore non può pensare di fare di essa la versione tipica, solo perché interviene con modifiche, omissioni e aggiunte. La sua sarà semplicemente una nuova versione manipolata. Se di *versione tipica* si può parlare, essa risulta dal raffronto delle infinite varianti *popolari*, e non certo dalle innovazioni (sia pure esteticamente perfette) del raccoglitore. « La novella non è bella se non c'è la frangerella »: è vero; ma ai folcloristi interessa la versione genuina, non la più bella.

« Il Gramsci avvertì benissimo la necessità di "approfondire ed estendere" le ricerche demologiche che, "alcuni grandi studiosi" a parte, sono state finora raccolta di materiale ed esercizio di erudizione spicciola, perché il folklore non è né una "bizzarria" né una "stranezza", ma una cosa "molto seria e da prender sul serio". Per far questo, vide che bisognava liberarsi dalla mentalità del "pittresco" e dall'ideologgiamento del folklore in quanto tale. L'ideologgiamento del folklore, infatti, è il riflesso di una mentalità retriva che vede nel popolo un fossile rappresentante del "buon tempo antico", una comparsa curiosa, un'accoglienza di pezzi di colore pieni di "fascino se-

greto". Ognuno di noi partecipa, più o meno, del folclore. Ma queste condizioni non vanno idoleggiate. Come uomini colti o più semplicemente come cittadini responsabili, noi non possiamo estasiarci dinanzi a ciò che è fossile (anche se, in quanto ricercatori e tecnici della paleontologia culturale, i fossili ci procurano un particolare piacere), né esaltare ciò che è arretrato. È compito di ogni studioso serio investigare con la massima esattezza possibile una determinata situazione storica; è dovere dell'uomo colto lavorare per l'avvenire, vale a dire per una umanità più libera e consapevole. L'ideale è che il "popolo" sia sempre meno subalterno e partecipi sempre più alla circolazione della cultura». La citazione di queste parole, che sono di un maestro: VITTORIO SANTOLI, *Tre osservazioni su Gramsci e il folclore*; Roma, « Società », sett. 1951, — ci dispensa dal recensire lo scritto.

Bene fa RENATO TORNIAI (*La danza sacra*; Roma, Ed. Paoline, 1951, pp. 320-321; CIV ill.) a considerare sacra la danza in sé. Nella sua origine ed essenza essa non è che una preghiera, espressa, anziché con le parole, con i gesti ritmati. Persino dalle persone di « media » cultura, la danza è considerata invece atto profano: talché noi stessi, quando rispondevamo recentemente — alla domanda di un amico: « che fai? » — che ci occupavamo della danza, fummo guardati come bizzarri, che perdevamo il tempo, lasciate la filologia e la poesia, intorno a cosa del tutto diversa e con di più trascurabile. In realtà la danza è una delle arti, e non si differenzia dalle altre se non per il mezzo con cui si esprime: il movimento. Il T. riporta, in questo suo libro (cui guasta certa retorica, nata dall'errata convinzione che, secondo l'a., « il modo migliore di parlare di poesia è il farlo in veste poetica » [p. 7]), abbondantissime testimonianze, note e meno note, relative alla danza-poesia e alla danza-preghiera, fornendo agli studiosi un materiale assai utile: soprattutto per ciò che riguarda esempi di danze chiesastiche, antiche e sopravviventi (o reviviscenti). Ai quali esempi (anche a ennesima riprova del fatto che il Cristianesimo non « *ruppe* » del tutto col paganesimo) ci permettiamo aggiungerne altro, di notevole interesse, che non ci pare il T. abbia citato. Nei primissimi secoli, in talune località della Gallia si univano addirittura pagani e cristiani, per solennizzare insieme, danzando, alcune feste. Anche questo ci insegna che i seguaci della Buona Novella rimasero legati, in molte manifestazioni del culto, alla tradizione pagana.

La « torre vivente », che RAFFAELE CORSO (*La torre vivente*; Madrid, « Homenaje a Don Luis de Hoyos Sainz », t. I, 1949, pp. 14) annovera tra le danze, e « che ai nostri

giorni si presenta in maniera differente da luogo a luogo, ora come cerimonia sacra, ora come prova ginnica ed ora come gioco fanciullesco», avrebbe secondo taluni carattere storico-commemorativo (Titani), o religioso (« *Navigium Isis* », Nave votiva), o guerresco (« *Navis turrita* »). Queste spiegazioni non soddisfano il C., il quale propende per una interpretazione di rito magico-religioso, riferentesi soprattutto all'agricoltura. Il C. - riconosciuto maestro di etnografia in Italia e anzi noto in campo internazionale - chiude la sua illustrazione stabilendo che la « torre » è comune a più popolazioni del Mediterraneo. (Alle numerose schede che il C. possiede sulla « torre », o « nave », o « forze di Ercole » ecc., ci permettiamo aggiungerne una, ove già non l'avesse. A p. 20 di Gaspare Ungarelli, *Le vecchie danze italiane ancora in uso nella provincia bolognese...*; Roma 1894, si legge: « Nel ballo della contadina salgono alcuni uomini sopra le sponde degli altri, che di maggiore forza e numero posano in terra, facendo cerchio, ed altri in minor quantità salgono sopra i secondi, ed infine uno di minore età sopra i terzi. E quindi a tempo di suono, cominciando da quello di cima, fanno ciascuno la loro tombolata, siccome descrive il Muzio, che al Podestà risponde:

*Si, ch' in questo
comunissimo è 'l gusto in osservando
quei torroni d'uomini sovrapposti
poi tombolare e rotear per aria
cadendo in piedi a tempo ».*

Alla mostra di Palazzo Grassi di Venezia, allestita quest'anno dal Centro Internazionale delle Arti e del Costume, abbiamo osservato un bozzetto riproducente le « forze d'Ercole », riesumate nel carnevale 1933. Dello stesso C. abbiamo letto una relazione, assai utile come chiarimento di indirizzi, tenuta alla III sessione della CIAP a Parigi (ottobre 1947), pubblicata in « *Folklore* », IV (1949), pp. 3-11: *Utilità di un coordinamento dei differenti punti di vista concernenti il dominio e l'obiettivo del folklore*, e ora in « *Laos* » (Uppsala 1951, pp. 20-7): *La coordination des différents points de vue du folklore*. Vorremmo citare almeno la limpida distinzione che il C. fa tra etnografia e folklore (p.25). La vigorosa attività del capo della scuola etnografica napoletana, e la ricca sua produzione scientifica ci obbligano a ricordare almeno alcuni tra gli ultimi suoi lavori, usciti con grande profitto degli studiosi: *Il velo dei Tuaregh*; Napoli, « Annali dell'Istituto Universitario Orientale », III (1949), pp. 149-66; - *Il mito della nascita di Minerva ed un racconto popolare della Corsica*; Napoli, « *Folklore* », V (1950), pp. 3-13. - *Il giudizio dell'anima in un bassorilievo del duomo di Gemona*; Udine, « *Ce fai stu?* », XXVI (1950), pp. 11-20; - *Vecchi e nuovi orizzonti del folklore*; Roma, « *Idea* »,

III (1951), n. 33; - *La Ragione: una tradizione popolare marchigiana e i suoi raffronti*; Napoli, « *Folklore* », VI (1951) pp. 3-8. Per iniziativa del Club International de Folk-lore di Natal, nel cui Consiglio Direttivo il C. rappresenta l'Italia, sarà pubblicato un volume nel 30° anno di suo maestro. Pure nell'America del Sud vedrà la luce la IV edizione di *Folklore*, nella versione spagnola, a cura della Asociacion Tucumana de Folklore.

In più di un libro della « Collezione di studi religiosi, etnologici e psicologici », gli autori o i presentatori lanciano strali contro la « metafisica occidentale », la « nostra psicologia » insufficiente, « certo nostrano idealismo settario e provinciale », i « pregiudizi della scuola sociologica francese », la « boria delle nazioni », la « mentalità teologica » e così via. Gli strali sono lanciati perché la « metafisica occidentale » eccetera, fatta di pregiudizi, sarebbe inadatta a comprendere la mentalità primitiva, « prelogica », contrariamente al « moderno umanesimo » che nasce da una « allargata autocoscienza culturale o storiografica ». Un bel manipolo di questi strali è raccolto nella prefazione al vol. E. DURKHEIM - H. HUBERT - M. MAUSS, *Le origini dei poteri magici*; Torino, Einaudi, 1951, pp. 188, dovuta a E. DE MARTINO. Il D. M., che non sa staccarsi dal Lévy-Bruhl e dallo Jung, rimprovera alla « metafisica occidentale » di non aver compreso sino ad oggi l'anima dei selvaggi, in quanto che essa vorrebbe applicare universalmente una *propria*, limitata teoria della mente. Senonché gli scritti dei tre autori, che il D. M. presenta come « uno dei primi tentativi di inserire il materiale etnologico in una problematica cultura moderna », sono nati quarant'anni or sono proprio in seno a quella scuola sociologica francese che il D. M. pone in stato di accusa. Non comprendiamo pertanto perché egli costruisca (a proposito di « pregiudizi »!) un suo inferno in cui pone la « metafisica occidentale », e un suo paradiso in cui pone i seguaci del « moderno umanesimo ». I più validi risultati acquisiti nel campo della etnologia — che noi si sappia — sono dovuti proprio alla « metafisica occidentale » o, quanto meno, non sarebbero stati raggiunti senza le premesse poste da essa. A meno che il D. M. non abbia intendimenti extra-culturali, cui non sia estranea una « metafisica orientale »: e allora comprendiamo il perché del suo fiero erigersi contro una cultura, che è di tutti: anche sua.

Tra le nazioni di lingua neolatina con cui questa rivista mantiene i contatti, il Portogallo è forse la più sollecita nel riconoscere l'utilità degli scambi culturali sul piano internazionale, in cui anche la Patria del Friuli vuol far sentire la sua voce, insofferente

di limitazioni care ai dialettali. La nostra gratitudine vorrebbe essere pari alla gentilezza di chi ci inviò: AUGUSTO C. PIRES DE LIMA, *Estudos etnográficos, filológicos e históricos*, vol. V (vive scuse se sopprimiamo, in queste recensioni, talune maiuscole, per le quali nutriamo una costituzionale antipatia); Porto, Junta de Província do Douro Litoral, 1950, pp. 360. E' un grosso volume corredata di riproduzioni, ricco di studi variamente diretti, ma sempre utili anche quando consistono in brevi contributi. Leggendolo, abbiamo segnato man mano alcuni testi di poesia popolare che ci pareva di aver già negli orecchi, e che infatti hanno riferimento al Friuli: vedasi ad es. a pp. 11, 120, 223, 278. Ma a un confronto d'impegno i riferimenti risulteranno moltissimi.

Anche dal Portogallo ci giunge un'abbondante raccolta di canti popolari (trecento) d'una provincia a oriente di Porto: *Cancioneiro de Cinfaes*, a cura di VERGILIO PEREIRA, Junta de Província do Douro Litoral, 1950, pp. 586. Il volume è corredata di 160 pp. introduttive, illustranti la provincia, le sue tradizioni, il suo canto popolare. E i canti sono accompagnati dal testo musicale, com'è di ogni raccolta demologica che si rispetti. Fra tutta questa messe, assimilata, trasformata, conservata dal popolo («O povo, a massa anónima, nao cria verdadeiramente: assimila, trasforma, conserva; o povo só se apropria daquilo que é verdadeiramente belo»: M. Rodrigues Lapa), cogliamo una «cantiga», proveniente dalla Galizia:

O meu amor foise, foise,
sen se despedir de min;
malas novas foran del
o dia que o conocin.

Pare, almeno all'inizio (suggerione dell'ottonario?), «Il gno cûr al cianto, al cianto», che piacque anche al D'Annunzio.

Se in Catalogna si pubblicano così bei libri (JOSEP ROMEU I FIGUERAS, *Cancions nadalengues del segle XV*; Barcelona, 1949, pp. 188; e M. SANCHIS GUARNER, *Calendari de refranys*; Barcelona, 1951, pp. 160), vuol dire non solo che il culto per la lingua catalana è sempre vivo, ma anche che ad esso si dedicano eletti ingegni. Crediamo che oggi, ormai, sia venuto a cessare ogni residuo di diffidenza del governo centrale verso le manifestazioni regionalistiche di un popolo, il catalano, che vuol rimanere catalano. Il primo di questi due volumetti fa parte della collezione «Els nostres clàssics - Obles completes dels escriptors catalans medievals», ed è il 65º (!) della serie.

Ci chiediamo quando anche per il Friuli potrà essere scritto un volume come questo recentissimo di M. L. WAGNER, *La lingua sarda*; Berna, Franke, s. a., pp. 420 (edito

nella collezione della «Bibliotheca romanica» diretta dal Wartburg): volume che ben può esser preso a modello, per la chiarezza della esposizione e l'abbondanza della documentazione (solo un po' frettoloso, forse, l'ultimo cap., dedicato alla «lingua della poesia»). Noi speriamo che il dott. G. B. Cognali o il prof. G. Marchetti o ambedue - che da anni ormai pubblicano saggi e contributi - vogliano decidersi a por mano a una grammatica e a una sintassi della lingua friulana che ancora non esistono (compilate, diciamo con criteri scientifici). Ma, almeno per ciò che riguarda la «lingua parlata», la Sardegna possiede una letteratura più copiosa che non il Friuli, letteratura che è poi legata a nomi di studiosi assai seri: basta citare i *Mutettus cagliaritani* di Raffa Garzia (1917). Sicché chi si occupa del sardo si muove avendo a disposizione materiale abbondante, raccolto con rigidi intendimenti dai cultori di letteratura popolare. In Friuli si sta ultimando il riordinamento dell'ampia raccolta di poesia popolare, fatta nelle scuole sotto gli auspici della Società Filologica Friulana e del Provveditorato agli Studi nel 1946: ma quando sarà possibile stamparla, data la mole?

GIUSEPPE SERGIO MARTINI, *Vocabolarietto badiotto - italiano*; Firenze, Barbèra, 1950, pp. 168. Carlo Battisti, che dirige l'Istituto di Glottologia dell'Università di Firenze, è stato un po' il «padrino» di questo vocabolarietto, che elenca circa seimila voci badiotte con traduzione italiana e note grammaticali, e che testimonia lo stadio dialettale presente delle parlate del bacino della Gàdera. E' un'opera, anche, d'interesse scolastico, essendo il ladino tutelato dallo statuto regionale del Trentino - Alto Adige (il friulano invece, parlato da mezzo milione di abitanti, è tutelato dalla Società Filologica, ma l'assunto è troppo gravoso, e lo statuto regionale in gestazione).

Un libro dedicato al Valdesi: EMIL BALMER, *Die Walser im Piemont*; Berna, Franke, 1949, pp. 240, ill. - non è solo una ordinatissima monografia su quel piccolo, singolare popolo, ma è anche un insegnamento di metodologia. Soprattutto perché non è un puro ripensamento di scritti altrui, ma va alle fonti vive, delle quali fa largo uso, empiendo parecchie pagine di testi e di dialoghi raccolti in assoluta fedeltà sul luogo. Ecco uno studioso che si occupa di folclore pensando non tanto al passato («folclorista» è per tanti, ahinoi! sinonimo di «passatista») quanto al presente.

Forse due milioni di friulani sono sparsi per il mondo. «Fino a quando non ci si sia recati oltre i monti e oltre il mare, non ci si può capacitare appieno della tremenda esattezza e del tremendo significato di tale

cifra che compendia tutta la tragedia del "Friuli migrante". L'opuscolo *Friulani fuori di casa in Croazia e in Slovenia* di ALESSANDRO VIGEVANI (Udine, Società Filologica Friulana, 1950, pp. 148) ha senza dubbio un interesse storico, sia pure limitato (ma «vi possono essere fenomeni "meschini"», annota lo stesso a., «nello svolgersi ideale della storia?», p. 5). Ciò che però più conta è il significato della pubblicazione di A. V., come delle altre sue d'interesse friulano (*I confini del Friuli nel seicento*, 1944; *Dell'antica fascia linguistica tra la Slavia e il Friuli*, 1946, in collaborazione con noi; *L'altra invasione*, 1946; *Il Friuli oggi*, 1946; *Profilo di storia friulana*, 1947; *Le sorti del friulano nella Regione Giulia*, 1950; *Austria e Friuli*, 1950). Ed è la difesa, non appassionata e campanilistica, ma giustificata e commovente, di una realtà troppo sovente negletta dai Friulani: il Friuli.

Quando uscì il I numero di questa rivista, invitammo FRANCO DE GIRONCOLI, di cui conoscevamo due esilissimi volumetti, stampati fuori commercio (*Vot poesis e Altris poesis*) a mandarci qualche cosa di suo: e ci giunse una brevissima *Elegie* che non pubblicammo, perché non la giudicammo sufficiente a presentare ai nostri lettori, da sola, questo nuovo poeta: tanto più che era guastata da qualche difetto formale e da qualche ingenua espressione (i «pinsirs» che «no fan plui zirs»). Attendevamo pertanto qualche cosa di nuovo e di più solido dal D. G.: ma se egli non ci accontentò ciò fu non per sua scortesia, ma perché non lo poteva. Questo suo libretto, *Elegie in friulano* (perché poi «elegie»?); Edizioni di Treviso, 1951, pp. 86, - ce lo dimostra: di inedito non comprende che due frammenti e la citata composizione. Il tutto - a parte *Pan e vin*, il II *Cuintriciant* e la VII elegia - è un po' poco. Sono poesie gentili, è vero, ma anche gracili. Dovevano esser lasciate forse in quei libretti, perché in quei libretti significavano qualche cosa: una bellissima promessa (apprezzabili la ricerca dei vocaboli e la purezza della lingua); oggi invece la loro ristampa significa

solo che la promessa non ha avuto un seguito. Ciò diciamo, nonostante il parere di alcuni amici, che hanno solennemente e pubblicamente festeggiato il poeta, e di alcuni recensori: tra i quali ultimi piuttosto candido ci è parso un «mezzo figlio del Friuli» (così egli dice di sé), che in una rivista triestina ha notato con piacere, tra l'altro, l'assenza in queste *Elegie* di «quel folklore che impicciolisce», e ha scoperto che il friulano è un «dialetto che non è dialetto» e una «lingua che non è lingua». Che diavolo sarà mai, allora? Una «parlata». Meno male.

A proposito del «panorama» tracciato dalla mano competente di GIUSEPPE MARCHETTI, *La «koiné» friulana attraverso i secoli*; Udine, «Ce fastu?», XXVI (1950), pp. 4-10, c'è forse da aggiungere che le varietà linguistiche del friulano possono e debbono persistere nell'uso parlato (in qualità di dialetti), non impedendo esse certamente il formarsi di una lingua letteraria friulana comune. Il non avvenuto consolidamento di una tale «koiné» va spiegato, è vero, nei fenomeni che il M. elenca, ma soprattutto — occorre dirlo — nella mancanza di un poeta veramente grande. Se il Friuli avesse avuto un Mistral, oggi la nostra lingua sarebbe studiata in tutte le università italiane, e non sarebbe oggetto di rare tesi di laurea. (A p. 5, nota, andava ricordato, oltre a *Biello dumlo* e a *Piruz miò doz*, anche *E la jour dal nostri chiamp*, pubblicato per la prima volta in questa rivista, I [1949], pp. 11-2, 42).

D'A.

«LAQUAL E' TANTO TRISTA»

«E dico di pur la lingua de gl' onorati Signori delle tre leghe, chiamati uolgarmente Griggioni, i Latini gli chiamarno Reti, è tale, che pareva impossibile à potersi porre in iscrittura essendo ella quasi peggiore che la Furlana, laqual è tanto trista, quanto sono buoni gl'ingegni e quanto grande è il valore di quella provintia onoratissima». (P.P. VERGERIO, *A gl'inquisitori che sono per l'Italia*; Roma, 1549, f. 48 a/b).

... Chei non de al mont zardin
Chu se flor chusi flurido ...

(sec. XIV)

Direzione e amministrazione: Udine (Friuli, Italia), presso Libreria Tarantola, via Vittorio Veneto 20, tel. 34-59, c. c. post. 9-13832. * Spedizione in abbonamento postale, gruppo IV. * Un numero L. 100; arretrati il doppio.

Abbonamento ordinario a sei numeri L. 500 (estero dollari 2); sostenitore L. 1000 (dollari 4). * Stampato presso la tipografia G. B. Doretti, Udine. * Gianfranco D'Aronco, direttore responsabile.