

Stefano Morandini

Monteprato/*Karnica*: in ‘equilibrio’ sul Plaiùl

[...]
I cjermins cumò
son plantâts plui in là
si tabata par sclâf
di cà
si fevela par sclâf
di là
govorijo slovensko
tukai
se manijo po slovensko
tamkai

(L. Zanier, Sboradura e sanc)

Il paese di Monteprato/*Karnica** si raggiunge percorrendo la strada che dall’abitato di Vallemontana (Nimis) si arrampica fiancheggiata da un modesto ruscello che più a valle confonde le sue acque con quelle del Rio Montana, proveniente da Cergneu. Lungo la salita si possono ancora scorgere, ai lati della strada, delle costruzioni di pietra bianca, ad un piano, normalmente suddiviso in due vani, uno adibito ad abitazione e l’altro al ricovero di bovini e ovini. Nella zona esisteva una cava di pietra bianca, che con quella di Debellis forniva il materiale da costruzione per i palazzi signorili della pianura: di questa attività ora rimane solo l’indicazione topografica “*case della cava*”¹. Fino al 1937 la strada, una carrareccia arrivava solo fino alla cava per permettere di caricare i blocchi di pietra sui carri. Scrive Don Giacinto Gobbo, nel “Libro storico” di Monteprato, “*Oggi per concorde volontà di popolo, si iniziano i lavori per la sistemazione della strada comunale, dalla cava fino in paese... L’intervento, regolato dal suono delle campane fu lodevole, sorvegliato dal Rev. Cappellano*”². La storia di questo piccolo paese potrebbe essere raccontata attraverso gli atti di volontà comune ispirati dal forte senso di appartenenza, un senso quasi clanico molto radicato anche nelle nuove generazioni. Una delle affermazioni che viene più spesso puntualizzata dai miei informatori è “*o ven fat dot di bessoi / abbiamo fatto tutto da soli*” e si riferiscono alla luce elettrica, alla chiesa, all’acquedotto, alla strada che conduce in paese.

* Alcuni informatori usano il terminante in -e (Karnice) “*Lett. Krnica “valle a forma di conca”, frequente toponimo e idronimo*” (MERKÛ, 1997-98)

¹ Comunità Montana Valli del Torre, 1992.

² Cito dal Bollettino della parrocchia di S. Giorgio M. Monteprato, Natale 1985.

Nel novembre del 1943, alcuni comandanti partigiani, tra cui Tarcisio Cecutto detto “tenente Carlo”, salirono in paese e con la forza prelevarono alcuni giovani del paese per costituire il battaglione Matteotti. Il Cecutto, assieme ad altri ex-militari, sbandati dopo l'8 settembre, si erano insediati sul forte Bernadia, e presto nelle Valli del Torre si era sparsa la voce delle loro imprese³. Il comandante Carlo era una figura che non godeva di buona fama presso la popolazione locale; nel diario parrocchiale di Nimis, mons. Alessio lo descrive come “*uno squilibrato e sanguinario, ma con un fondo di generosità*”⁴. In data 11 novembre 1943 don Giovanni Nimis, si confida nel “Libro storico” di Monteprato, scrivendo “*[...] il paese è in fermento, alcuni giovani si sono liberati da soli. Gli altri vengono rilasciati in seguito ad un colpo di mano della popolazione che prende in ostaggio i capi del Matteotti. L'incidente termina in armonia per un'Italia libera dallo straniero!*”⁵. Questa della “banda di Carlo”, è una vicenda che si inserisce entro fatti ben più drammatici come l'incendio di Nimis ed il martirio di Torlano, e prova una volta di più la continua lotta per l'esistenza che si è sempre combattuta, ed ancor oggi si combatte cercando un equilibrio tra le forze aggregatrici e disaggregatrici in seno alla comunità. Questa ricerca di equilibrio negli ultimi anni passa anche attraverso l'organizzazione di manifestazioni i cui proventi vengono poi reinvestiti in opere di pubblica utilità⁶.

Il paese si svela quasi all'improvviso: case vecchie e nuove giustapposte in una conca del Plaiùl; tutt'intorno alcuni rilievi fittamente ricoperti a bosco. Dall'ultimo tornante, prima di arrivare in paese, con uno sguardo si percepisce la struttura dell'abitato: le case sono state costruite in modo da essere scaldate anche dall'ultimo raggio di sole, la chiesa di S. Giorgio sovrasta l'abitato e sopra essa si scorgono le mura del cimitero. Molti sentieri uscendo dall'abitato conducono, attraverso il bosco, ai paesi vicini: con un buon passo si può arrivare a Taipana/*Tipana*, Montemaggiore/*Brjezja*, Cergneu/*Černjeja* attraverso il borgo Pecolle, Chialminis/*Vizont*. Un tempo, questi sentieri venivano utilizzati per scambi commerciali, vi transitavano le merci più svariate compresa la “*ue freule*” detta anche “*ue merecàne*”. La coltivazione di questo vitigno trovava delle particolari condizioni climatiche che permettevano una buona produzione, veniva trasportata a Taipana o a Montemaggiore per essere scambiata con fagioli: produzione che invece stentava ad attecchire in questa zona⁷.

³ Giovanni Comelli cita il libro “*Storie di partigiani*” di Gino Pieri, descrivendo questi fatti li definisce “*atti di pura criminalità*”.

⁴ Giovanni Comelli, 1974: 19.

⁵ Bollettino parrocchiale di S. Giorgio M. Monteprato, Natale 1985.

⁶ Mi riferisce Elio Berra che il tetto dell'ex-latteria è stato aggiustato con i proventi della Festa degli Uomini e con il lavoro della gente del paese.

⁷ Informatrice: Lucia Benedetti. Negli ultimi anni sono stati i cacciatori ad occuparsi della manutenzione di queste antiche vie di comunicazione. Molto frequentati anche dai *bikers* che nei mesi estivi salgono in paese per percorrere suggestivi itinerari descritti nel sito www.monteprato.it, gestito da Franco Berra. Nello stesso si possono trovare le immagini delle feste organizzate in paese.



Abbondante produzione di *ue freule*.



Fienagione negli anni '60. Con il rastrello Caterina Dri, la levatrice.

Nel 1881 a Monteptrato furono censite 85 case, occupate da 44 famiglie; mentre nel 1901 95 abitazioni ospitavano 50 famiglie⁸. La popolazione totale presente nella piccola frazione nel 1881 era di 269 abitanti; il successivo censimento del 1901 ne contava 321. All'ultimo censimento del 2001 la popolazione residente nella frazione risulta di 88 abitanti⁹. Negli ultimi anni alcune famiglie provenienti dalla città hanno comprato casa in paese. Si tratta perlopiù di giovani coppie o di discendenti di famiglie originarie di Monteptrato: attratti da ragioni affettive ma anche dal basso costo degli immobili, hanno deciso di far crescere qui i loro figli.

Lo spopolamento, destino endemico di tutta la montagna friulana, non ha risparmiato nemmeno queste zone, pur con percentuali inferiori rispetto alla Val d'Arzino o alla Val Canale-Canal del Ferro. Nel periodo che va dal 1951 al 1991 si registra nelle Valli del Torre un calo del 32% dei residenti, dato molto vicino al 36% delle Valli del Natisone, area comparabile dal punto di vista geomorfologico e linguistico¹⁰. Questo fenomeno sembra essere stato determinato ad un lato dalla caduta delle attività produttive (economia agro-pastorale) e dall'altro dal riaprirsi delle partenze verso l'estero al termine del conflitto mondiale. I centri della pedemontana come Nimis, Tarcento, Faedis hanno svolto un'importante azione attrattiva per gli abitanti della montagna. Voglio solo ricordare l'insediamento di zone industriali ed artigianali nei capoluoghi di comune e lungo l'asse della Pontebbana; si tratta soprattutto di attività collegate al settore mobiliere. Questa opportunità lavorativa offerta all'abitante della montagna, ha rappresentato una buona occasione per cambiar vita. In passato, le strade che conducevano al paese, mal servite o addirittura chiuse per neve o frane in molti periodi dell'anno, hanno convinto molti abitanti della montagna ad allentare i legami affettivi con il proprio paese e a cercar lavoro e casa "in piano". Si tratta di migrazioni a corto raggio, spesso all'interno dello stesso comune di residenza e che per questa loro natura sfuggono ai rilevamenti statistici. L'abitante che ha stabilito a valle il centro dei suoi interessi sembra tuttavia rimanere a margine della comunità che lo ha adottato. Mi racconta Prè Rizieri, pievano di Nimis, che "generalmente gli abitanti della montagna, trapiantati a valle, sono "trasparenti" fuori dal loro ambiente, adottano una sorta di mimesi, anche religiosa. Non li vedi in nessuna funzione religiosa a valle, però se vai nel loro paese di domenica li trovi sicuramente a raccogliere le offerte, o a pulire la Chiesa!". La religiosità viene sentita solo se comunitaria, e questo aspetto trova una efficace rappresentazione nel culto di S. Giorgio, santo-eroe. Ricordo che durante una delle mie prime visite a Monteptrato rimasi colpito dal gran numero di abitazioni chiuse ma dall'aspetto

⁸ Circolo Agrario di Tarcento, 1908: 46-47.

⁹ Dati dell'Ufficio anagrafe del Comune di Nimis.

¹⁰ "... il crollo demografico più elevato si è verificato nella Val Canale -52%, a cui segue la Val d'Arzino -50%", Barazzutti, 1993: 37-40. Credo che il dato della Val Canale comprenda anche quello del Canal del Ferro, storicamente la zona più colpita dall'abbandono.



Uomini di Monteprato che costruiscono la strada di *Započivàlo*/dietro il posto di riposo.



Istruzione elementare nella prima metà del XX secolo.

curato: l'assenza degli occupanti sembrava temporanea. Tornai in un giorno festivo e capii che queste case venivano occupate solo nei *week-end* e durante le vacanze, da alcuni abitanti che anni prima erano scesi a valle.

L'osservazione della festa, intesa come "*fatto sociale totale*"¹¹ mi sembrò fin dall'inizio un buon punto di partenza per comprendere attori, dinamiche, permanenze e relazioni con tutti gli altri aspetti sociali. I "ritorni" si ripetono naturalmente durante le feste in paese, cioè quando la comunità in qualche maniera deve auto-rappresentarsi.

Mi incuriosì la capacità della comunità di allargarsi durante i riti di aggregazione, conservando un ruolo anche ai fuoriusciti. Ed è lo stesso meccanismo che caratterizzava un tempo la pratica dell'alpeggio: la comunità diveniva pulsante e mobile, in alcuni periodi dell'anno, tanto da trasferirsi *in toto*, prete compreso¹². Quando le mie visite si fecero più frequenti capii che questi "ritorni" coincidevano con le feste più importanti: Natale, Carnevale, S. Giorgio, Festa degli Uomini, *Fieste dai borcs*. Si può affermare che si può essere di Monteptrato pur non abitando in forma stabile; ricordo che un informatore rispose ad una domanda "*Nol sta ca, ma l'è un di nô/non abita qui ma è uno di noi*".

POLOVIN

Una delle feste d'inizio anno, più partecipate, è sicuramente il *Polovin*¹³/Grande fuoco. Così è chiamato a Monteptrato il fuoco epifanico, e per assimilazione così è denominata anche la piccola altura, di fronte all'abitato, sulla quale ancor oggi ha luogo l'accensione della pira epifanica. I racconti degli informatori mi aiutarono a ricostruire uno sdoppiamento del rito, presente fino ad una quarantina di anni fa, corrispondente anche a due posizioni sociali differenti: il *Polovin dai fruts*/Grande fuoco dei bambini e quello dei *grancj*, cioè degli adulti. Il giorno precedente l'Epifania tutti i bambini del paese, partecipavano alla realizzazione della catasta, naturalmente sotto il controllo di un adulto. Terminato il lavoro, mi riferisce Elio Berra, si "montava la guardia", perché i *grancj*/grandi non venissero a dar fuoco prima dell'ora.

Il giorno successivo nello stesso luogo si iniziava di buon ora la costruzione del *Polovin dai grancj*; vi prendevano parte i ragazzi e i maschi adulti: la forza più "viva" del paese. Erano gli stessi che poi avrebbero appiccato il fuoco al falò all'imbrunire; mentre in paese restavano donne, vecchi e bambini. Gian Paolo Gri, nel suo *(S)confini* scrive che "*la montagna non è mai stata una frontiera etno-lin-*

¹¹ Mauss, 1965: 157.

¹² Cito ad esempio il caso di Sella Carnizza.

¹³ Rizzolati, 1996: 175-202.

*guistica*¹⁴, e anche la ricostruzione di un rituale come il *Polovin* conferma questa asserzione. Durante la ricerca sul campo, il percorrere in qualche modo il margine tra il mondo sloveno e mondo friulano, mi ha portato a pensare che le culture “lavorano” come il legno fresco, adattandosi, senza mai fissarsi in etichette definitive. La pratica del motteggio tra i giovani attorno al *Polovin* e le persone in paese, partecipa di questo “sconfinamento”: “*Pololò, scjaldâsi no si po!/Pololò, scaldarsi non si può!*”¹⁵, gridavano i giovani dal falò in direzione del paese. A questa frase, che suona quasi come una provocazione¹⁶, la gente rimasta in paese rispondeva a gran voce “*Buoh, diejte sierka nu wajin/Signore, dai a noi granturco e fagioli*”¹⁷. La frase in *Tersko Narečje*, il dialetto del Torre¹⁸, dimostra ancora una volta la difficoltà di definire un confine esatto, in ambito demologico, tra il mondo friulano e quello sloveno. È interessante che, come mi è stato riferito¹⁹, fossero i vecchi ad incitare i bambini a rispondere alle “voci” che provenivano dal *Polovin*. Questo aspetto è ascrivibile al ruolo privilegiato che i bambini hanno all’interno dei rituali: la loro condizione di purezza è facile tramite tra l’umano e il soprannaturale. Alla combustione della catasta, con i tizzoni ancora ardenti, si riempivano dei recipienti di latta. Venivano utilizzati pitali bucati o vecchi secchi ormai in disuso, a cui veniva applicato un arco di fil di ferro, a mo’ di manico. Questo permetteva, con un movimento vorticoso del braccio, di lanciare molto in alto i recipienti, in direzione del paese²⁰. La traiettoria luminosa si smorzava così, lungo il pendio dell’altura e tra gli alberi del bosco. I giovani facevano a gara per lanciare più in alto “il fuoco”, mentre le ragazze dal paese si contendevano la “mano” che aveva rischiarato la notte.

Questo dato etnografico, raccolto dalla voce dei miei informatori²¹ mi pare estremamente interessante specie se comparato al lancio *des cidulis* in altre aree

¹⁴ Gri, 2000: 20.

¹⁵ Nicoloso-Ciceri, 1992, II: 620.

¹⁶ Aspetto forse ascrivibile all’antagonismo intergenerazionale giovani-vecchi.

¹⁷ Informatrice: Lucia Benedetti.

¹⁸ “*All’interno del dialetto del Torre si possono distinguere cinque varietà*”, (Benacchio, 2002: 67). Quella usata dai miei informatori, viene definita dagli stessi *Po našin*/alla nostra maniera. Fino al 1885 il cappellano di Monteprato usava la parlata locale per amministrare i Sacramenti (Bollettino parrocchiale di S. Giorgio M. Monteprato, Natale 1985). Il Novecento ha visto la perdita d’uso del dialetto *Po Našin* a favore del friulano; tra le cause di questo depauperamento anche quelle collegate allo spopolamento delle zone montane, al diffondersi di mezzi di comunicazione, e anche la maggiore scolarizzazione.

¹⁹ Informatore: Elio Berra.

²⁰ Questa sorta di fuochi artificiali *ante litteram* venivano chiamati “*fusetis*” (Informatrice: Lucia Benedetti). Dei contenitori simili vengono usati dai bambini di Azzida, Sorzento, Clénia, nelle Valli del Natisone, per portare il fuoco nelle case il Sabato Santo. Questi recipienti vengono lasciati in eredità dal portatore che, oramai fuori d’età, li cede ad uno più giovane.

²¹ La loro età è compresa tra i cinquanta e i sessant’anni, e questo indica che il lancio *des fusetis* era ripetuto fino agli anni sessanta, e che proprio le partenze verso l’estero provocarono l’interruzione del rituale.



Il paese di Monteptrato/*Karnica* visto dal colle del *Polovin*.

Vista del paese. L'edificio bianco è la latteria costruita nel 1960 e mantenuta in attività fino al 1985 da Giuseppe Benedetti.



della regione. Mi interessa sottolineare l'aspetto di coesistenza e di contemporaneità del falò epifanico e del lancio del fuoco, sotto forma di parti dello stesso. Lanciare braci, tizzoni ardenti, pezzi di corteccia²², 'battere, toccare'²³ con le fiaccole accese nel falò gli alberi da frutta, i filari delle viti, portare la farina della questua sotto la *femenate* perché su di essa cadano *las lausignas*/le faville²⁴, sono tutte azioni che in qualche modo riconducono ad un mondo in cui la separazione tra azione rituale e azione pratica non era su due piani distinti come noi le percepiamo. La tradizione del *Polovin* si ripete ogni anno a Monteprato, naturalmente riattualizzata. Sarebbe impensabile, e forse giustamente proibito da qualche regolamento comunale, lanciare tizzoni ardenti nel bosco. Esisteva, in una piccola comunità, come quella di cui parlo, una stabilità tra produzione e riproduzione: controllare l'avanzata del bosco, "*sarpiçà la jarbe*"²⁵, garantiva l'equilibrio tra l'essere e il non essere di uomini ed animali.

La peculiarità del *Polovin*, con il suo carattere di rito collettivo, si conserva inalterata rispetto al passato: prima del rogo della catasta, sopra l'ex-latteria, il Comitato festeggiamenti offre da mangiare a tutte le persone che durante l'anno con il loro impegno, hanno contribuito alla riuscita delle manifestazioni in paese. L'Epifania è da qualche anno, per quelli di Monteprato, anche la festa degli anziani, siano essi residenti in paese o assistiti a valle in strutture di accoglienza. Non si tratta solo di questo; guardando un po' meglio è un'incontro tra generazioni: nuove "forme" per contenuti antichi. Durante questo momento viene più volte messo in risalto il legame tra il paese e il suo futuro rappresentato dai bambini²⁶. Nel pomeriggio i bambini cantano e recitano poesie per gli anziani, attendendo l'arrivo della befana, e poi all'imbrunire l'accensione del *Polovin*. Subito fuori l'ex latteria viene acceso un fuoco dentro un bidone, chi non vuole salire al *Polovin* segue da qua l'accensione del falò. Il colle del *Polovin* è oramai interamente coperto da una fitta boscaglia e non è così agevole la vista dal paese; quando le fiamme raggiungono il massimo fulgore, i giovani gridano "*Pololò, scjaldâsi no si po!*". Dal paese rispondono con la stessa frase. Attorno al fuoco i bambini parlano friulano, italiano, triestino e trevisano, sono loro il "futuro di Monteprato", e a me pare che questo fuoco sia molto più "rituale" del *Polovin*.

²² Riporta quest'uso a Molinis di Tarcento Nicoloso-Ciceri, II, 1992: 624.

²³ Con tutto il significato simbolico che caratterizza quest'azione nei diversi contesti: la bacchetta magica nelle fiabe, il battere gli indumenti del fatturato nei processi dell'Inquisizione (Gri, 2001: 90), o in contesti a noi più familiari il battere dell'allenatore sulla spalla dei giocatori all'entrata in campo.

²⁴ Misincinas (Paularo).

²⁵ Da "*sarpi*", latino – cepere, "estrarre, staccare" (Pellegrini-Marcato, 1988: 136).

²⁶ Quest'anno ne ho contati cinque.



Architettura tipica in pietre squadrate.

PUST

Continuando ad applicare il mio “sguardo da fuori” ho incontrato una ulteriore differenziazione oramai scomparsa, nel *Pust/Carnevale*²⁷: *Pust dai fruts* e il *Pust dai grancj*; stessi “modi”, diversi invece gli “attori”. I bambini innescano il ciclo, come per il *Polovin*. “*Cevrùt*” veniva chiamato, con un diminutivo, il giorno precedente al martedì grasso²⁸. Durante questa giornata il paese era dei bambini, si muovevano in corteo annunciati dal suono di una campanella. Visitavano tutte le case, ma prima di entrare chiedevano il permesso con la formula di cortesia: “*Acetaiso lis mascaris?/Accettate le maschere?*”. Solo se seguiva una risposta affermativa si varcava l’uscio²⁹. L’allegria compagnia una volta all’interno recitava una scenetta, una barzelletta animata, veniva poi ricompensata con uova, noci, uva “fragola” appassita, mele tardive/*zeuka*, semi, castagne essicate. Secondo un’interpretazione etnologica classica, nelle questue a carnevale, ma anche in quelle del periodo precedente, durante le Dodici Notti tra Natale ed Epifania, si può riconoscere una stretta relazione tra i mascherati e i defunti, gli spiriti degli antenati. Per questo motivo i questuanti sono accettati con riverenza in tutte le case, e attraverso essi e i doni si cerca di entrare in rapporto con i morti “*ambigui dispensatori di prosperità, nel periodo cruciale in cui l’anno vecchio finisce e quello nuovo comincia*”³⁰. Questa asserzione pare adesso a noi più familiare, pensando alla notte di Halloween (31 ottobre) e alle scorribande dei bambini mascherati di porta in porta. Fino a questo punto gli elementi che mi hanno fornito gli informatori non divergono dalla pratica della questua, realizzata da bambini, coscritti, compagnie mascherate, in vari periodi dell’anno e in un ambito geografico molto ampio; un ambito, per dirla con Carlo Ginzburg, “*euroasiatico*”³¹. L’elemento nuovo e che in qualche modo rivela ulteriormente la peculiarità linguistica ed etnografica di questa zona, è rappresentato dalla costruzione del pupazzo di carnevale, che accompagnava bambini e adulti nei giri di questua. Il *Pust*, la rappresentazione del carnevale, veniva costruito con vari materiali. La sua anima era la *sbrìnzie/zbrinča*, una cesta cilindrica in vimini e castagno, che veniva adoperata per il trasporto di fieno e foglie, usati come strame

²⁷ La parola slovena *Pust* deriva dal verbo *pustiti* – “lasciare, rinunciare”; esso sottintende l’etimo *meso/carne* (Puccio 1991-1992). Da segnalare anche dei microtoponimi con aggettivo “*Pusti*” nella zona di Resia, ad esempio *Püsti gözd*. Il friulano riprende il significato di “abbandonato”, infatti con “*pustòt*” si indica un terreno incolto, che non riceve più le cure dell’uomo.

²⁸ Informatore: Elio Berra. “*Carnevale era da noi detto anche Inseri, sulla cui etimologia molto si è discusso: taluni lo riferiscono all’intero arco carnevalesco, altri all’ultimo scorcio solamente, tanto che il suo diminutivo Sevrùt (anche Ševrùt, Scivrùt da Inševri) equivale al Carnevalùt, di dal picciul, cioè il lunedì ultimo, come il martedì è detto Carnevaleòn e di dal grant*”, (Nicoloso-Ciceri, 1992, II: 663).

²⁹ Informatrice: Lucia Benedetti.

³⁰ Ginzburg, 1988: 165.

³¹ Ginzburg, 1988: 163.

per la lettiera degli animali. La conformazione dei pianori, terrazzati tra marne e arenarie, e l'esiguità degli appezzamenti permettevano una coltivazione limitata del granturco; si ricorreva così ad una lettiera di foglie, preferibilmente di castagno. La *sbrinzie* era un arnese costruito a misura del portatore; ne esistevano anche di molto piccole per i bambini. Si portava sulla testa facendola combaciare con il foro che aveva sul fondo. A carnevale la *sbrinzie* veniva capovolta e il portatore adoperava il buco centrale per infilarvi la testa, le spalle appoggiavano sulla trama del fondo. Dei bastoni di nocciolo, fissati con vimini al perimetro esterno della *sbrinzie* si riunivano sulla sommità come a costruire un tetto di capanna. All'incrocio dei bastoni, un cestaio intrecciava una forma ovale di listelle di castagno; questa sarebbe poi diventata la testa del *Pust*. Il legno usato per la costruzione, raccolto durante l'anno, veniva essicato: non doveva pesare eccessivamente. Un tutolo doveva servire da naso, infilato nella trama della testa e un fazzoletto chiudeva l'ovale del viso. Forse per quest'ultimo motivo, secondo Aldisio Torcutti il *Pust* rappresentava una donna, una vecchia. L'armatura veniva nascosta da mantelle militari, lenzuola, pelli, tovaglie, coperte. A fornire i materiali contribuiva l'intera comunità³², come accadeva per il *Polovin*: tutti partecipavano alla realizzazione simbolica del pupazzo e quindi tutti ne traevano i benefici. Il *Pust* poteva arrivare ad un'altezza di due metri e mezzo. Il portatore di questo 'gigante processionale' veniva scelto tra i giovani più forti del paese e affiancato da altre due persone che intervenivano in caso di difficoltà. Giovanni Sinicco mi ha riferito, che di solito accompagnava il corteo mascherato con la sua fisarmonica, un anno però la sua famiglia era stata colpita da un lutto e quindi gli era stata vietata la partecipazione al carnevale, pensò così di portare il *Pust*. In questo modo non poteva essere riconosciuto, protetto dal dogma d'inviolabilità della maschera.

Non esisteva un percorso stabilito per le maschere, "Si preferiva sostare più a lungo dove c'erano ragazze da marito"³³: il *caos* creato dalle maschere allentava i controlli degli adulti. Il capo della compagnia, sempre vestito a *biel*/bello, entrava per primo nelle case offrendo una presa di tabacco per ingraziarsi i favori del capofamiglia. Poi entravano i suonatori di fisarmonica e i ballerini, per ultimi quelli vestiti a *brut*/brutto.³⁴ I mascherati non avevano particolari forme di abbigliamento. "Bastava poco", mi riferisce Elio Berra, "una vecchia giacca indossata a rovescio, una mantella da soldato, un bastone, un fazzoletto in testa, *une moretine*/mascherina fatta ritagliando la copertina nera del quaderno!". Esaminiamo ora i tipi di mascheramento e gli oggetti adoperati dalle maschere di Montepreato:

³² Questo attraverso la forma del 'dono' comunitario o mettendo a segno un furto rituale e che per questo rimane impunito.

³³ Informatore: Aldisio Torcutti detto "Lac" di Montepreato.

³⁴ Nicoloso-Ciceri, 1967: 68.

- Abiti militari dismessi: mantelle, giacche, cappelli, distintivi sono simboli di dignità, determinata dall'aver combattuto per la propria terra. Identificano un membro della comunità che è stato riammesso dopo un periodo di forzata assenza.
- Bastone: simbolo di dignità, identifica gli anziani.
- Campanacci: il suono che producono allontana le forze negative. Bisogna osservare che si tratta di solito dei campanacci usati dalle mucche all'alpeggio. Sono il corredo di molte maschere: "pustjè" di Rodda, "kurenti" di Ptuj, "krampus" di Pontebba e del Tarvisiano, "blumarji" di Montefosca, i "pustiči" del Matajur, "pustovi" di Drežnica, "pustjé" e "minke" di Masarolis.
- Fazzoletto: sancisce un ruolo all'interno della comunità: nero *vecjis*/vecchie e *veduis*/vedove, ma anche un'età biologica differente, la fertilità *des fantatis*/delle ragazze contro la sopravvenuta infertilità *des vecjis*. Viene usato dai maschi, a carnevale, per mettere in atto l'inversione sessuale.
- Giacca o cappello: simbolo di dignità maschile, messa al rovescio secondo la logica d'inversione del Carnevale. Usata anche dai "pokači".
- Pelli: partecipano della natura dell'animale e trasmettono, a chi le porta, la sua forza. Rappresentano anche la "natura" piegata dalla cultura.
- Lenzuola e indumenti bianchi: collegamento con il talamo, si usano decontestualizzate per invocare la fertilità. Ma anche il bianco dei defunti e dei fantasmi: il lenzuolo è una maschera canonica con cui gli invisibili si evidenziano al mondo dei visibili. Il bianco era il colore del lutto, cade in disuso intorno alla Prima Guerra Mondiale, scrive infatti, G. P. Gri, per la Val d'Arzino, "Non era raro il caso che nelle famiglie più povere le donne indossassero come *rassadùar una tovaglia da tavola o un lenzuolo ad una piazza*"³⁵.
- Stoffe e accessori dai colori sgargianti: nastri colorati, fiori, scopo risvegliare la natura dal torpore invernale, secondo un'interpretazione etnologica classica. Ma più semplicemente vengono di solito usate per realizzare una sorta di disordine cromatico che si accompagna a quello sonoro.
- Stoffe e accessori senza colori sgargianti: riconducibili ai colori della terra e anche della decomposizione (mescolando i colori si ottiene infatti un grigio-marrone) e del concime animale che fertilizza la terra³⁶.

Tutti questi oggetti devono essere "usati": un membro della comunità deve vantare un diritto di possesso sugli stessi.

L'ultimo giorno di carnevale si faceva il processo al *Pust*. Lo si accusava degli accadimenti negativi che si erano verificati durante l'anno: malattie, il raccolto andato male o anche dei fatti sociali che avevano messo in pericolo l'integrità della

³⁵ Gri, 1976: 24-26.

³⁶ Dapit, 2001: 238.



Costruzione dell'armatura del Pust (disegni di Elena De Sabbata).



comunità. L'atto finale veniva messo in scena in un luogo altamente simbolico per la comunità³⁷. Il "Buriač"³⁸ è il luogo d'incontro di tre vie del paese, ed era il posto dove gli uomini usciti da messa si trovavano per discutere i loro affari. Nel carnevale del 1901 si fece un processo per "batarele/scampanata"³⁹. Due donne del paese erano andate a Nimis a farsi leggere il futuro. Il prete venuto a conoscenza del fatto, durante l'omelia predicò contro simile usanza e contro le due donne, senza sapere che una delle due era la sua perpetua. A carnevale si fece il processo relativo: il prete venne canzonato pubblicamente e le due donne vennero condannate a fare gli "scarpèz" al prete ed egli a ripagarle con castagne.

Andreina Ciceri scrive di un altro utilizzo della *sbrinzie* nell'azione carnevalesca. Nelle Valli del Natisone, a S. Leonardo, questo particolare tipo di cestone da trasporto serviva da baldacchino al *Cardinale*, così veniva chiamato il capo organizzatore che officiava la cerimonia funebre del carnevale, il primo giorno di quaresima⁴⁰. Anche a S. Leonardo come a Monteprato, si portava sul capo, capovolta, infilandola nel cerchio centrale; veniva sostenuta da quattro bastoni retti da portatori. Questi non erano dei semplici pali ma i "*segnadôrs des cunvièris*": lunghi bastoni come croci, che servivano per segnare le righe sul terreno, per poi seminare il granturco per file ordinate. I portatori erano vestiti di bianco, con un nastro celeste a tracolla, dalla spalla fino al fianco opposto. Il rito carnevalesco è costruito sulla parodizzazione del rito religioso e in questo caso la *sbrinzie* diventa una sorta di ombrello processionale, mentre l'abbigliamento dei portatori ricorda quello dei componenti le confraternite religiose.

I punti di coincidenza tra il *Pust* di Monteprato e il *Cardinale* di S. Leonardo sono molti, considerando anche che questi luoghi appartengono alla Slavia friulana/*Beneška Slovenija*⁴¹. In tutti e due i casi si usano degli oggetti da lavoro: l'uso di

³⁷ È interessante come per la comunità, il *Burjač*, sia rimasto un punto d'incontro altamente simbolico. Ogni anno, la notte di Natale vengono accesi dei fuochi, dai ragazzi del paese, prima della messa delle 22.00. Ogni famiglia si assume il compito di preparare un presepe sotto il portico di casa, sul ballatoio o in una delle fontane che un tempo servivano ad abbeverare gli animali. Vi viene allestito il presepe più grande, dopo messa viene distribuito il *vin brulè* ai convenuti, mentre il coro intona canti natalizi. Ai coristi e ai familiari vengono offerte, dalla comunità sopra l'ex-latteria, le trippe. Il cibo è preparato dalle donne del paese, spesso il menù comprende anche della selvaggina. Queste genti hanno un forte senso di ospitalità, è usuale far visita a tutto il paese passando da una casa all'altra, dove viene ripetuta l'offerta di vino, insaccati di selvaggina, dolci fino a tarda ora.

³⁸ Lucia Benedetti, traduce questa parola come una "ammasso di gente che fa confusione". Guardando ad altri carnevali, e per citarne uno molto studiato, Resia, si evince che anche in questo caso il rogo del fantoccio veniva consumato dove un tempo esisteva un antico fertilizzio, la *Gračiče*.

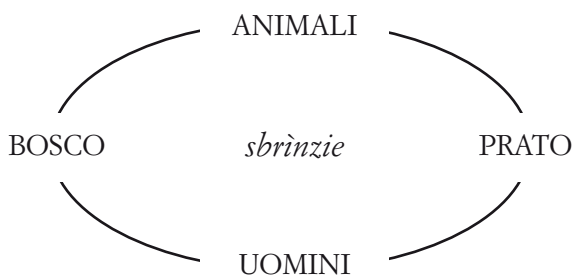
³⁹ A Nimis e nei paesi della montagna si dice "*sdròndenade*". "*Si intende il frastuono, la chiassata che popolarmente accompagnava il matrimonio con persone vedove ed il cui senso si è quindi ampliato fino a comprendere generalmente le altre manifestazioni di scherno paesano*" (Secco, 2001: 64). Per l'analisi più generale di questo rito Thompson, 1981: 137-180; Ginzburg, 1982: 164-177.

⁴⁰ Nicoloso-Ciceri, 1967: 68-70.

⁴¹ Questa definizione comprende la Val Resia, le Valli del Natisone e le Valli del Torre.

questi utensili è strumentale e simbolico. Essi rimandano alla sfera del “fare” tecnico che però a Carnevale diventa un “fare” simbolico,⁴² e per questo è comparabile ad altre azioni rituali come arare, scopare, mimare gestualità collegate ad antichi mestieri, o semplicemente produrre rumore con campanacci e catene. È interessante notare come queste azioni siano ancor oggi osservabili nei nostri “carnevali di piazza”⁴³; questo dimostra che non hanno perso la loro “energia culturale”.⁴⁴ Arare, a carnevale significava contrastare il pericolo che la terra non si risvegliasse e rimanesse così *pustòte/improduttiva*⁴⁵, ma l’arare dei nostri carnevali urbani, con i vecchi utensili che sono solo degli ‘antenati totemici’ rispetto ai moderni multi-vomere servocomandati, di quali nuovi significati si riveste?

L’uso della *sbrinzie*, come ‘anima’ del *Pust*, rappresenta la continua lotta tra il bosco e l’uomo; si “cura” il bosco per evitare che questi avanzando “divori” l’erba, elemento fondamentale per la sopravvivenza di uomini ed animali.



Dagli anni '60 in poi si è assistito ad una progressiva interruzione della ciclicità tipica di una comunità alpina, sostanzialmente chiusa.⁴⁶ Il ciclo della vita: nascita, istruzione, occupazione nell’economia agropastorale, affetti, maturità, morte tutto si svolgeva a breve raggio, quasi tra un borgo e l’altro del paese. Gli anni del boom economico videro l’incrinarsi dell’equilibrio tra produzione e riproduzione, determinando una forte spinta all’emigrazione: gli uomini *pes Germanis*/nelle Germanie e le ragazze a *servi/servizio* in città. In questo modo oltre ad una perdita di popolazione in paese si verificò anche la perdita di “controllo” dei giovani del paese nei

⁴² Gri, 2001: 84.

⁴³ Con questo termine intendo le sfilate dei carri mascherati organizzate in vari centri della regione. Una delle più famose si ripete ogni anno a Nimis.

⁴⁴ Solinas, 1989: 5.

⁴⁵ Per l’uso di utensili da lavoro a carnevale rimando agli studi di: Musoni 1893, Kuret 1965, Perusini (riproposto in Gri-Valentinis 1998).

⁴⁶ Con “chiusa” mi riferisco alla politica matrimoniale che si svolgeva per gran parte all’interno della comunità. Ma per certi aspetti la definirei “aperta” visto il sistema di scambi attivato con i paesi vicini. Vedi anche Heady, 2001: 137-153.

confronti delle ragazze, ma più in generale dei comportamenti che potevano minacciare l'unità del villaggio. Per "controllo" intendo le forme rituali di pubblica censura dei comportamenti come la *sgjarnete*/sternita, la *sdròndenade*/dare la baia, e naturalmente anche il carnevale.

Dopo gli anni '80 cambiano le "altitudini" ed i "modi" della festa, ma è soprattutto il minor numero di attori a determinare l'esigenza di dover scendere a valle per partecipare al *Carnevâl*/Carnevale di Nimis. La piccola frazione montana vi partecipa dal 1986 conquistando nel 1998 con il carro "*Infiâr*" il primo premio per la satira.

Ci sono degli aspetti in un carnevale urbano altrettanto interessanti di quelli che i folcloristi vanno ricercando nei carnevali cosiddetti "residuali"⁴⁷. Un'analisi diacronica di un carnevale urbano può aiutare a comprendere le tensioni, i rapporti di forza esistenti tra le comunità: nel nostro caso tra il capoluogo, Nimis e la frazione di Monteprato. Mi racconta Elio Berra che 'mettere in piazza' un problema come il trasporto pubblico, la mancanza di acqua, o di contributi, ne ha favorito, in questi ultimi anni la risoluzione. Elio Berra è uno degli animatori del carnevale, sono suoi i componimenti satirici che accompagnano la sfilata del carro e che in qualche modo servono la "causa". In paese il lavoro di preparazione comincia dopo l'epifania, gli uomini preparano il carro e le donne confezionano i vestiti a casa di Daniela Pividori. Da qualche anno si è trasferita nella frazione un architetto triestino, Claudia Zadeo, ed è lei ad occuparsi delle decorazioni e delle rifiniture. Elio mi racconta con un sorriso che con tutti i problemi che hanno loro, dovrebbe essere carnevale tre o quattro volte l'anno.

Una delle letture tradizionali del fenomeno carnevalesco, riferendosi ai carnevali residuali, vede la connessione tra il rito e la ricerca di fecondità e fertilità. Una possibile rilettura dei nostri carnevali urbani può essere quella di un uso funzionale del rito, utilizzato per enunciare delle richieste all'autorità. Il soddisfacimento di tali istanze permette alla comunità la sopravvivenza sotto forma di acqua, servizi di trasporto, contributi. Il codice che viene usato è a due livelli: uno per la gente del posto e comprensibile naturalmente, dall'amministrazione comunale e un altro più prettamente carnevalesco per il pubblico di fuori. Propongo di seguito un componimento satirico di Elio Berra; questo genere di testi accompagna ogni anno la sfilata dei carri allegorici al carnevale di Nimis. Mi pare estremamente interessante quest'uso spontaneo della lingua friulana, singolare in una area di contatto linguistico come questa. Riporto il testo senza interventi di normalizzazione, così come mi è stato consegnato dall'autore.

⁴⁷ Con questo termine intendo i carnevali maggiormente ricchi di aspetti arcaici, come quelli di Resia e di Montefosca.

CARNEVALE 1999

Ladri di Santi!!

*La storie di S. Zorz in dût el mont iè ben cognosude
 ma cimut cal'è vignut a finile a Mondiprat
 e iè ancjmò qualchi perplessitat...
 Qualchi cecjo di Torlan che le veve fisse cun chei di Mondiprat
 A là so int al'è tramandat che nô S. Zorz lu vin robat...
 'e ur semee cussì vere che le insegnin ancje a scuele
 ma nô par preparasi al giubileo dal doimil
 'o vin gust di vè la cuscienze a puest el cur tranquil
 Par chest 'o vin clamat ca el Cont di Brazzà a testimonià
 che in cambio di un agnel
 nus veve dat S. Zorz cun dût el so cjstiel.
 Ma se qualchidun ancjmò nol crôt e al ul vè un'altre prove
 Cumô i contin une storie gnove:
 une vòlte tanc' ains fa
 quantche a Torlan e fasevin cresi el lôr cjampanili
 a fuarce di meti dongje ledan,
 S. Zorz al iere a vivè e a stâ
 Sul mont Zuccon cul cont di Brazzà.
 Al iere un braf guerrier
 E cu'lis feminis un vèr cavaliêr...
 El cont lu mandave iu dongje el Cornap
 a combati quintri el drago
 par salvà lis feminis di Nimis e Torlan.
 S. Antoni che al jere un vecjo carampan
 Lu veve cjapat di bon vòli
 e al vares vut gust c'al restas laiù par simpri a dai une man.
 Ma za in chei timps a Torlan di cûcs e iere l'invasion
 e S. Zorz nol'è cjatat nissun nit libar a sô dispozizion.
 Un pôc parchel, e ancje stufat di fa el sotàn
 a Sant'Antoni e a chêi di Torlan
 al'è disleat el so javal
 e l'è inviat su pe piste forestal.
 Al iere giovin e galandin
 al vignive a Mondiprat a balà in te cecje ostarie di "Magrin"
 e lassù al'è cjatat siore Marie
 e dute la so vite le à passade content allegri in compagnie.*

*La popolasion di Mondiprat
 par dimostrai accoglienze e ospitalitat
 i veve fat un biel regal:
 un cjamp i à comprat par c'al meni a passonà el so cjaval
 ma destin fatal, la curie che no à mai vonde
 ancje chel i lu à espropriat!
 E ancjmò: in onôr al nestri sant
 un biel quadri di valôr i vevin dedicat.
 Dopo el terremot a Cergneu l'è stat portat
 Par c'al stèdi provisorì, a sotet e al sigur
 Ma qualchidun lu à fat sparì!....e nol'è mai plui tornat indaur....
 A chest punt nus ven di pensà:
 ma el vèr lari cui sarà???*

*O forsit in cil al'è svolat
 lassù dal Pari Eterno a preà par nô
 ma purtrop siccome al'è di Mondiprat
 ancje lûi de "autoritat" le pôc scultat
 ma nô cun devozion lu venerin istess
 parceche amanco l'ort nus ten simpri bagnat!*



El doi di avost: la Festa degli uomini

*Olim truncus eram ficulnus, inutile lignum,
cum faber, incertus scammum faceretne Priapum,
maluit esse deum [...].
(Orazio, Serm. I 8)⁴⁸*

Uno degli eventi festivi di maggiore richiamo per la frazione montana è sicuramente la “Festa degli uomini”. Il paese viene letteralmente preso d’assalto già dal giorno precedente, gli estimatori provengono da tutta la regione; da alcuni anni si è interessata alla manifestazione anche la stampa straniera, e questo ha favorito la presenza di ospiti dalla Slovenia, dalla Germania e dall’Inghilterra. Numerosi siti hanno messo in rete le immagini della festa, e tutto questo *tam tam* porta ogni anno migliaia di visitatori a Monteptrato. In questa festa, dal menù della rosticceria ai *gadgets*, finanche agli atteggiamenti dei partecipanti, tutto è un inno alla sessualità maschile. Cibo “rituale” sono i testicoli di toro⁴⁹, ne vengono serviti circa un quintale e mezzo, consumati assieme al pane a forma di membro virile preparato a Nimis nel forno di *Gjigjut de Frare*.⁵⁰ Il menù “propizatorio” prevede anche lo *strudel di none Melie*, preparato con l’antica e segreta ricetta, che dicono gli organizzatori, “rende disinibiti anche i più timidi”. Il momento più atteso dai partecipanti è l’elezione di Mister Monteptrato e la processione attraverso il bosco, guidata dal simbolo priapesco. L’uso di portare attraverso le campagne la statua del fallo eretto è antichissimo, lo scopo era quello di allontanare il *fascinum*⁵¹, il malocchio. La statua lignea ha alla base due ali di drago, e sistemata su una portantina viene a spalle sostenuta da quattro “vestali”⁵², scelte tra il pubblico. La chiassosa compagnia, dallo spiazzo della sagra alla luce delle fiaccole raggiunge la “pagoda”, una costruzione nel bosco addobbata con chincaglierie evocative: epitaffi erotici, fotografie e disegni. A condurre la “processione” un maestro di cerimonie che si definisce il “celebrante”; questi durante le soste recita brevi componimenti di argomento prettamente erotico, chiamate “litanie”, i convenuti rispondono in coro con un ritornello. Il celebrante indossa un cimiero sul quale sveltano due corna taurine e una sorta di lungo mantello, non è del paese, e negli ultimi anni ha portato delle innovazioni rispetto all’origine della festa.

⁴⁸ Un tempo ero un tronco di fico, un inutile legno / un artefice, incerto se fare di me una sedia o un Priapo / preferì ch’io fossi un dio (Luck, 1997: 112-113).

⁴⁹ A Belgrado (Varmo) durante la Festa degli uomini, il 2 agosto si mangia *bisât*/anguilla.

⁵⁰ Luigi Grassi.

⁵¹ Anche il membro virile in latino si chiama *fascinum*.

⁵² Le sei vergini “vestali” erano incaricate di sorvegliare il fuoco del focolare pubblico, conservato nel santuario di Vesta, e di preparare la *mola salsa*, (un composto di farina di farro, ottenuta da spighe raccolte in maggio e dunque ancora impregnate di energia primiziale) da spargere sugli animali destinati al sacrificio.

L'origine della festa sembra possa essere collocata al periodo successivo al terremoto: "Erano ventitré anni che in paese nascevano solo bambine, e così per festeggiare la nascita di un maschietto, subito dopo il terremoto, abbiamo pensato di fare una festa, ma non avremmo mai immaginato che potesse diventare un evento di questa portata! È la festa più importante e quella che con i suoi guadagni garantisce l'organizzazione di tutte le altre"⁵³. Il 2 agosto che mi racconta Elio era una festa tra amici che si ritrovavano in osteria attorno ad un tavolino per bere. La compagnia fin dalle prime "riunioni" si portava al seguito un fallo di legno ed alcune candele, che poi una volta all'interno del locale, venivano accese e poste tutt'intorno al simbolo virile; ci fu anche chi portava legato con una corda un *cjatron*/castrone. Era usuale spostarsi da paese a paese, fino a mattina; si racconta che un anno qualcuno dimenticò l'emblema in qualche osteria della vallata. L'uso di portare il fallo in processione⁵⁴ non è un'innovazione degli ultimi anni; si ha ancora memoria di una processione notturna che si svolse alla fine degli anni '70, lungo le vie del paese, accompagnata dal suono delle campane ed il cui percorso era stato segnato con dei lumini accesi. Qualcuno del paese fece atto di rispetto togliendosi il cappello e inginocchiandosi al passaggio della statua.

Da questa breve descrizione si capisce che gli ideatori del rito guardavano alla processione di S. Giorgio del 23 aprile, e che nel loro andare in processione ne ricalcavano anche il tragitto. Una contro-processione, che invece di iniziare e finire in chiesa, iniziava e finiva nell'osteria da *Magrìn* o in qualche cantina. Questi sono gli aspetti della festa che hanno in questi anni provocato le rimostranze del clero locale: la parodizzazione della funzione religiosa e l'iconografia profana che ricalca quella cristiana: le ali del fallo sono le ali del drago ucciso da S. Giorgio. Don Flaviano, parroco per i paesi della montagna, mi racconta che in passato le prese di posizione della Chiesa non hanno fatto cambiare di molto le cose, anzi hanno contribuito ad alimentare l'interesse dei giornali per questa festa. Quelli di Monteprato dal canto loro, si difendono dicendo che per loro questa festa è un fatto di sopravvivenza per l'intera comunità, un po' com'è per il *Polovin* e il *Pust*.

Mentre stavo raccogliendo i materiali per questo scritto, la comunità di Monteprato è stata colpita da un grave accadimento: la madre di una mia informatrice⁵⁵ Letizia Di Betta, ottantenne è scomparsa nei boschi attorno all'abitato. Nessuno è rimasto in paese, tutti si sono dati da fare per cercare la vecchietta che si era allontanata per fare della legna. La cosa che più mi ha colpito è stata la deci-

⁵³ Informatore: Elio Berra.

⁵⁴ A Ruviano, un paese vicino a Caserta, l'undici novembre "Festa dei cornuti" gli uomini portano in processione un fallo di legno. In questo modo celebrano pubblicamente il loro patrono S. Martino, al grido di "Venite, venite cornuti". Questa festa si ripete da ventidue anni e serve, dicono i partecipanti, ad esorcizzare la paura del tradimento.

⁵⁵ Pividori Daniela.



I gadgets più venduti della festa.





Le vestali in processione verso la pagoda (Fotografie di Franco Berra).

sione di lasciare accese, di notte, le luci del piccolo paese, per permettere alla donna di orientarsi e così di ritrovare la strada di casa. Questo è un grande esempio di reciprocità, fattore essenziale su cui si basava e tutt'ora si basa la ricerca di 'equilibrio'⁵⁶ sul Plaiùl.

⁵⁶ La nozione di 'equilibrio' che caratterizza ogni aspetto del vivere in montagna è ripresa da Netting, 1996.

Bibliografia

- BARAZZUTTI 1993 = C. BARAZZUTTI, *Irresistibilmente attratti dalla pianura*, Udine, Istituto di Ricerche Economiche e Sociali.
- BENACCHIO 2002 = R. BENACCHIO, *I dialetti sloveni del Friuli tra periferia e contatto*, Udine, Società Filologica Friulana.
- COMELLI 1974 = G. COMELLI, *Il martirio di Nimis*, Udine, Arti Grafiche Friulane.
- CIRCOLO AGRARIO DI TARGENTO 1908 = CIRCOLO AGRARIO DI TARGENTO, *Nimis e la Valle del Cornappo*, Udine, Tipografia del Patronato.
- DAPIT 2001 = R. DAPIT, *Appunti per una ricerca sui riti di carnevale lungo il confine friulano-sloveno: l'eredità di Niko Kuret*, in: *Traditiones*, XXX/1, Ljubljana, 234-251.
- GINZBURG 1982 = C. GINZBURG, *Charivari, associazioni giovanili, caccia selvaggia*, in: *Boschi: storia e archeologia*, Quaderni storici/49, Il Mulino, Ancona-Roma, 164-177.
- GINZBURG 1988 = C. GINZBURG, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi.
- GRI 1976 = G.P. GRI, *Lo scenario funebre in Val d'Arzino*, ASLEF, Sezione Etnografica, (a cura di G. Perusini), Facoltà di Lettere dell'Università di Trieste, Cattedra di Storia delle Tradizioni popolari, Quaderno n. 2.
- GRI 2000 = G.P. GRI, *(S)confini*, Montebelluna Valcellina (PN), Circolo Culturale Menocchio.
- GRI 2001 = G.P. GRI, *Altri modi. Etnografia dell'agire simbolico nei processi friulani dell'Inquisizione*, Montebelluna Valcellina/Trieste, Circolo Culturale Menocchio, Edizioni Univ. di Trieste.
- HEADY 2001 = P. HEADY, *Il popolo duro. Rivalità, empatia e struttura sociale in una valle alpina*, Udine, Forum.
- KURET 1965 = N. KURET, *Maschere e mascheramenti rituali degli sloveni lungo il confine friulano-sloveno*, in *Alpes Orientales*, 4, 79-90.
- LUCK 1997 = G. LUCK (a cura di), *Arcana mundi. Magia e occulto nel mondo greco e romano*, I: *Magia, Miracoli, Demologia*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore.
- MAUSS 1965 = M. MAUSS, *Teoria generale della magia*, Torino, Einaudi.
- MERKÛ 1997 = P. MERKÛ, *La toponomastica dell'alta val Torre*, Lusevera - Udine, Grafiche Filacorda.
- MUSONI 1893 = F. MUSONI, *La vita degli sloveni*, Palermo-Torino, Clausen.
- NICOLOSO-CICERI, CICERI 1967 = A. NICOLOSO CICERI, L. CICERI, *Il carnevale in Friuli. Mascheramenti e maschere, usi epifanici*, Udine, Società Filologica Friulana.
- NICOLOSO-CICERI, CICERI 1992 = A. NICOLOSO CICERI, L. CICERI, *Tradizioni popolari in Friuli*, Reana del Rojale, Chiandetti.
- NETTING 1996 = R.M. NETTING, *In equilibrio sopra un'alpe. Continuità e mutamento nell'ecologia di una comunità alpina del Vallese*, Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina di San Michele all'Adige.
- PELLEGRINI-MARCATO 1992 = G.B. PELLEGRINI, C. MARCATO, *Terminologia agricola friulana*, Udine, Società Filologica Friulana.
- PERUSINI 1998 = G. PERUSINI, *Mascherate rituali in Friuli*, in: G.P. GRI e G. VALENTINIS (a cura di), *I giorni del magico*, Gorizia, Libreria Ed. Goriziana, 135-145.
- PUCCIO 1991-1992 = D. PUCCIO, *Usanze slave in Italia. Il carnevale in Val Resia, riti della fertilità e della fecondità*. Tesi di laurea in Lettere, (rel. Prof. Valota Bianca), Università degli Studi di Milano.
- RIZZOLATTI 1996 = P. RIZZOLATTI, *Fuochi di paglia. Su pignarùl e le denominazioni friulane e venete del falò epifanico*, in: *Ce fastu?*, LXXII, 175-202.
- SECCO 2001 = G. SECCO, *Mata. La tradizione popolare e gli straordinari personaggi dei carnevali arcaici delle montagne venete*, Cornuda (TV), Belumat.
- SOLINAS 1989 = P.G. SOLINAS (a cura di), *Gli oggetti esemplari. I documenti di cultura materiale in antropologia*, Montepulciano (SI), Edizioni del Grifo.
- THOMPSON 1981 = E.P. THOMPSON, *Rough music: lo charivari inglese*, in: *Società patrizia e cultura plebea*, Torino, Einaudi, 137-180.
- ZANIER 1981 = L. ZANIER, *Sboradura e sanc*, Firenze, Nuova Guaraldi.

Riassunto

La ricerca è stata realizzata nelle Valli del Torre e del Cornappo, un'area di contatto linguistico di grande rilevanza etnologica. Attraverso l'analisi diacronica della festa si cercano di ricostruire le permanenze, le relazioni di contesto, e i fattori di trasformazione di questi riti comunitari. Il Pust/Carnevale, Polovin/Grande fuoco e la Festa degli uomini rappresentano "nuove" e "vecchie" strategie di sopravvivenza per gli abitanti di una piccola comunità di montagna come quella di Monteprato. L'oggetto e il "fare" attorno ad esso: la costruzione simbolica e la pratica quotidiana di sbrinzie/zbrinča, contenitori di metallo per lanciare il fuoco e gadgets della Festa degli uomini.

Summary

The diachronic analysis of community festivities, such as their continuation, relevance and transformation, which was carried out in the Torre and Cornappo Valleys where linguistic contact is of great ethnographic consequence, revealed their fundamental importance within mountainous communities such as Monteprato. The so-called Pust or Carneval, the Polovin or Great Big Fire or even the Festa del Uomo, represent strategies which are both new and old for survival in these small communities. Examples are the symbolic construction and daily use of gadgets for the festivities such as the sbrinzie/zbrinča, metal boxes used as containers for the hurling of fire.

